

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

TESIS DOCTORAL

**LA TRAYECTORIA INTELECUAL DE FERNANDO SAVATER:
EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE UN “JOVEN FILÓSOFO”**

**Autor: MARTA NOGUEROLAS JOVÉ
Director: Dr. JOSÉ LUIS MORA GARCÍA
Madrid, 2010**

*A mi querido amigo el profesor Antonio Jiménez García
que nos abandonó en el verano de 2008.*

Mi más sincero agradecimiento:

Al director de esta tesis, José Luis Mora García, por su apoyo constante y por su experiencia a la hora de elegir el tema de trabajo.

A mi marido Ramón por su inestimable ayuda, imprescindible para la realización de esta tesis.

A mis hijos Jorge y Beatriz por la paciencia que han tenido conmigo durante el tiempo que ha durado la redacción de la tesis.

A mi tía Marta y a mi hermano Jorge por su apoyo incondicional.

A los compañeros del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, que con su amistad han contribuido a que pudiera superar las dificultades propias de un trabajo de esta envergadura.

A mi amigo Juan Francisco Martínez Peria, por las valiosas dosis de autoestima que me ha proporcionado y que han sido de gran ayuda para terminar este trabajo.

A Esperanza Guisán, por sus palabras de ánimo y de cariño en los últimos momentos de redacción de esta tesis.

Y a todos los amigos que con su apoyo han hecho posible la realización de este trabajo.

ÍNDICE

Introducción -----	1
---------------------------	----------

PRIMERA PARTE: BASES DE LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO SAVATERIANO

Capítulo I: Biografía intelectual -----	9
--	----------

Capítulo II: El 68: una generación singular -----	25
--	-----------

Capítulo III: Las fuentes del pensamiento de Savater -----	35
---	-----------

1. Fuentes literarias -----	35
-----------------------------	----

2. Fuentes filosóficas -----	38
------------------------------	----

3. Savater y su relación con los autores de la tradición española-----	59
--	----

4. Savater y su deuda con América latina -----	63
--	----

SEGUNDA PARTE: ETAPAS DE SU EVOLUCIÓN FILOSÓFICA

Capítulo I: El período hipercrítico (1970-1980) -----	69
--	-----------

1.El cuestionamiento de la filosofía oficial (1970-1975)-----	69
---	----

2. La negación de la política (1976-1980)-----	112
--	-----

Capítulo II: El compromiso con las libertades democráticas y la ética trágica (1981-1987) -----	159
--	------------

1. La “década prodigiosa” -----	159
---------------------------------	-----

2. El compromiso de Savater con la democracia -----	161
---	-----

3. La apuesta por la ética-----	187
---------------------------------	-----

Capítulo III: La reivindicación del humanismo ilustrado (1988-2000) -----	241
1.La opción por el modelo ilustrado-----	241
2. El giro humanista -----	243
Conclusiones -----	339
Anexo Bibliográfico -----	353
1. La producción de Fernando Savater -----	355
2. Estudios sobre la obra de Savater-----	425
3. Traducciones de la obra de Savater-----	457
4. Bibliografía complementaria -----	459

INTRODUCCIÓN

Esta tesis consiste en un estudio diacrónico de la obra de Fernando Savater desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento. Al mismo tiempo es un estudio sistemático, puesto que aborda los principales bloques que conforman su producción.

Para llevar a cabo este trabajo hemos estudiado la obra de Savater desde sus inicios en los años 70 hasta el año 2000. Puesto que se trata de un autor vivo era preciso cerrar este estudio en alguna fecha y hemos elegido el año 2000 por ser una fecha simbólica, el inicio de un nuevo milenio, con la intención de que este trabajo pueda ser completado en un futuro.

Nos hemos circunscrito a los ensayos filosóficos y a los artículos periodísticos de nuestro autor. Es cierto que Savater ha escrito varias novelas y obras de teatro, pero pensamos que su producción literaria no alcanza los niveles de interés que tienen sus ensayos filosóficos y sus artículos.

El principal objetivo de esta tesis es llenar el vacío existente dentro del Hispanismo filosófico con respecto a los autores que pertenecieron a la llamada “Generación de los jóvenes filósofos”. Se nos puede objetar que estos filósofos todavía no han cerrado su obra, sin embargo, la mayoría de ellos poseen ya una notable producción que permite apreciar la evolución de su pensamiento.

Con algunas excepciones —el caso de Eugenio Trías, por ejemplo— los componentes de esta generación han sido muy poco estudiados. El origen de este olvido es probable que se encuentre en una especie de rechazo inconsciente, por parte de los propios hispanistas que no han perdonado que estos autores se desvincularan, en gran

medida, de la tradición española. Sin embargo, es muy significativo el papel que dicha generación tuvo en la transición democrática española, no solo por su firme oposición a la dictadura franquista sino porque su espíritu crítico y su defensa del individuo han puesto las bases para la consolidación de los valores democráticos. Aunque como dice Elías Díaz, las cosas venían gestándose desde muy atrás, no cabe duda que fueron los autores de esta generación “los jóvenes filósofos” quienes dieron el “empujón final” para que la anhelada recuperación democrática española haya llegado a ser una realidad.

Fernando Savater es, de nuestros filósofos vivos, el más leído y el único español que figura en la lista de los cien intelectuales actuales más influyentes del mundo. Entre sus múltiples méritos, podemos destacar, el ser el impulsor de una cultura crítica que ha ayudado a consolidar las libertades democráticas durante la transición y haber acercado la filosofía a los jóvenes y al público en general¹.

Savater ha sido, pues, uno de los autores más representativos del llamado grupo de los filósofos jóvenes, una generación marcada en el tiempo, desde los inicios de su formación académica, por la represión de la dictadura franquista y por el espíritu del Mayo del sesenta y ocho. Las circunstancias en que se produjo esta doble y constitutiva

¹Como declara su amigo Héctor Subirats “Savater es un experto en transmitir con precisión y fluidez todo aquello que la pedantería académica convierte en palabrería hueca. Dicho de otra manera, Savater consigue que lo que parece sólo para iniciados vuelva a la polis contribuyendo a profundizar el diálogo público de los ciudadanos”. (“Las ideas. Su política y su historia: homenaje a Fernando Savater en su sexagésimo cumpleaños” en *Araucaria, Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 17, 2007). Francisco Umbral, por su parte, señala en su *Diccionario de literatura* que así como la generación de la preguerra tuvo a Ortega, la de la segunda mitad del siglo XX tiene a Savater, como “el hombre que cumple el trámite actual y urgente de filosofar desde la calle”.

influencia, la renuencia en que llegaron los acontecimientos, explica muchas de sus reacciones incluida la formación respecto de la propia España y su historia.

Por otra parte es un pensador de referencia de la España actual, lo que se dice un autor mediático, conocido no solo por su labor filosófica, periodística y literaria sino también por su heroica actitud ante el terrorismo. Es esta otra circunstancia digna de ser tomada en cuenta pues explica la actitud adoptada respecto de los nacionalismos, especialmente el vasco.

Su extensísima obra, compuesta por más de setenta libros y cientos de artículos periodísticos, no ha sido hasta el momento objeto de un estudio riguroso. Ni siquiera se ha elaborado un catálogo completo de toda su producción. No existen, hasta el momento, monografías que cubran el periplo personal de Savater, aunque si se han escrito tres tesis doctorales sobre aspectos parciales de su obra: “La voluntad de excelencia. El proyecto ético de Fernando Savater” leída en la Universidad del País Vasco en 2003 por José Ángel Saiz Aranguren y dirigida por Aurelio Arteta; “La conciencia trágica en Fernando Savater y Antonio Marina”, leída en la Universidad de Salamanca en 2005 por Fernando Susaeta Montoya y dirigida por Eloy Bueno de la Fuente. Y por último “Enfermedad y medicina en la obra de Fernando Savater” leída en la Universidad Autónoma de Madrid en 2009 por Alfredo Rosado Bartolomé y dirigida por José Lázaro Sánchez.

Tampoco podemos decir que sea relevante, desde el punto de vista académico, la bibliografía dedicada a Savater. En primer lugar, podemos citar tres libros en forma de entrevista, *Fernando Savater contra el Todo* de Marcos-Ricardo Barnatán, *El arte de vivir*, del periodista Juan Arias y el librito de Remedios Ávila: *Fernando Savater: el intelectual y su memoria*. Héctor Subirats, el amigo mexicano de Savater es el editor de

una obra titulada *Fernando Savater*, en la que se recogen las intervenciones que tuvieron lugar en el Centro Cultural del Instituto de Cooperación Iberoamericana de Buenos Aires, del 21 al 28 de noviembre de 1991, con motivo de la Semana del Autor. En 2007 se publicó *Libertad de filosofar. Ética, política y educación en la obra de Fernando Savater* a cargo de F.Giménez Gracia y E. Ujaldón, en la que se reúnen una serie de textos de varios autores que reflexionan sobre la obra del filósofo vasco. Cabe apuntar que en México se editó en 2001 un libro de Javier Pedro Galán titulado *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*. También existen dos antologías sobre los textos de Savater, una de Héctor Subirats publicada en 1995 y que lleva como título *Misterios Gozosos* y otra de José Sánchez Tortosa, *Pensamientos arriesgados. (Casi) todo Savater*, publicada en 2002. Así pues, si toda tesis parte del estado en que se halla la investigación sobre el autor o tema elegido, en nuestro caso podemos señalar que respecto de Fernando Savater la investigación llevada a cabo hasta el momento nos parece insuficiente.

Sin intención de restar importancia a estos estudios, es obvio que ninguno de ellos consiste en una biografía intelectual completa, sino que más bien son análisis de aspectos parciales de la obra de Savater. Pensamos que un autor como éste, que ha tenido y tiene aún un valor de representación de su generación; que además es representante del pensamiento realizado en España durante la transición y que además despierta un gran interés más allá de nuestras fronteras, merece un estudio cuidadoso que sea capaz de contemplar la evolución de su pensamiento y que tenga en cuenta las circunstancias sociopolíticas y personales que han rodeado a su obra.

Creemos que es preciso utilizar un método diacrónico y centrado en el estudio directo de su obra bien ordenada y clasificada. Para ello ha sido necesario indagar en

bases de datos, en hemerotecas y en bibliotecas para poder acceder, en la medida de lo posible, a toda la producción de Fernando Savater. Es necesario señalar, no obstante, que ésta ha sido una de las mayores dificultades con las que se ha encontrado este trabajo, puesto que estamos ante uno de los autores más prolíficos de nuestra historia de la filosofía. A esto hay que añadir otra dificultad no menos importante: la gran dispersión de su obra. De ahí que no tengamos reparo en afirmar que uno de los mayores méritos de este trabajo sea, sin duda alguna, la labor de recopilar y poner en orden toda la producción de este autor, pues ahí hemos puesto mucha dedicación y esfuerzo tratando de llevar a cabo una aportación sólida y que resulte útil al lector actual de su obra y a futuros historiadores del pensamiento español. En este sentido tenemos que confesar que la reconstrucción del pensamiento savateriano no ha sido ni mucho menos una tarea fácil, pues, como hemos dicho, estamos ante un prolífico autor, que además de tener gran cantidad de obras, traducciones, prólogos y ediciones, tiene un importante número de reseñas y artículos, desperdigados todos ellos en un sinfín de revistas y periódicos. Lógicamente, para llevar a cabo la labor de recopilar todas sus publicaciones nos ha sido imprescindible visitar tanto la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional como la hemeroteca municipal de Madrid, las bases de datos que se pueden manejar en Internet .

Para la consecución de estos objetivos hemos dividido nuestro trabajo en dos partes. La primera la hemos titulado “Bases de la formación del pensamiento savateriano” y en ella se estudian con detalle los elementos que han configurado su pensamiento es decir, su biografía intelectual, la generación a la que pertenece y sus fuentes filosóficas y literarias. En la segunda, “Etapas de su evolución filosófica” hacemos un recorrido por las distintas etapas por las que ha transcurrido el pensamiento

de nuestro autor, teniendo en cuenta las circunstancias políticas, sociales y culturales que influyen en los derroteros que tomará el pensamiento savateriano. Por eso en esta segunda parte hemos fijado en tres las etapas de su trayectoria. La primera responde a sus inicios, caracterizados por su espíritu crítico con el sistema político y con la filosofía académica; la segunda coincide con el tiempo en que se consolidan las libertades democráticas y es la etapa donde la obra savateriana alcanza su plena madurez; finalmente vienen los años en que Savater ha ido dando forma al que considero como “pensamiento ilustrado”. Como buen lector de Voltaire, Savater debe ser considerado un ilustrado de nuestro tiempo con sus propias dosis de ironía y hasta de sarcasmo.

La última parte de nuestro trabajo consiste en un anexo bibliográfico, que hemos intentado que sea lo más completo posible y en el que incluimos los artículos que nuestro autor viene publicando en el periódico *El País* desde su fundación en el año 1976. Para realizar esta labor nos han sido de gran ayuda las nuevas tecnologías informáticas, no obstante este trabajo ha sido especialmente duro si tenemos en cuenta la gran cantidad de artículos que hemos recogido y las dificultades que hemos tenido para acceder a muchos de ellos. En cualquier caso estamos seguros de que esta tarea es especialmente importante, pues sin este material no es posible seguir paso a paso la trayectoria intelectual de nuestro autor.

PRIMERA PARTE:

BASES DE LA FORMACIÓN

DEL PENSAMIENTO SAVATERIANO

CAPÍTULO PRIMERO

BIOGRAFÍA INTELECTUAL¹

Fernando Savater, nace el 21 de junio de 1947 en San Sebastián, en plena dictadura franquista, por tanto en un año que puede ser considerado aún de la posguerra y de los años duros de la dictadura.

A su padre, notario de profesión, le debe una temprana afición por la poesía, en especial la de Rubén Darío, pero no menos su pasión por las carreras de caballos. Siempre ha considerado a su madre como la principal culpable de convencerle de que leer es algo maravilloso. De ella nos dice con cierta delectación: “los primeros libros que tú elegiste para mí componen el disco duro de mi alma literaria y no han dejado de gustarme”². Fueron aquellos libros de Chesterton, Salgari, Julio Verne, Kipling, Stevenson, James Oliver, Zane Grey, Melville, Daniel Defoe, Tolkien, Lovecraft y un sinfín de autores más. En esta afición por la literatura juvenil hay que incluir su afición casi obsesiva por los tebeos. A base de estas narraciones, historias y de historietas, a las que, por otro lado, confiesa haber sido siempre fiel. Nos lo dice de la siguiente manera: “Yo sigo invariablemente fiel al mundo narrativo de la infancia, a las historias que fundaron los objetos primarios de mi subjetividad”³. Así pues con aquellos libros y comics se va forjando su persona y germinando en él la semilla del ansia de recuperar “el reino perdido de lo convencional”, el mundo de los mitos y la búsqueda del fondo primigenio del hombre antes de la caída. Todo ello florecerá, al cabo del tiempo y como

¹ Para reconstruir el contexto vital de Savater, cosa que, por otro lado, nos ha parecido imprescindible para iniciar un trabajo de esta índole, hemos utilizado, además de la propia autobiografía del autor, otras obras que nos han ayudado a rematar algunos aspectos importantes de su biografía, en especial la de su amigo Marcos-Ricardo Barnatán titulada *Fernando Savater contra el Todo*.

²Savater, F., *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid, Suma de Letras, 2004, pág. 60.

³Savater, F., *La infancia recuperada*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2002, pág. 29.

si saliese del subconsciente infantil o adolescente, en una ética que apuesta por el hombre individual, renegando de toda institución, de toda sanción, y de la necesidad de la muerte. En definitiva, podemos afirmar que en las aventuras que alimentaron su niñez se encuentran las claves de su filosofía.

Si las lecturas marcaron su infancia también lo hizo el juego, entendido por él mismo como un aprendizaje para la vida, como el mejor modo de vivir. Así, piensa Savater que el juego no termina en la edad adulta y que todas las actividades humanas son juegos, incluida la de filosofar. Y ese mismo concepto seguramente constituye otra de las claves de su pensamiento.

Podría decirse, pues, que Savater empieza a descubrir su alma de filósofo en la niñez y esto, a su vez, determina una forma de aproximación a la filosofía y le separa de otra posible. No son pocos los pensadores que recuerdan alguna experiencia filosófica de su infancia que influirá decisivamente en su dedicación a esta disciplina. Por ejemplo, como nos cuenta Alberto Vanasco en su ensayo⁴ sobre la vida y la obra de Hegel, el autor alemán tuvo de niño dos experiencias de tipo metafísico que le hicieron percatarse del transcurso del tiempo y que marcarían su trayectoria filosófica posterior. A Savater le sobreviene una experiencia filosófica a los diez años, cuando descubre algo mucho más estremecedor que todo aquello que leía en las novelas de terror que tanto le gustaban: “Recuerdo muy bien la primera vez que comprendí de veras que antes o después tenía que morirme”⁵. Esta revelación fue crucial en su vida y marcó también, en cierto modo, su pensamiento crítico.

Su vida transcurrió hasta los doce años en su querida San Sebastián, asistiendo a la escuela primaria de los marianistas en Aldapeta. Vivió primero en el número 32 de la

⁴ Vanasco, Alberto, *Vida y obra de Hegel*, Barcelona, Planeta, 1973, pág. 15.

⁵ Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Barcelona, 1999, (3º ed.), pág. 29.

calle Garibay y más tarde en la calle Fuenterrabía, donde en el mismo piso se encontraban la vivienda y la notaría de su padre. Allí es donde compra sus primeros libros de la mano de su madre, en una pequeña librería situada enfrente de su casa de la calle Fuenterrabía. A los doce años su vida da un giro crucial pues se traslada con su familia a Madrid con un trauma bastante fuerte por tener que dejar a sus amigos y a su tan querida ciudad natal. Allí asiste al Colegio del Pilar. Adaptarse a la capital de España le resultó muy difícil pues le costó mucho hacer nuevas amistades. Según le cuenta a Barnatán⁶, en el libro que éste le dedica, los niños se reunían en el colegio para pegarle por culpa de su acento vasco. Su vida de joven estudiante va pasando entre su pasión por la literatura, su poca o nula predisposición por las matemáticas y su afición por el cine y el teatro. Empezará a hacer sus primeros escauceos como escritor con las redacciones que le mandaban en la escuela, su colaboración en la revista del colegio «Soy pilarista» y con pequeñas novelitas inspiradas en sus lecturas, afición ésta en la que no encontró demasiado apoyo por parte de sus profesores. Hacia los quince años escribe cinco cuadernos de poesía, influido por las lecturas de Borges y de Rubén Darío. También escribe cuentos y alguna obra teatral.

Fue durante la adolescencia cuando —a pesar de que su familia se caracterizaba por una profunda religiosidad— empieza a poner en duda, aunque con cierta nostalgia, todos aquellos sentimientos piadosos que guardaba de su niñez. Aunque bien es verdad, que sus críticas se dirigirán más hacia la clase sacerdotal y al Dios monoteísta que hacia el sentimiento religioso en sí mismo del que dice no tener, ni siquiera desde niño, ninguna predisposición hacia él. No obstante confiesa haber tenido en cierta ocasión una

⁶ Barnatán, Marcos Ricardo, *Fernando Savater contra el Todo*, Madrid, Anjana, 1984, pág. 16.

experiencia que casi podría denominarse religiosa cuando no tuvo más remedio que dejar viajar solo en avión a su hijo de corta edad. Así lo declara en su *Autobiografía*:

“Mientras le veía alejarse, sentí con fuerza abrumadora la urgencia de rogar una protección superior para él, de confiarle a otro Padre dignamente responsable e infalible, no como yo”⁷.

Es también en la adolescencia cuando hace su primera intervención en público como filósofo. Ocurrió en el bachillerato, cuando un profesor se dirigió a su clase preguntando a los alumnos para qué creían que estaban en el mundo. Nuestro pequeño filósofo respondió: «para ser felices», lo que, según cuenta, provocó no pocas risas entre sus compañeros. Curiosamente el concepto de “felicidad” será una de las claves de su pensamiento.

Cuando llegó la hora de empezar sus estudios universitarios sus padres daban por sentado que optaría por la carrera de Derecho para seguir con la tradición paterna, aunque sus inclinaciones eran otras muy distintas pues él, en realidad, soñaba con ser escritor. Sin embargo, nuestro autor consiguió convencer a sus padres para estudiar la carrera de Filosofía y Letras, aunque en aquellos tiempos, como él mismo apunta, se trataba de una carrera de «chicas» o de «curas rebotados» que, por otro lado, no ofrecía un futuro demasiado esperanzador económicamente hablando. Se matricula en la Facultad de Filosofía y Letras en septiembre de 1964. Al principio se decepciona un poco al comprobar que la literatura no se estudiaba tal como él había soñado, porque tenía que estudiar latín –que por cierto no se le daba demasiado bien- y porque sentía poca inclinación por las asignaturas de lengua.

⁷Savater, Fernando, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, o.c, pág. 184.

Su primer contacto con un texto filosófico se produjo a través de una obra que le regalaron sus padres al finalizar el bachillerato, *La sabiduría de Occidente* de Bertrand Russell, aunque ya en su adolescencia se había aficionado a leer a Borges, del que dice le sirvió de puente entre la literatura y la filosofía. Ya en su primer curso de Universidad recibe como regalo del día de Reyes *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Es a partir de aquí cuando empieza a pensar que en vez de escribir novelas podría escribir ensayos como los que había leído. Cuando llega el momento de elegir se decide por la especialidad de filosofía, aunque su decepción ante la filosofía académica no tardó en aparecer. Nos lo cuenta así:

“No tardé en darme cuenta de que mis expectativas sobre la enseñanza académica de la filosofía eran demasiado optimistas: también aquí se trataba ante todo de darle vueltas a lo que otros habían dicho e intentar precisar por qué lo dijeron, pero nunca se pasaba a reflexionar sin intermediarios sobre los asuntos de vida o muerte”⁸.

Esta aversión hacia la filosofía académica, como luego veremos, la plasmará en las obras de sus primeros años. Entre los profesores que tuvo Savater en sus años de estudiante universitario se encontraban Roberto Saumells, José Luis Pinillos, Sergio Rábade, Cándido Cimadevilla, Leopoldo Eulogio Palacios, Adolfo Muñoz Alonso, etc. Y entre sus compañeros estaban Eduardo Escarpín, Juanjo Luna, Vicente Molina Foix, Félix de Azúa, por recordar a los que luego han tenido cierto nombre en el mundo de las letras o del arte. Estos años, por otro lado, transcurrieron en plena ebullición del Mayo del 68, una época que como él mismo confiesa a su amigo Marcos-Ricardo Barnatán, le marcó profundamente:

⁸ *Ibidem*, pág. 193.

“Y en este sentido Mayo del 68 me fascinó. Fue una de las pocas épocas de mi vida en que he estado fascinado por la realidad. Leía Le Monde todos los días, y lo leía de la primera a la última página, y vivía todo o que estaba ocurriendo (...) Había una voluntad de regeneración de la vida, de conseguir una especie de intensidad o plenitud vital muy fascinante”⁹.

Sobre el significado de este movimiento juvenil, nuestro autor declara lo siguiente en su primera obra *Nihilismo y acción*:

“En mayo de 1968 estuvo a punto de cristalizar el primer rechazo activo de la totalidad de las estructuras de un país industrial avanzado: se atacó no a un gobierno ni a una política determinada sino a todo un proyecto de vida, un sistema completo de valores”¹⁰.

Aquellos años estuvieron protagonizados por las revueltas estudiantiles que invadieron las aulas a finales de los sesenta y con ellas las « tomas de cátedra», en las que el joven Savater participó activamente:

“La toma de cátedra consistía en interrumpir la clase en cuanto empezaba e informar al profesor de que nos disponíamos a dedicar el tiempo de la lección abolida a una discusión libre sobre todo lo que pasaba en el mundo y lo que nos pasaba por la cabeza”¹¹.

Y como él mismo confiesa en la respuesta que da a preguntas de Barnatán:

“No se trataba de decir sólo no al fascismo, o no al conservadurismo, sino de introducir una problemática más enriquecida, más cultural, más de renovación de la vida cotidiana del estudiante. Se trataba de cuestionar la propia relación profesor-alumno, la propia estructura de la universidad española”¹².

⁹Barnatán, Marcos Ricardo, *Fernando Savater contra el Todo*, Madrid, Anjana, 1984, pág. 50.

¹⁰Savater, Fernando, *Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1970, pág. 19.

¹¹ Savater, Fernando, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, o.c. pág. 217

¹²Barnatán, Marcos Ricardo, *Fernando Savater contra el Todo*, o.c. pág. 32.

Su segundo año de carrera fue el más movido políticamente, pues en aquel momento tuvo lugar la gran manifestación encabezada por Tierno Galván, Aranguren, Montero Díaz y García Calvo y que terminó con la suspensión del ejercicio de la docencia de todos ellos. De aquellos días recuerda:

“Aquellas jornadas fueron mi modesto bautismo de fuego subversivo, aunque no fuese fuego sino agua lo que nos lanzaban las mangueras policiales”¹³.

Es entonces cuando conoce a Agustín García Calvo, quien tanta influencia había de ejercer sobre él. Sus años de estudiante también estuvieron marcados por la oposición al franquismo que se respiraba en los ambientes intelectuales, aunque señala en su *Autobiografía* que esa oposición lo fue más por cuestión de costumbres que por temas políticos: “El clericalismo y la mojigatería de la dictadura me ofendían hormonalmente”¹⁴. De aquella época oscura de nuestra historia tiene la opinión de que estaba cargada de “cazurrería pueblerina”, de «autocomplacencia en lo retrógrado», de «desconfianza en las novedades», de «patrioterismo barato». Todo ello, unido al aislamiento cultural en que se encontraba nuestro país, fue lo que sin duda le impulsó a la lectura de autores extranjeros, franceses sobre todo, en los que buscaba un poco de aire fresco que paliara, de alguna forma, el olor a naftalina que se respiraba en España.

Savater cuenta en su *Autobiografía* que no se sentía identificado con el antifranquismo de su época de tendencia comunista y dogmática que aspiraba a un totalitarismo tan dañino como el que había en España. Abominaba de toda tendencia autoritaria aunque fuera de izquierdas. Por otro lado, sus actividades subversivas de oposición al régimen fueron, como él mismo afirma, «de una modestia conmovedora».

¹³Savater, Fernando, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, o.c. pág. 209.

¹⁴*Ibidem*, pág. 207.

Su arma favorita era la lengua: “Yo sólo disfrutaba polemizando y todo mi implacable radicalismo se limitaba a lo verbal”¹⁵. Era éste el sentido con que escribía y repartía panfletos para los grupos ácratas y con el que participaba en sentadas, asambleas y manifestaciones. Pero cuando matan a su amigo Enrique decide salir a la calle con su lucha. Fue en aquellos momentos cuando el Gobierno decreta el estado de excepción y le detienen. Pasa unos días en el calabozo y allí coincide con José María Mohedano, Julián Mesa y José María Gómez Santander y con los que hace gran amistad. Más tarde ingresa en Carabanchel donde pasa una temporada. Fue allí donde se inicia su conciencia política, hasta entonces inexistente, pero a pesar de todo se resiste a integrarse en un grupo político concreto. Sus ideas ácratas le hacen mantenerse alejado de los partidos marxistas o comunistas en los que, por otro lado, llega a tener muy buenos amigos. Seguramente, esta personalidad independiente ha sido la que muchas veces le ha costado la animadversión tanto de la derecha como de la izquierda.

Al cabo de un año de su encarcelamiento publica su primera obra *Nihilismo y acción* (1970) de la que ha dicho en repetidas ocasiones que fue “probablemente el único libro que de verdad he deseado escribir”¹⁶. Él mismo nos cuenta en su *Autobiografía* que tenía por aquel entonces veintitrés años lo que unido a vivir en una dictadura militar, participar en broncas en la universidad, escribir panfletos y tener como ídolos a Cioran y a Agustín García Calvo no eran muchas cosas a su favor. La suerte le hace tropezar con el director de la Editorial Taurus, Jesús Aguirre —con quien luego llegaría a mantener una gran amistad— y será el que edite su primera obra y otras posteriores. También será Aguirre el que le aconseja traducir a Cioran, y más tarde a

¹⁵*Ibidem*, pág. 224.

¹⁶*Ibidem*, pág. 259.

Georges Bataille, y además quien contribuye a madurar su formación intelectual dándole a conocer autores como Walter Benjamin.

Cuando Savater termina la carrera le llega la hora de buscar una forma de ganarse la vida “en serio”. Fue Paulino Garagorri, quien anteriormente le había permitido colaborar en *Revista de Occidente* el que ahora le proporciona la oportunidad de entrar en la Universidad convirtiéndole en subayudante de su cátedra de Sociología, trabajo que consistía principalmente en vigilar algún examen. Hace además los cursos de formación de profesorado necesarios para las oposiciones a instituto, lo que sería poco relevante si no fuera porque gracias a esta circunstancia conoce al padre Mindán, que se convierte en su mentor. Y en el Instituto Ramiro de Maeztu empieza a dar sus primeras clases a alumnos de bachillerato. Más tarde, gracias a Santiago Noriega, entra en el Departamento de Filosofía de la recién inaugurada Universidad Autónoma de Madrid como profesor ayudante y en condición de «PNN». La Universidad Autónoma de Madrid estaba dirigida entonces, como él mismo confiesa, por profesores menos conservadores que los tradicionales entre los que se encontraba Carlos París¹⁷. Allí coincide con un grupo de jóvenes profesores como Diego Núñez, Pedro Ribas, Santiago Noriega, Alfredo Deaño, Javier Sádaba, Fernando del Val, Carlos Solís, Juan Carlos García Bermejo, a los que se une más tarde Javier Muguerza. Allí empieza a participar en actividades que reivindicaban la situación de los “penenes”. Como protesta, él y otros compañeros se niegan a firmar las actas de los exámenes finales lo que provoca que les expulsen a todos. Esta expulsión será crucial en su vida pues gracias a ella se convertirá en escritor forzado, aunque no precisamente en el tipo tal como él había soñado “sino en el escritor a granel que compone reseñas, amaña crónicas, emite

¹⁷A este profesor le tenía Savater, al igual que a Aranguren y a Valverde, muy bien considerado. En 1974 hace una reseña de una obra suya en la revista *Triunfo* y comenta que Carlos París ha contribuido a una imagen crítica y liberal de la Academia.

opiniones, traduce libros y renuncia por razones de sensatez comercial a la pretensión intimidatoria de la página perfecta”¹⁸. Fue, entonces, cuando su amigo Jesús Aguirre le introduce en *Triunfo*, considerada “la revista más prestigiosa de la izquierda culta” en la que escribían Francisco Umbral, Manuel Sánchez Montalbán, Manuel Vicent, Eduardo Haro Tecglen y Luis Carandell entre otros. También se dedicó por aquellos años a la mal pagada tarea de traductor, vertiendo del francés al castellano las obras de Cioran, Georges Bataille, Diderot y Voltaire.

Sin embargo, el joven Savater no había perdido, del todo, la esperanza de volver algún día a la universidad y por eso decide, con una gran dosis de pereza, lanzarse a preparar su tesis doctoral. Elige como tema el pensamiento de Cioran, un autor prácticamente desconocido en España y a José Luis Pinillos, catedrático de Psicología, como director de tesis. Esta elección no estuvo exenta de problemas pues, incluso, se llegó a decir que Cioran era un invento de Savater:

“Es verdad, incluso en el periódico *Informaciones de Madrid*, en el que Juan Pedro Quiñonero llevaba una columna de chismes literarios se llegaron a hacer eco de esa supuesta superchería, muy borgiana por otro lado”¹⁹.

Decide entonces escribir a su amigo rumano diciéndole: «Cioran, dicen que usted no existe» a lo que el otro, siguiendo el juego, que no deja de ofrecer un contrapunto inteligente a la cultura oficial de los sesenta, le respondió: «Por favor, no les desmienta». Cioran le redacta, para la ocasión, una carta-prólogo para que la incluya en su trabajo, cosa que tampoco ayudó demasiado a mejorar las cosas. Después de muchos aplazamientos y dificultades nuestro autor pudo por fin leer su tesis en la que

¹⁸ Savater, Fernando, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, o.c, pág. 273.

¹⁹ Barnatán, M.R., *Fernando Savater contra el Todo*, o.c, pág. 40

obtuvo la calificación de sobresaliente pero sin “cum laude”, pues uno de los miembros del tribunal se negó a asistir al acto.

En sus años de juventud Savater hacía frecuentes viajes a Francia y los aprovechaba para visitar a sus amigos exilados allí como Cioran y García Calvo, sin olvidar la degustación de buenos vinos –una de sus aficiones favoritas- y, claro es, también, las buenas librerías. Durante el viaje que realizó en el otoño de 1975 se produjo la muerte del dictador, tan esperada para muchos. Cuando vuelve a Madrid, dos días más tarde, es detenido de nuevo «como medida preventiva» al malinterpretar la policía, al parecer, una conversación telefónica que mantiene con una amiga.

A todo esto, en 1975 ya tiene publicados varios libros: *Nihilismo y acción* (1970), *La filosofía tachada* (1972), *En favor de Nietzsche* (1972), *Apología del sofista* (1973), *Escritos politeístas* (1975), *Ensayo sobre Cioran* (1975) y *De los dioses y del mundo* (1975). Y no menos son ya sus colaboraciones en revistas.

Es en el diario *Madrid* donde publica su primer artículo periodístico, que titula «Psicopatología de la Biblioteca RTVE» y comienza también a colaborar en *El País*, antes de que éste apareciese de forma oficial en 1976. Una vez iniciado el período democrático Savater no cesa sus actividades en pro de las libertades escribiendo artículos en *Triunfo* y en *El País* en los que reivindica la amnistía de los presos, tanto políticos como comunes. En 1977 publica el libro *El preso común en España* y se incorpora a la COPEL (Cooperativa de Presos en Lucha) formada por presos y varios abogados, para luchar contra los abusos que tenían lugar en las cárceles. A mediados de los setenta Carlos Moya le acoge en su Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y se convierte así en profesor de Ética y Sociología durante cuatro años.

Hacia finales de los años setenta empieza a funcionar en San Sebastián la Facultad de Filosofía. Antiguos amigos y compañeros le proponen unirse a ellos en la tarea docente en la capital donostiarra. Savater no puede resistirse a la proposición aunque lo hace sin dejar su residencia oficial en la capital de España, lo que le obliga a ir y venir en tren todas las semanas. De aquellos días de profesor en San Sebastián guarda muy gratos recuerdos, en especial, el clima de libertad que se respiraba en aquellas aulas, la calidad intelectual de sus docentes y el ambiente de camaradería que había entre profesores y alumnos.

Por aquel entonces nuestro filósofo no es consciente todavía de la gravedad del problema vasco y colabora ocasionalmente con el diario *Egin* pues en aquel momento siente que aquello es una forma de ayudar a consolidar la democracia. Pronto empieza a darse cuenta de la verdadera dimensión del problema y manifiesta abiertamente una postura muy crítica ante la violencia terrorista, algo poco habitual en los años ochenta entre la gente de izquierdas. A raíz de publicar en *El País* un artículo titulado «Los rentistas de la tortura» en el que denunciaba los malos tratos de todo tipo, empieza a cambiar su situación en Zorroaga hasta el punto de recibir amenazas mediante pintadas en la puerta de su despacho. A pesar de todas las vicisitudes en las que se ve envuelto por mantenerse firme en su repulsa de la violencia, ya venga ésta de parte de ETA, del GAL o de donde sea, consigue, por fin, la cátedra de Ética en la Universidad donostiarra. Sin embargo, las amenazas que recibe de parte de la banda terrorista empiezan a ser preocupantes hasta el punto de que es obligado a tener que llevar escolta. Con el tiempo, la presión del ambiente le lleva aceptar la oferta de una cátedra en la Universidad Complutense de Madrid. Savater, en ese momento, ya está muy preocupado por un terrorismo que es cada vez más creciente y que no genera ninguna

respuesta cívica contra él. A pesar de que sus escritos y manifestaciones contra la violencia son ya numerosos se cree en la obligación de hacer algo más. En un primer momento se adhiere al Movimiento por la Paz y la No Violencia, una iniciativa del socialista Txiki Benegas que resulta tener muy poco éxito. Más adelante participa, de forma regular, en las minoritarias concentraciones de Gesto por la Paz y en cualquier acto público que se convoque contra el terrorismo. Empieza, igualmente, a ser habitual verle en televisión debatiendo sobre ética o terrorismo.

A partir de la ejecución de Miguel Ángel Blanco se funda el Foro de Ermua en el que participan el mismo Savater junto con otros compañeros entre los que se encuentran escritores y «veteranos militantes de la izquierda antifranquista»: “Ese manifiesto—nos dirá— denunciaba la tibieza y las complacencias en la lucha clara, neta y prioritaria contra el terrorismo de todos los partidos, nacionalistas y no nacionalistas”²⁰. El citado Foro suscita críticas por parte de los nacionalistas. Más tarde, cuando debido al creciente terrorismo la situación en España empieza a ser insostenible Savater, junto con otros, decide formar un grupo que no sea únicamente “de mera protesta ante los atentados sino de abierta intervención política”²¹. De esta decisión nace la plataforma cívica ¡Basta Ya! Desde entonces y hasta el día de hoy Savater no ha cesado en su lucha contra la imposición del nacionalismo obligatorio y excluyente así como a favor de la defensa de las libertades democráticas. Ya en la etapa del Savater maduro será uno de los promotores del partido “Unión Progreso y Democracia” que se fundará en 2007.

Al tiempo que ha ido desarrollando esta actividad, más cívica que política, ha escrito una extensísima obra que abarca desde el ensayo filosófico el político y literario,

²⁰ *Ibidem*, pág. 432.

²¹ *Ibidem*, pág. 439.

hasta la narrativa y el teatro. La mayoría de sus obras han sido traducidas a más de veinte lenguas, como el francés, el inglés, el alemán, el croata, el ruso, el coreano o el chino. Ha sumado a su actividad académica, literaria y periodística, otra no menos de interés como conferenciante tanto en España como en una larga lista de países extranjeros como México, Argentina, Colombia, Chile, Venezuela, Francia, Italia, Estados Unidos, Japón, Portugal, etc.

Su especial sensibilidad por los problemas sociales y políticos le impulsó, en su día, no sólo a fundar la plataforma cívica «Basta Ya» sino a ser socio de Amnistía Internacional, de la Asociación contra la Tortura, de la Asociación de Familiares y Presos (AFAPE) y de estar ligado a la Coordinadora de Presos en Lucha (COPAL). Desde el año 2000 es miembro del Patronato de la Fundación Progreso y Cultura del sindicato UGT.

Hoy en día sigue siendo un incansable conferenciante además de colaborador habitual de *El País* y de otras tantas publicaciones como la revista italiana *Micromega*. También es miembro del consejo de redacción de la revista mexicana *Vuelta* que ha sido galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1993 y codirector, junto a Javier Pradera, de la revista *Claves de la razón práctica*. Forma parte, además, de la Comisión Asesora de la Fundación María Zambrano, creada en 1987 en Vélez Málaga, pues no en vano sino pionero sí de los primeros en la difusión de su pensamiento a comienzos de los ochenta.

Distinciones académicas

- 1-Doctor “honoris causa” por la Universidad Metropolitana de Caracas, Venezuela (2001).
- 2-Doctor “honoris causa” por la Universidad de Alcalá de Henares (2003).
- 3-Doctor “honoris causa” por la Universidad Autónoma de Veracruz, Méjico, (2005).
- 4-Doctor “honoris causa” por la Universidad Paris VIII (2005).
- 5-Doctor “honoris causa” por la Universidad Autónoma de Madrid (2006).
- 6-Doctor “honoris causa” por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (2010)

Premios

- 1- Premio Planeta (2008) por *La hermandad de la buena suerte*.
- 2-Premio de Periodismo del diario *El Mundo*, en la modalidad “Columnistas del Mundo” (2007).
- 3-Premio Julio Camba de Periodismo (Caja de Ahorros Provincial de Pontevedra) en 2006 por “*¡Te daba así!*”, artículo publicado en el diario (*El País* 31 de octubre de 2005).
- 4-Premio Internacional de Literatura Grinzane Cavour, Italia.
- 5-Premio Pluma de Plata (Club de la Escritura) por su trayectoria como escritor y filósofo (2003).
- 6-Premio Fundación Independiente de Periodismo Camilo José Cela (2003).
- 7-Premio González-Ruano de Periodismo (Fundación Cultural Mapfre Vida) por “Mi primer editor”, artículo publicado en el suplemento “Babelia” del diario *El País* el día 9 de junio de 2001 (2002).

- 8-Premio Periodístico sobre Lectura (Fundación Germán Sánchez Ruipérez) por "El verano de Sauron", artículo publicado el 12 de agosto de 2001 en los diarios *El Diario Vasco* y *El Correo español-El Pueblo Vasco* (2001).
- 9-“Mi primer editor” Artículo publicado en el suplemento “Babelia” del diario *El País*, el 9 de junio de 2001 (2002).
- 10-Premio a la opinión Sanitaria "Reflexiones 2002” otorgado por la Fundación AstraZéneca y Revista Médica por el artículo "Beneficiarios feroces" *El País* (14/11/2002).
- 11-Premio Ortega y Gasset de Periodismo (diario *El País*) en 2000 por “El prójimo desconocido” artículo publicado en *El País Semanal*.
- 12-Premio de la Fundación Fernando Abril Martorell (2000).
- 13-Premio Continente de periodismo por su artículo "Carta a Spinoza” , publicado en *El País* (1999).
- 14-Premio Bohoslavsky "por su espíritu crítico" (1998).
15. Premio Van Praag 1997 de la Humanistisch Verbond de Holanda
- 15-Premio Francisco Cerecedo de Periodismo de la Asociación de Periodistas Europeos (1997).
- 16-Primer Premio de la sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico en 1998 por su «defensa de la razón y el pensamiento crítico»
- 17- El Premio Pablo Iglesias en la sección de Ciencias Sociales en 1989.
- 18-Premio Anagrama de Ensayo (Editorial Anagrama) por Invitación a la ética (1982).
- 19- Premio Nacional de Ensayo (1982) por La tarea del héroe.
- 20-Premio Mundo de Ensayo (1978) por Panfleto *contra el todo*.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL 68: UNA GENERACIÓN SINGULAR

En la España de los setenta tuvo lugar un importante despertar cultural que hundía sus raíces en el ansia de libertad generada por la represión de la dictadura franquista. Uno de los hechos más destacables de este despertar cultural fue la eclosión de la filosofía¹, en la que tuvo mucho peso las referencias procedentes del extranjero, que fueron fundamentales para romper definitivamente con “la escolástica oficial que se enseñaba en la universidad franquista”².

En la presentación que Miguel Ángel Quintanilla hace al *Diccionario de Filosofía contemporánea*, lo dice de la siguiente manera:

“Frente a todos los pronósticos de signo pesimista y frente a no pocas intenciones liquidacionistas — a veces traducidas incluso en disposiciones oficiales, como planes de estudios, etc — la filosofía en la España de hoy no está en baja. Uno de los espectáculos más interesantes de nuestra vida intelectual en los últimos años lo constituye la gestación y progresiva consolidación de una nueva filosofía”³.

El propio Fernando Savater se hace eco de esta recuperación de la filosofía en dos artículos, uno de ellos lo escribe en *Triunfo*:

¹ Este hecho da la sensación de que ha pasado inadvertido y a nuestro parecer requeriría un estudio profundo y detallado.

² Ribas, Ribas, Pedro, “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo” en *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, A. Coruña, Universidade da coruña, 2006.

³ Quintanilla, Miguel A., *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1979.

“No cabe duda de que los últimos cinco o seis años han conocido en España un auténtico «boom» de la literatura filosófica (...). La filosofía ha comenzado a convertirse en polo de atracción espiritual de jóvenes españoles, sea como estudiosos o como creadores de ella y ha proliferado en estos últimos años una producción variada y significativa de obras producidas por autores cuya fecha de nacimiento es generalmente posterior al año cuarenta”⁴.

Y el otro en *Cuadernos para el Diálogo*:

“La cosecha filosófica del año ha sido buena: por lo que parece, cuanto más inoperante es la filosofía académica y más amenazada se la ve en los planes de estudio, mayor fervor de publicaciones filosóficas nos acosa”⁵.

En este artículo Savater avala su juicio con un inventario de las publicaciones filosóficas de ese año, entre las que se encuentran los *Ensayos materialistas* de Gustavo Bueno y su *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, *La rebelión juvenil y el problema de la universidad* de Tierno Galván, *La conciencia infeliz* de Antonio Escotado, *Las palabras y los hombres*, de Ferrater Mora; de Agustín García Calvo, *Lalia* y *El sermón del ser y no ser*; de Aranguren, *Erotismo y liberación de la mujer*; de Savater, *Filosofía tachada* y el libro colectivo *En favor de Nietzsche*, en el que colaboran, junto a Savater, Eugenio Trías, Santiago Noriega, Pablo Fernández Flórez, Ramón Barce, Javier Echeverría y Andrés S. Pascual. Savater incluye para corroborar este diagnóstico el importante número de traducciones extranjeras que tienen lugar en esas fechas de autores como Nietzsche, Bataille, Walter Benjamín y otros tantos, gracias a la importante labor de editores como Jesús Aguirre y a cuya vinculación con el propio Savater nos hemos referido antes.

⁴ Savater, Fernando, “La filosofía analítica en España” en *Triunfo*, nº 584, (8/12/1973), pág. 73.

⁵ Savater, Fernando, “Filosofía” en *Cuadernos para el diálogo*, nº 116, (5/1973), págs. 9-10.

Javier García Sánchez, por su parte, alude igualmente a la vitalidad de la filosofía española en aquellos años y opina que este renacimiento no deja de ser una situación paradójica, pues supone un importante movimiento de innovación y ruptura con respecto a la producción filosófica anterior. Una situación que, según nos dice, no se produce ni siquiera en Francia — paradigma del pensamiento filosófico mundial en aquellos tiempos— donde solo aparecen sucesores de los grandes mitos:

“Quien opine, pues, que existe crisis dentro de la filosofía española, obviamente tiene esclerotizada su facultad de diagnóstico. Una prueba de esa consistencia lograda es que, en comparación con otros campos culturales, científicos o artísticos, se nos muestra rica, plural y revitalizante como pocas. Puede decirse sin ningún género de dudas que en España la cultura se halla en una fase de decadencia absoluta. Los filósofos, en cambio, quizás por haberse marginado un tanto del resto del status intelectual, han seguido editando libros...”⁶.

Fue, precisamente, esta atmósfera cultural y filosófica el caldo de cultivo para que floreciera el grupo de los “Filósofos jóvenes” al que perteneció Savater en su juventud. Este grupo, como ha señalado Gerardo Bolado⁷, se caracterizaba por su actitud rupturista, por su inclinación a la izquierda, por su desvinculación de la tradición española y por su identificación con los ideales de Mayo del 68. Efectivamente, esta revolución cultural marcará profundamente a los autores de esta generación. El ensayista Luis Racionero nos explica cuáles fueron las principales características que este movimiento adquirió en España:

“¿Pero qué pasó en España con las propuestas contraculturales? Aquí no estábamos en Marcuse, que es Marx pasado por Freud, sino en Lenin. Aquí en los setenta, no se podía hablar de eros, liberación hedonística, misticismo, introspección, romanticismo, so pena de ser anatematizado

⁶García Sánchez, Javier, *Conversaciones con la joven filosofía española*. Barcelona, Ediciones Península 1980, pág. 11

⁷ Bolado, Gerardo, *Transición y recepción*. La filosofía española en el último tercio del siglo XX, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

como reaccionario pequeño burgués y recibir mala nota en las listas del PCE. En los setenta nos apostrofaban por no ser lo bastante leninistas o no entender a Gramsci, y la mayoría se perdían en Lacan, Althusser, Kristeva y demás embelecos incomprensibles e inútiles. A lo más que llegaban era a Bataille, Foucault y Cioran, que, por lo menos se entienden y representan una concreción sobre la angustia difusamente lúcida de Sartre. Aunque Marcuse provenía de la Escuela de Fráncfort, sus ideas freudianas de los cincuenta y sesenta no encajaban con la ortodoxia marxista aún vigente en España, reforzada por su papel preponderante en la oposición al franquismo. Aquí solíamos llevar veinte años de retraso respecto a las corrientes culturales de Occidente. Ahora nos hemos normalizado un poco, pero arrastramos las lagunas de los sesenta y setenta que, por lo visto después, son embalses de agua fresca que vendría bien beber”⁸.

Racionero, en su ensayo *Filosofías del underground* señala que entre los planteamientos generales de esta revolución cultural destacaban la puesta en cuestión del sistema establecido, la reivindicación de las tradiciones filosóficas no socráticas, la oposición al monopolio racionalista de las formas de conocimiento, el uso de drogas psicodélicas, la afirmación de la vida, del gozo y de la sexualidad, etc. Y añade que los principales autores que inspiraron el Mayo del 68 fueron, además de las tres emes, es decir, Marx, Mao y Marcuse —referencias emblemáticas para las movilizaciones de Mayo de 1968— Nietzsche, Hermann Hesse y Dostoievsky. Según el ensayista español, la obra de estos autores se lee porque plantea una cuestión de fondo: la necesidad de una nueva ética, es decir,

“una ética personalista que permita al hombre los grados de libertad moral proporcionados a las posibilidades vitales que le abre la tecnología, y a la desmitificación mental causada por la ciencia. La vieja moral judeocristiana es demasiado estrecha para el hombre contemporáneo, al cual constriñe con un excedente de represión que ya no puede justificar”⁹.

⁸ Racionero, Luis, *El progreso decadente. Repaso al siglo XX*, Madrid, Espasa, 2000, pág. 100.

⁹ Racionero, Luis, *Filosofías del underground*, Barcelona, Anagrama, 1977, pág. 52.

Efectivamente, a partir de la segunda mitad del siglo XX empieza a florecer en el campo del pensamiento un interés muy marcado por la ética. Mientras que la metafísica asiste a su crepúsculo, el pensamiento ético y político adquiere un papel preponderante en el discurso filosófico. Este interés por la ética se irá acentuando hasta llegar a su culminación a principios de los años ochenta. El desarrollo de la obra de Savater, así como la del resto de filósofos jóvenes, hay que situarlo dentro de este contexto.

Los “Filósofos jóvenes” participaron en algunos trabajos de colaboración, como el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*¹⁰, dirigido por Miguel Angel Quintanilla o la obra *En favor de Nietzsche*, además de en reuniones anuales como “El Congreso de jóvenes filósofos”¹¹ Entre los representantes de esta generación podemos citar además de a Savater a Victoria Camps, Esperanza Guisán, Adela Cortina, Pedro Ribas, Diego Núñez, Eugenio Trias, Rubert de Ventós, Javier Muguerza, Miguel Ángel Quintanilla, etc, entre otros muchos.

Como ha señalado Gerardo Bolado los precursores de estos pensadores se encontrarían, seguramente, en una generación anterior, la del “Grupo de autores de postguerra”, nacidos hacia el año 1925. Pues es en esos años, de un gran aislamiento cultural, cuando empieza a germinar la semilla del disconformismo en autores como Agustín García Calvo, Sacristán, Valverde, Tierno Galván, Ferrater Mora, Carlos París o Aranguren, entre otros.

¹⁰ Este diccionario es la primera obra colectiva de la nueva filosofía española y en ella colaboraron, entre otros muchos, los siguientes autores: Luis Javier Álvarez, Mariano Álvarez Gómez, Celia Amorós Puente, José Claudio Aranzadi Martínez, Fermín Bouza Álvarez, Valeriano Bozal Fernández, Alfredo Deaño, Carlos Díaz, Santiago González Noriega, José Hierro Sánchez –Pescador, Francisco J. Laporta, José María Laso Prieto, Manuel Maceiras, Javier Muguerza, Jacobo Muñoz, Andrés Ortiz, Pilar Palop, Pedro Ribas, Javier Sádaba, Fernando Savater, Eugenio Trias, Luis V. Vega Reñón.

¹¹ Estos congresos, que se vienen celebrando desde el año 1963 se llamaron, en un principio, “Convivencias de filósofos jóvenes”, a partir de 1973 “Congreso de filósofos jóvenes” y desde 2009 “Congresos de filosofía joven”. La información más completa que existe actualmente sobre estos congresos la podemos encontrar en la página web <http://www.filosofia.org/mon/cfj/index.htm>

A los “Filósofos jóvenes” se les ha dividido a su vez en tres grupos diferenciados: los analíticos, los dialécticos y los neonietzscheanos. Dentro de los neonietzscheanos hubo también dos facciones: la llamada filosofía lúdica o carnavalesca, encabezada por Eugenio Trías y la nihilista, encabezada por Fernando Savater.

El filósofo vasco explica en *Idea de Nietzsche* lo que significaba ser nietzscheano:

“Ser nietzscheano era preocuparse por las trampas del lenguaje, como Wittgenstein y demás analíticos, pero con una exaltación poética demoledora que la escuela de Oxford desconocía; ser nietzscheano era por supuesto ser antifranquista y antiautoritario, anticlerical, irreverente e insumiso como cualquier materialista dialéctico consecuente, pero con un suplemento inequívocamente jugoso de cuerpo emancipado y alegría individual trágicamente vitalista que la disciplina marxista o maoísta estaba muy lejos de aprobar”¹².

A pesar de todo Savater, en su juventud, fue muy reacio a las clasificaciones, si bien con los años ha llegado a asumir¹³ su pertenencia a este grupo. Como señala en *Escritos politeístas*, por aquel entonces, no se siente afín a ningún grupo:

“La tendencia a unificar bajo la misma rúbrica a personalidades radicalmente distintas, sin más conexión que publicar sus libros en el mismo año, en el mismo país, editorial y situación extra-académica, funciona a pleno rendimiento en los primeros setenta. Es notable el invento de los <<nietzscheanos>>, caro a Abellán, grupo que encuadraba lo mismo a Trías que a Rubert de Ventós, a Aranguren que a García Calvo o a mí, a Castilla del Pino y a Gustavo Bueno”¹⁴.

El neonietzscheanismo español tuvo su punto de partida en un seminario sobre Nietzsche que organizó la Universidad Autónoma de Madrid en el curso 1971-1972, en

¹² Savater, Fernando, *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2003, pág. 151.

¹³ En su obra *Idea de Nietzsche* (1995) incluye un ensayo titulado “Cuando eramos nietzscheanos” que también publicará en el año 2000 en *Revista de Occidente*.

¹⁴ Savater, Fernando, *Escritos politeístas*, Madrid, Editora Nacional, pág. 155.

el que participaron, entre otros, Savater, González Noriega, Eugenio Trias, Javier Echeverría, Pablo Fernández Flórez y Ángel González. De este seminario nació la obra editada por Taurus *En favor de Nietzsche*¹⁵. Hay que señalar que los neonietzscheanos fueron un grupo bastante incomprendido entre sus contemporáneos, aunque Elías Díaz les reconoce cierto valor como grupo que cumple una función crítica y de enriquecimiento cultural, sin embargo, el propio Elías no deja de mostrar que

“sus limitaciones e insuficiencias desde el punto de vista de la ciencia y de la razón y, por tanto, también de “la vida”, personal y social, de la realidad en definitiva, me parecen asimismo indudables y muy necesarias de tenerse en cuenta”¹⁶.

El profesor Abellán, por su parte, les vincula a la postura reactiva que generó la situación política de la época, y les ve ciertas semejanzas con los noventayochistas, sin embargo señala:

“En definitiva, se trata de un pensamiento radicalmente iconoclasta que busca la destrucción de todos los valores y de todas las normas, cayendo en un sofismo, que se propugna pragmáticamente”¹⁷.

En cualquier caso, es evidente que no se ha valorado lo suficiente la aportación del pensamiento nietzscheano como grupo que, en un ambiente ideológico y cultural asfixiante, aportaba una crítica saludable a la sociedad española. El mismo Abellán lo reconoce, a pesar de sus críticas:

¹⁵ El texto de Savater llevaba como título “Cincuenta palabras de Federico Nietzsche”.

¹⁶ Díaz, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 163.

¹⁷ Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, pág. 279.

“En diversas ocasiones he señalado el interés que puede tener este movimiento: la sugestión de ciertas ideas, la depuración saludable a que se someten ciertos susodichos valores y la hipocresía con que se defienden, la crítica contra la sociedad establecida y sus pautas de conducta...”¹⁸.

Y más adelante lo subraya con más énfasis:

“Mi opinión personal sobre este movimiento es que prolongó la línea de libertad crítica, reclamada por la generación anterior de 1956, llevándola a un extremo de radicalización absoluta muy difícil de defender en la práctica. Esta postura fue, sin embargo importante desde el punto de vista sociopolítico, pues realizó una función de exasperación iconoclasta frente a la dictadura franquista, que se prolongaba inmisericorde en el tiempo contra toda previsión y contra toda esperanza”¹⁹.

Por otra parte, los analíticos no despertaron un excesivo rechazo aunque, en opinión de Savater, éstos representaban una versión más actualizada de academicismo castrante —similar a la escolástica— pues sus pretensiones de saber absoluto no dejaban hueco ni para la subjetividad ni para la verdadera labor filosófica, basada, según el filósofo vasco, en el pensamiento crítico y negativo. Lo explica de la siguiente manera:

“La asfixiante monotonía de la filosofía española, prisionera de un academicismo escolástico y estéril, se ha coloreado un tanto, aunque esté lejísimos de alcanzar el nivel de ágil pluralidad intelectual vigente en otros países europeos, en los que pesan menos restricciones en lo mental y en lo político que en éste. Quizá el mayor peligro que acecha a este relativo renacimiento sea el de acabar instaurando un nuevo academicismo, más acorde con la vieja pneumatología a las exigencias del estado tecnócrata y desarrollista de hoy”²⁰.

A Fernando Savater se le empieza a situar dentro del grupo de los neonietzscheanos a partir de la publicación de sus dos primeras obras, *Nihilismo* y

¹⁸ *Ibidem*, pág. 281.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 282.

²⁰ Savater, Fernando, “La filosofía analítica en España” en *Triunfo* (8/12/73)

acción (1970) y *La filosofía tachada* (1972) aunque, como él mismo reconoce, en esos tiempos había leído muy poco a Nietzsche pues su contacto con el pensamiento del autor alemán lo inició a partir de sus principales comentaristas: Clement Rosset, Klosowski, Deleuze, Bataille, Foucault, etc. Estos autores fueron tan imprescindibles en la formación juvenil del pensador vasco como en la de otros tantos autores españoles de esa época —pensemos, por ejemplo, en Eugenio Trías—. Será, precisamente, la denominación de nietzscheano, como nuestro autor ha confesado en alguna ocasión, la que le impulsará a estudiar en profundidad la obra del pensador de Sils-Maria. Sin embargo, Savater en sus primeros escritos renegará continuamente de la denominación de nietzscheano al considerar que el pensamiento de Nietzsche debe entenderse como una experiencia filosófica pero nunca como una doctrina a la que haya que seguir con fidelidad.

CAPÍTULO TERCERO

LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO DE SAVATER

El pensamiento de Savater se caracteriza por una gran variedad de fuentes, que van desde el ámbito de la literatura — incluyendo la novela de aventuras— al de la filosofía. Todas ellas sin excluir autores de la tradición española e iberoamericana que comentaré al final del capítulo. Lo que caracteriza a estas fuentes, si hacemos caso de Héctor Subirats, es que “respiran heterodoxia y consiguen formar un ensayista rebelde, un francotirador contra los grandes sistemas”¹.

1. Fuentes literarias

La formación literaria de Savater es muy amplia, tal como él mismo ha confesado en varias ocasiones:

“Mi formación es más bien literaria, y en parte, mucho, menos de lo que me gustaría, clásica, y no tengo conocimientos científicos, de modo que me siento más seguro en el campo de la literatura y los estudios clásicos que en los otros”².

Nuestro autor es lo que se dice un lector omnívoro, o como él mismo nos dice, un lector “totalmente politeísta”: “La lista de mis gustos es amplísima y va desde los autores más elevados hasta los que se consideran más populares”³.

Como ya hemos señalado, Savater se decanta, casi siempre, por autores que rompen moldes y por aquellos que se atreven a cuestionar lo establecido. Pero, sin duda

¹ Héctor Subirats, *Fernando Savater*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, pág. 20.

² Savater, Fernando, *Ética y ciudadanía*, Barcelona, Montesinos, 2002, pág. 100.

³ Ávila, Remedios, *El intelectual y su memoria*, Granada, ed. Universidad de Granada, 2006, pág. 22.

alguna, la gran originalidad de nuestro autor, en cuanto a sus gustos literarios, estriba en su casi obsesiva afición –nada corriente dentro del gremio de los filósofos- por la literatura popular, es decir, por la llamada literatura juvenil :

“Tarzán fue para mí un personaje decisivo. Las novelas de Tarzán, las de Sherlock Colmes, las novelas de Wells, me influyeron mucho. Y también las de James Oliver Curwood: El rey de los osos, Kazán, El valor del capitán Plum...Y las de Zane Grey. No puedo olvidar a Dick Turpin. Dos tomazos que aún conservo y que eran de mi padre. En fin, todo Salgari, todo London, todo lo que sale en *La infancia recuperada*”⁴.

Por completar la lista de los favoritos de Savater en el campo de la ficción podemos nombrar a los más importantes: Anderson, Kenneth, Agatha Christie, Sir Arthur Conan Doyle, Richmal Crompton, Daniel Defoe, John Dickson Carr, Zane Grey, Jack London, Howard Phillips, Lovecraft, Karl May, Edgar Allan Poe, Emilio Salgari, Robert Louis Stevenson, John Ronald Reuel Tolkien, Julio Verne, George Herbert Wells.

De entre todos ellos Savater siente una especial inclinación por el escocés Robert L. Stevenson. A este escritor le dedica un espacio en *La infancia recuperada*, además de varios artículos y el libro *Poe y Stevenson: dos amores literarios*. Savater mostraba estar al día pues sobre Stevenson en los años 80 se produjo una recuperación tanto en España como en otros países. Fueron muchas las editoriales que publicaron sus obras, ya no solo las de temática juvenil, sino las novelas para adultos, hasta el momento muy difícil de encontrar, así como la obra poética y ensayos.

Esta recuperación de Stevenson levantó, por entonces, cierta polémica, pues el escritor escocés tuvo tantos defensores como detractores, que respondían a dos formas

⁴Barnatán, Marcos-Ricardo, *Fernando Savater contra el Todo*, o.c, pág. 19.

distintas de concebir la literatura. Los defensores eran los interesados en la literatura no psicológica, no experimental, es decir, los partidarios de la narración, mientras que los detractores apostaban únicamente por la novela-novela, calificando al propio Stevenson y a otros semejantes como “escritores menores”. Savater vino a figurar en España como uno de sus más fervientes defensores, al igual que lo eran Borges o Nabokov.

Nuestro autor, sin despreciar otro tipo de literatura más formal, siente especial atracción por los escritores que cuentan historias, en las que predominan la acción y las aventuras y Stevenson cultiva como nadie este género en el que no faltan la fuerza de los mitos, las reflexiones sobre el destino del hombre y la carga ética. Para Savater la principal característica de Stevenson es que es un autor con encanto, y aunque reconoce que ésta no es una categoría científica de crítica literaria, afirma que al hacer esta afirmación “cualquier verdadero lector sabe a lo que me refiero”. El encanto de un escritor, precisa, consiste en algo así como una simpatía literaria, que es capaz de despertar auténtica adicción y de la que adolecen, a su juicio, algunos grandes escritores de la talla de Galdós, Goethe, Gorki, Melville o Dostoievski, entre otros. Otro rasgo a destacar de la obra de Stevenson y que Savater sabrá explotar es su preocupación por la moral y por los problemas éticos.

Savater, en su juventud, también leyó con gran devoción a Papini, del que le fascinó su gusto por la paradoja y por la imaginación teológica. Declara también que le gustaban mucho los ensayos de Oscar Wilde y aunque nunca ha sido religioso le confiesa a su amigo M. Ricardo Barnatán que le encantan los pensadores religiosos más extremados y antimundanos como Lutero, León Bloy, León Chestov y Benjamín Fondane.

Por último, entre sus poetas favoritos podemos nombrar a Baudelaire, del que dice que es su amor poético permanente, también a Rubén Darío, Santos Chocano, René Char, Rimbaud, Valery, Eliot y Holderlin. Entre los españoles siente especial predilección por San Juan de la Cruz, Bueno, Cernuda, Aleixandre, Guillén y Jaime Gil de Biedma.

2. Fuentes filosóficas

Las fuentes filosóficas del pensamiento de Savater son también muy variadas. Seguidamente veremos los principales autores que le han influido en cada una de las tres etapas en que hemos dividido su trayectoria intelectual.

Etapas primera

En la primera etapa, que abarca desde 1970 a 1980, Savater se siente atraído por los autores más críticos e iconoclastas. Como ya hemos apuntado en su biografía, el primer libro de filosofía que cae en manos del joven Savater, *La sabiduría de Occidente*, es de Bertrand Russell, y así se habría iniciado en la afición por esta disciplina. Esto es algo que no llama particularmente la atención, teniendo en cuenta que fue uno de los filósofos más populares en los tiempos del Mayo francés, junto con Nietzsche, Schopenhauer, Marcuse y algunos más.

A Savater, del «viejo Bertie» le atrajo, principalmente, su obsesión por la felicidad, su «radicalismo desprejuiciado y sólido sentido común», además de su estilo humorístico y su toque antirreligioso. Russell se convirtió de este modo en el ídolo de

juventud de Savater, en lugar del Che Guevara o Mao Tse-Tung, que era lo habitual entre los jóvenes rebeldes de aquellos tiempos. Esto se debe, como él mismo declara, a una convicción que aún hoy mantiene incólume

“La de que es posible compaginar el racionalismo y la rebeldía, la de que las tiranías nunca son deseables por buenas que sean las intenciones que pretenden excusarlas, la de que tanto la firmeza en las actitudes como el escepticismo ante las verdades son muestras de salud mental, la de que es preciso hallar una alternativa política a la guerra y la de que los problemas mundiales no podrán jamás ser resueltos desde una perspectiva meramente nacional”⁵.

A pesar de todo, no podemos hablar de una influencia muy marcada de Russell en la obra del filósofo vasco, sino más bien de una gran admiración de Savater por este autor rebelde. Lo cuenta de este modo y con cierta gracia: “fue uno de los hombres más estupendos que han pisado la tierra este siglo”⁶. Y ya más en serio, al autor inglés, al que leyó más en su juventud que en su madurez, confiesa que le debe:

”Ánimo para comprometerme y prudencia para no afiliarme a checas ni vanguardias de esas tan adelantadas que acaban pasándose al enemigo”⁷.

También le debe una actitud profundamente crítica ante la religión y ante los “denostadores del cuerpo y sus placeres” y una forma de entener la intelectualidad en la que es fundamental el sentido del humor. Entre sus limitaciones Savater señala una que también es propia de la Ilustración: “la incapacidad de reconocer que el hombre está tan oprimido por el orden de la razón como por el oscurantismo”⁸.

El pensamiento provocador del marqués de Sade también dejará su impronta en la obra del joven Savater. En *Nihilismo y acción* le nombra varias veces como el

⁵ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Planeta, 1999, pág. 333.

⁶ Savater, Fernando, “La reflexión del viejo liberal”, *El País* (31/10/1976).

⁷ Savater, Fernando, *Autobiografía razonada*, o.c, pág. 198.

⁸ Savater, Fernando, “La reflexión del viejo liberal” en *El País* (31/10/1976).

paradigma de la filosofía provocadora y radical y por tanto no nos sorprende que en la etapa hipercrítica de su juventud se sienta atraído por sus ideas. Inspirador de Cioran y de Bataille, las ideas filosóficas de Sade son la amenaza de cualquier sistema fundado en el racionalismo. Sin embargo, en su segunda etapa, concretamente en *Invitación a la ética*, Savater lanzará duras críticas hacia el marqués a quien acusará de rechazar el proyecto ético y de “culpabilizar la voluntad de los hombres y pervertir lo que nuestro querer auténticamente quiere”⁹.

Por lo que se refiere a la Escuela de Francfort hay que destacar la gran influencia de este grupo de filosofía en los primeros escritos de Savater. De entre sus componentes sintió especial interés por Erich Fromm, Marcuse, Horkheimer y sobre todo Adorno. De este último nuestro autor valora su enfrentamiento, desde la izquierda, a la concepción científicista de la verdad y al pensamiento positivista.

Por otro lado, Savater ha sido y es un gran admirador de la filosofía francesa más reciente. A Georges Bataille lo tradujo él mismo y le debe su concepción sobre lo sagrado. Bataille se puso de moda entre los estudiantes franceses durante el Mayo del 68 y está considerado, junto con Cioran, como uno de los paradigmas del nihilismo francés. De Clement Rosset Savater opina que es uno de los pensadores más originales y sugestivos de los últimos tiempos y de él hereda su concepción del azar y su visión trágica de la realidad. Entre los filósofos franceses Savater también lee a Michel Foucault, Giles Deleuze y Pierre Klossowsky, entre otros.

En su etapa hipercrítica a nuestro autor también le interesan los autores anarquistas como Pierre Clastres. Del antropólogo francés hereda su crítica al marxismo y su sentido antiestatal que plasma en *El panfleto contra el Todo*. Otro de los autores

⁹ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1986, pág. 156.

anarquistas que lee Savater es a Bakunin de quien dice que no fue un científico ni un filósofo sino un dinamitero espiritual. De su talante destaca su espíritu lúdico, pues señala que tuvo un concepto jubiloso de la subversión y que “se divirtió prodigiosamente con el asunto de la revolución”¹⁰.

Hay tres autores por los que el joven Savater sintió una especial predilección en los inicios de su trayectoria intelectual: Agustín García Calvo, Nietzsche, y Cioran. Los tres son representantes del pensamiento crítico y negativo, y logran, con sus planteamientos, poner en cuestión los pilares más estables de la sociedad. De ahí que el pensador vasco se sienta atraído por ellos en su juventud, cuando sostiene que la filosofía es una tarea eminentemente negativa.

Agustín García Calvo marcó de forma decisiva los años de juventud de Savater

“Pero la figura esencial que marcó mi trayectoria y la de algunos de los mejores de mi generación durante esos años fue Agustín García Calvo, un catedrático expulsado de la universidad junto con José Luis Aranguren, Enrique Tierno Galván y otros profesores, tras encabezar una gran manifestación contra el régimen en la principal avenida universitaria. García Calvo es filósofo (a él se deben las mejores ediciones de Heráclito y otros autores clásicos en castellano, con comentarios originales y agudísimos), pero también poeta, dramaturgo y, ante todo, un pensador capaz de la más sugestiva comunicación oral, semejante a la de los antiguos maestros errantes de la Jonia. Quien no le ha oído en uno de sus mejores días, nada sabrá por mucho que le lea de su asombrosa capacidad de embrujo intelectual”¹¹.

Este autor pertenece a la generación del 56, a la que el profesor Abellán le ha otorgado el valor de haber iniciado la recuperación de la democracia. Savater le conoce en su primer año de especialidad, cuando empieza a asistir a las clases de «griego filosófico» que este catedrático sancionado daba en una academia que había abierto en la calle del Desengaño. Allí se estudiaba a Heráclito, Parménides, Lucrecio y a algún

¹⁰Savater, Fernando, *Para la anarquía*, Barcelona, Tusquets, 1977, pág. 121.

¹¹Savater, Fernando, *A decir verdad*, Madrid, F.C.E., 1987, pág. 19.

sofista. Fue gracias a García Calvo que nuestro autor descubrió que la filosofía no es cuestión de grandes textos sino de grandes maestros y además, fue quien le animó a que continuara progresando en el estudio de la filosofía:

“Conocer a un filósofo de verdad, como Agustín, y aunque a él no le guste el nombre, fue decisivo para mí. Me animó infinitamente en el camino de la filosofía. La pasión teórica, la pasión crítica, la pasión negativa, me vino fundamentalmente de Agustín”¹².

Este pensador, que tiene a sus espaldas una considerable y poco estudiada obra, estaba cercano a los grupos ácratas y marginales de aquellos tiempos, por los que Savater sentía inclinación en su juventud. Según nuestro autor, a García Calvo no cabe incluirle en la pedagogía triunfante, pues sus enseñanzas no son las doctrinas positivas sino más bien el difícil arte de desaprender. También el gremio de los filósofos le es reacio, si bien podría ser incluido entre los sofistas “pero en calidad de un extraño sofista desinteresado”¹³ o “sui generis” pues sus enseñanzas están encaminadas a mostrar aquello que hace fracasar en la vida pública. En definitiva, la intención de este zamorano no es hacer teorías, sino criticar todo aquello que lo merece y llevar la contradicción que ocultan las cosas hasta su máximo exponente para mantener continuamente atentos a los lectores. Pero, sin duda, su gran aportación al pensamiento es el discurso contra el lenguaje. Para conseguirlo, García Calvo pone en cuestión la relación entre el lenguaje y el mundo, sosteniendo que el texto del mundo se confunde con el mundo en el que vivimos ordenados y que esta relación no es algo tan transparente como nos quieren hacer creer.

Savater, en su juventud, se queda prendado frente a alguien a quien considera tan lúcido que es capaz de atacar lo inatacable: “Ningún lazo se presenta tan inatacable

¹²Barnatán, M.R, *Fernando Savater contra el Todo*, o.c, pág. 31

¹³ *Ibidem*.

como el que liga el lenguaje con aquello de lo que el lenguaje habla”¹⁴. Sin embargo llama la atención que el filósofo vasco no haya dedicado a Agustín García Calvo ningún estudio, tan sólo algunos artículos. Ello no debilita su propia valoración pues siempre se considera discípulo suyo al menos hasta finales de los años 80, época en que se produce un distanciamiento entre ambos.

Hacia comienzos de los setenta se produce en España una nueva recepción de Nietzsche. Prueba de ello son las conferencias que organiza el “Instituto Alemán” en torno a la figura del filósofo de Sils-María y también el que editoriales como Alianza se decidieran a lanzar al mercado buenas ediciones de las obras principales del autor alemán, como la de Andrés-Sánchez Pascual. Esta moda Nietzsche, llegada de Europa, no era algo novedoso, según apuntaba Fernando Savater en un artículo publicado en *Triunfo* en 1972. En el citado artículo señala que autores como Eugen Fink o Kart Löwitz ya venían estudiando el pensamiento del filósofo alemán desde hacía casi medio siglo. En cualquier caso, el fenómeno Nietzsche volvía a calar hondo dentro de nuestras fronteras, posiblemente a consecuencia de una intensa voluntad de apertura y a una imperiosa necesidad de combatir la asfixia cultural a la que nos había llevado el franquismo. Unas palabras de Eugenio Trías dan cuenta de esta situación:

“El hecho es que a finales de los años 60 se produjo, en la generación en la que yo me inscribo (una generación caracterizada por haber nacido durante el franquismo, en cierto modo sin maestros, con un corte brusco respecto al momento cultural que significó la IIª República, etc.), una voluntad de apertura, un intento de buscar fuera los asideros culturales que aquí era imposible encontrar.”¹⁵

¹⁴ Savater, F, “Un zamorano contra el texto del mundo”, *Triunfo*, nº 553 (5/5/1973), págs.62-65.

¹⁵ Sarret, J, “Filosofía: una década anodina” en *El viejo topo*, Extra nº 8, marzo, 1980, pag. 69.

Sobre las características de esta nueva recepción de Nietzsche, el autor de *Lo bello y lo siniestro* declara:

“En esta nueva recepción de Nietzsche en España se ha destacado mucho lo que hay en él de afirmación de lo individual y de crítica a toda forma de estatalismo (el Estado como “el más frío de los monstruos fríos”). Las críticas de Nietzsche, la del cristianismo como “platonismo para el pueblo” o las que hace a las ideas roussonianas o socialistas y a todas las variantes de la idea igualitarista, entroncan con una serie de constantes ideológicas del individualismo ácrata español y han sido recogidas seguramente para marcar la importancia de lo diferencial frente a todo intento de homologación”¹⁶.

La huella de Nietzsche aparece con más intensidad en las obras de la primera y segunda etapa de la trayectoria intelectual de Savater pero, en general, la influencia del autor alemán en la obra savateriana será casi permanente. En 1972 nuestro autor participa en la obra colectiva *En favor de Nietzsche* junto a Eugenio Trías, G. Noriega y otros más. Esta obra está considerada el manifiesto del grupo de los neonietzscheanos. En 1977 escribe un librito titulado *Conocer Nietzsche y su obra* y en 1995 publica *Idea de Nietzsche*.

Para Savater, Nietzsche ha sido el pensador trágico que más ha influido en la posteridad. Es significativo que sustentara este juicio en la consideración de que la propuesta de Nietzsche fuera la opuesta a Schopenhauer que sostuvo, como después lo haría el propio Nietzsche, que el mundo está hecho de voluntad, el filósofo de Sils-María añadió que el mundo está hecho de “voluntad de poder” y denunció la culpabilización de la voluntad que había sostenido Schopenhauer.

Desde los inicios de su trayectoria intelectual, la influencia que ejerce Nietzsche en la obra de Savater es muy honda. Él mismo lo ha reconocido en múltiples ocasiones:

¹⁶ *Ibidem*.

“Después de todo es Nietzsche uno de los grandes pensadores que más he frecuentado”¹⁷. Savater, en su juventud, nunca dejó de disimular su fascinación por el filósofo alemán hasta considerarle como un autor imprescindible para mantener una buena salud intelectual, la vitamina que evita que caigamos en el sopor que producen las ideas vigentes. Su amigo Javier Muguerza lo resumiría con su habitual gracejo: “Como siempre, todo lo tuyo viene a parar siempre en Nietzsche”.

Frente a los que sostienen que Nietzsche es un anti-ilustrado, Savater asegura que el filósofo alemán entendió, mejor que nadie, el significado de la Ilustración. Es más, afirma que su pensamiento significa la culminación de la modernidad, con lo que ésta lleva consigo: la superación de un modo caduco de filosofar basado en la conservación del orden más que en la auténtica tarea filosófica:

“La importancia de Nietzsche para nosotros (...) es la de brindar el más alto ejemplo de lo que puede ser una existencia filosófica en la edad moderna (...). Una existencia filosófica es lo contrario de ser un profesor de filosofía; una existencia filosófica es lo contrario de una carrera de filosofía... (...) La auténtica existencia filosófica es la de quien juega y manda, la de quien determina los valores y destruye las viejas tablas que regían la colectividad; su tarea no es *parere*, sino *jubere*, no es obedecer a la necesidad, sino decidir qué es lo necesario”¹⁸.

Efectivamente, para Savater Nietzsche representa “una opción contra la cultura y la ciencia y, ciertamente, una opción contra el progreso”¹⁹, entendiendo por cultura, ciencia y progreso los trofeos de una racionalidad sesgada que ha creído alcanzar la cumbre de sus aspiraciones. Por otra parte, considera que Nietzsche es el auténtico paradigma del pensamiento negativo, en donde “se fragua modélicamente la crisis

¹⁷ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, o.c., pág 276.

¹⁸ Savater, Fernando, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977, pág. 13.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 9.

antihegeliana, es decir, antisistemática, antiestatal y, en suma, antimonoteísta”²⁰. Sostiene con rotundidad que su mayor mérito reside en haber sido capaz de pensar “fuera de la razón vigente”, atreviéndose a abrir “una inocultable fisura en la pétrea solidez del sistema”²¹. Pero, sobre todo, Savater admira a Nietzsche por las críticas que éste hace contra la hipocresía de los sentimientos morales, por su resentimiento hacia los proclamadores de la virtud y por descubrir que los valores que se tienen como los más elevados no son sino máscaras al servicio de los contravalores. De ahí que la ética savateriana encuentre su principal inspiración en el autor alemán, una ética que, como veremos a lo largo de este trabajo, persigue que el hombre llegue a ser el verdadero dueño de sí mismo, tarea que solo se podrá llevar a cabo liberándose de toda censura, de toda regla de moralidad universal, abandonándose al azar del momento y asumiendo la noción de diferencia desechada por la moral tradicional.

Escritos politeístas (1975) es una de las obras de nuestro autor de más clara influencia nietzschea. En ella Savater dedica dos capítulos al autor alemán: “Nietzsche en casa de Circe” y “Nietzsche: vida de un seductor”. El tema principal de esta obra es el monoteísmo y las nefastas consecuencias que el desarrollo de éste ha tenido para la humanidad, por ello Savater no duda en hacer suyo el sueño nietzscheano del retorno a la comunidad de los dioses olímpicos defendiendo la idea de una comunidad perfecta, de la desaparecida Edad de Oro, en la que los dioses dominaban el mundo. En ella los dioses eran verdaderamente felices y mostraban la irrelevancia del mérito de la virtud o de la reprobación del vicio. Sin embargo, el comienzo del monoteísmo supuso una caída, a partir de la cual nació la abstracción y, como consecuencia, el Estado. Para Savater el politeísmo que plantea Nietzsche significa enfrentarse a la razón monoteísta y

²⁰Quintanilla, Miguel Ángel, *Diccionario de filosofía contemporánea*, o.c, 1976, pág. 337.

²¹Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Madrid, Endymion, 1997, pág. 155.

castrante que llega a su punto culminante en Hegel. El politeísmo representa, en definitiva, la libertad, pues es la opción por la pluralidad y por una moralidad no represiva. En “Nietzsche en casa de Circe” Savater hace una clarificadora descripción de la fenomenología de la conciencia moral en el pensamiento del autor alemán. Según el filósofo vasco, Nietzsche supo ver que el juicio moral, fruto del resentimiento, nunca se aplica con objetividad a cada caso concreto, sino que se guía por “un baremo abstracto de valoración” que está instalado en algo trascendente al hombre mismo. Esta moral castrante e igualadora suprime la subjetividad y no permite al hombre que llegue a ser lo que es. Sin duda alguna, la ética savateriana tendrá aquí su punto de partida. La moral, para Savater, no puede ir contra el hombre sino a favor del hombre. La ética, por tanto, debe ser egoísta, debe buscar lo mejor para uno mismo que, en definitiva, implica lo mejor para los otros. Además, consideramos, después de haber leído prácticamente toda su producción, que esta postura ética ha sido mantenida por nuestro autor a lo largo de toda la trayectoria intelectual.

En resumen, este proyecto parte de la supresión de las morales anteriores, de “la abolición del hombre tal como es hoy” y consiste en la comunidad perfecta de los dioses olímpicos, una comunidad en la que se suprime la universalidad de la ley. Para que sea posible este proyecto, el hombre debe cumplir su única y verdadera obligación moral que es “llegar a ser lo que es”. Esta obligación “no le viene a éste de fuera, sino que nace del propio impulso ascendente de su fuerza y de su vida”²², y para ello se hace imprescindible la supresión del Estado, pues “donde acaba el Estado, termina el hombre y comienza el superhombre”²³.

²² Savater, Fernando, *Escritos Politeístas*, o. pág. 58.

²³ *Ibidem*, pág. 60.

El Nietzsche que subyace a *De los dioses y del mundo* (1975) es, sin duda, el más dinamitero. En esta breve obra, Savater pretende, como lo hiciera Nietzsche, desenmascarar algunas de las mentiras de su tiempo y denunciar un tipo de mentalidad que debe ser superada para que el pensamiento avance. La nueva mentalidad implica concebir el pensamiento como “la transgresión lúcida de los límites de lo útil y lo decente”²⁴ y consiste en admitir la razón, pero sin las limitaciones propias del racionalismo:

“Apostar realmente por la razón significa continuar la función crítica, es decir, agotar la contradicción, hasta donde pueda llegarse (...) Hay que llevar la razón hasta el límite de su compromiso delirante con la vida. Como decía el patafísico Julien Torma: “No es la luz lo que me atrae, sino la sombra lo que me empuja”²⁵.

Significa, en definitiva, entender la filosofía como una tarea fundamentalmente negativa. Savater reivindica de nuevo en esta obra la necesidad de volver al politeísmo, al mundo de lo sagrado, que ha sido profanado por el Dios único, causante, a su vez, del desarrollo de la razón abstracta, del Estado y de la ciencia. Este retorno a lo sagrado conlleva un retorno a la piedad que caracteriza a los dioses, en contraposición a la fe, que es lo que caracteriza al Dios único. La piedad, como dice nuestro autor es: “El fundamento de la comunidad respetuosa de los dioses, que poco a poco la abstracción va corroyendo”²⁶ y significa esperar, venerar y prometer. La fe, por otro lado “obliga a acatar lo que por excelencia hay, lo que está superlativamente y se agota en la cualidad abstracta de su estar: el Estado”.

²⁴ Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, Valencia, Fernando Torres, 1975, pág. 23.

²⁵ *Ibidem*, pág. 24.

²⁶ *Ibidem*, pág. 19.

En *El Panfleto contra el todo* (1978) Savater recupera al Nietzsche más antiestatalista. Ya en el prólogo destaca la honradez y el coraje de Nietzsche por ser el pensador más liberador y revolucionario, el único que verdaderamente ha ido en contra del Estado, en contra del Todo. Apoyándose en los argumentos del filósofo alemán, dirige una aguda crítica hacia las falacias ético-políticas en las que se apoya el Todo, es decir, el Estado. Y, por eso, y siguiendo este orden de cosas señala que la política maneja una serie de ideales que sirven para reforzar el papel del Todo en la sociedad. Estos ideales son, por ejemplo, la Justicia, el Bien común o la Igualdad. Savater también nos dice que una de las mayores aportaciones de Nietzsche ha sido la noción de resentimiento, una forma de venganza que se basa en la impotencia y en la debilidad y que está en la base de la ideología política moderna y en la moral tradicional.

En los años setenta casi nadie conocía en España a Cioran y tampoco eran muchos los que le conocían fuera de nuestro país. Seguramente ahí reside uno de los méritos de Savater, como primer receptor y traductor de Cioran en España; su admiración por él le llevará, ni más ni menos que a escribir su tesis doctoral sobre el pensamiento del autor rumano. Será precisamente de esta tesis de la que nazca uno de sus libros más celebrados: *Ensayo sobre Cioran* (1974).

A este rumano exiliado en París le conoce nuestro autor en su época juvenil, cuando, como decíamos, en España era un perfecto desconocido, y lo hizo gracias a un artículo escrito por Gabriel Marcel y publicado en el *Le Monde*²⁷, periódico al que Savater estaba suscrito. Más tarde, Savater y Cioran llegan a conocerse personalmente y surge entre ellos una profunda amistad que se irá manteniendo gracias a una prolífica correspondencia.

²⁷ Este periódico, en tiempos del franquismo, era la fuente principal de información literaria y política.

Para Savater, Cioran es uno de los mejores estilistas del ensayo en lengua francesa y señala que uno de sus mayores méritos consiste en que da una oportunidad a las nociones esenciales, que siempre han estado relegadas a un segundo plano. Estas nociones son Dios, la materia o el mal.

En la obra que Savater le dedica, da un repaso por los temas más importantes que conforman su pensamiento. Estos temas son la lucidez, el escepticismo, la revelación esencial, la historia, la política, el amor y la muerte. Veamos, pues, cuál es la interpretación savateriana de estos conceptos que, sin duda alguna, van a ejercer una gran influencia en los primeros escritos del autor vasco.

La lucidez es el punto de donde arranca toda la filosofía de Cioran. Consiste en un pensamiento que está libre de cualquier delirio o locura, que no se deja arrastrar por nada, y aparece siempre dentro de un intervalo entre dos accesos de embriaguez enfrentándose a la vida y al lenguaje. La primera característica de la lucidez es que es una especie de desgarramiento, “es la culminación del proceso de ruptura entre el espíritu y el mundo”²⁸. El lúcido queda así separado del resto de los hombres y en ese estado aprende las fisuras que existen en el mundo como, por ejemplo, la que hay entre la palabra y su significado. Otra de las características de la lucidez es que nos purga del hechizo en el que estamos metidos por culpa de la vigente explicación del mundo. De este modo el lúcido, cuando despierta de este hechizo, no lo hace a una realidad positiva, sino a los vacíos que agujerean el mundo. La lucidez, por tanto, es, por un lado clarividencia, pues proporciona una visión más penetrante del objeto; mientras que, por el otro, es desconfianza, pues hace vacilar la solidez de lo real y la certeza en la que se apoya la vida.

²⁸ Savater, Fernando, *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 33.

Si hay dos cosas incompatibles son la pedagogía y la lucidez porque, sostiene Savater y seguramente lo hace con razón, que la duda no se puede enseñar. De ahí que la lucidez choque con la pedagogía, pues ésta, como saber acumulativo que es, exige contenidos y enseña a tener metas. En este sentido, lo propio de la lucidez es el avanzar mutilando, el destruir contenidos y el no favorecer la acción, lo que significa una entrega al destino, al azar y a la indeterminación.

La lucidez tampoco tiene que ver con la ilustración, ni con las capacidades intelectuales, pero sí con la mística. La diferencia es que el místico no renuncia a la salvación mientras que el lúcido considera que la esperanza es un prejuicio. El equivalente lúcido al éxtasis místico es la fatiga del vacío, que consiste en la plenitud en la nada.

Como afirma Savater, ser lúcido no es lo mismo que ser escéptico. La lucidez es más bien una especie de ejercicio preparatorio para el escepticismo. El escéptico es aquel que no se deja dominar por los dogmas, que no tiene necesidad de creer ni vocación de aferrarse a algo o de elaborar teorías y doctrinas, pues la función de las creencias es la de apaciguar el espíritu para que éste no se entregue a su vacío originario. Por otra parte, la función de las doctrinas es preservar las deficiencias de nuestra imaginación y adormecer nuestra capacidad de remediarlas. De ahí que creencias y doctrinas sean dos cosas muy útiles porque nos dominan. Para debilitar este dominio, Savater nos recomienda hacer inventario de ellas y reconocer nuestros dogmas.

Frente a los que están dominados por los dogmas, es decir, frente a los fascinados, se encuentra el escéptico o desfascinado, precisamente aquel que aislado y rodeado de creyentes busca despojarse de sus creencias y hacer arbitraria a la fe. La

intención del desfascinado no es convencer a nadie, ni tampoco buscar un sistema sin fisuras para adherirse a él. De ahí que su situación sea la soledad y el desengaño y que no aspire a ser el representante de ningún grupo. Por otro lado, el escéptico tampoco tiene contenido doctrinal en el que creer pues su duda no es un dogma y su forma de pensar no se puede ni enseñar ni compartir sino que se contagia. Por todas estas consideraciones queda claro que para Savater la única actitud sincera que existe es la del escéptico, la del desengañado, la de quien no acepta las condiciones lenitivas de la civilización.

Tanto la lucidez como el desengaño tienen como consecuencia la *revelación esencial*. Este tipo de conocimiento tiene como principal característica que no se puede ejercer cuando uno quiere, como ocurre con el conocimiento racionalista, sino que le sobreviene a uno independientemente de su voluntad. En este sentido, la revelación esencial es una especie de desvelamiento. Gracias a ella despertamos del delirio de pretender fundamentar lo real y también del delirio pedagógico. Como nos explica Savater, este tipo de conocimiento nos revela el vacío de lo real, la inanidad del ser y el vacío de las palabras, lo cual nos provoca vértigo y una especie de éxtasis negativo. Y es gracias a la inanidad cómo el hombre se ve privado de la idea de naturaleza, que es una de las ideas más claras e infundadas que existen. Por eso, jugando con el pensamiento paradójico, la inanidad hace más tolerable al mundo, pues combate la idea de que detrás de las apariencias hay un orden y un designio en el universo. De ahí que la inanidad se encuentre unida a la noción anticausalista por excelencia, es decir, a la noción de azar. El azar es la negación del principio de razón suficiente, es aquello que nos revela el vacío de las causas, o lo que es lo mismo, que las causas no existen y que

sólo son “interpretaciones causales de las apariencias vacías”²⁹. En resumen, gracias a la revelación esencial desaparecen “las razones que dan un sentido a la vida”³⁰ por lo que ésta se hace insignificante y no existe, entonces, obligación de existir.

Otra de las obsesiones de Cioran es el tema de lo trascendente. El hombre está ávido de engaño y desea sustituir la ausencia de fines por una teología y el azar por el orden. En este sentido la idea de Dios es muy útil, pues nos suministra escapatorias para que este mundo no sea tan intolerable y su función más importante es la de servir de apoyo a toda creencia. Nuestro autor piensa, al igual que Cioran, que la idea del Dios único constituye un impedimento para liberarse de los dogmas. Así, el paganismo sería la concepción más equilibrada del mundo, un refugio para escépticos y tolerantes, pues en el paganismo se permite el azar y la contradicción.

Una idea muy importante del pensamiento de Ciorán que tendrá influencia fuerte en nuestro autor será la de considerar que la historia es indefendible. Inmediatamente esto remite a los dos problemas principales que plantea la historia: el tiempo y las acciones. El primero supone plantearse que el hombre entra, justamente, en el tiempo cuando es expulsado del Paraíso al cometer el pecado, su primer acto, dejando así el hastío de la dicha. El segundo lleva a Savater a defender que la pereza no es un vicio y que si hubiéramos seguido en ella seríamos eternos, pues las acciones nos alejan cada vez más del Paraíso y aumentan la convicción de que hay un orden en el ámbito de los hechos. El progreso y el futuro son, pues, dos ideas profundamente ligadas a la historia y provienen del hecho de que el hombre no quiere admitir que la vida no da para más y que lo único que puede esperarse es la muerte. De este modo el hombre imagina el progreso, lo que no deja de ser una superstición, una forma de imaginar el futuro.

²⁹ *Ibidem*, pág. 64.

³⁰ *Ibidem*, pág. 65.

El tema de la historia va ligado también al compromiso político. Para el lúcido la política pertenece al ámbito de la fiebre y del delirio pues considera que no hay proyecto político alguno capaz de salvar a la humanidad. Savater señala que esta teoría, denominada «conformismo desesperado», no nos debe hacer pensar que el lúcido sea un reaccionario por desentenderse del progreso histórico y de la opresión de los humildes, pues la emancipación de la acción no es una entrega al inmovilismo sino a la acción sin ilusión. Savater concluye que del pensamiento político de Cioran sólo puede desprenderse una lección negativa y le califica, al igual que a Nietzsche, de “dinamitero del espíritu”.

El deseo es aquello que garantiza la permanencia en el error y lo que asegura que nuestras creencias perduren. Del deseo es de donde nace nuestra ansiedad, que es lo contrario de la serenidad, que sería la ausencia total de deseos. Esta serenidad es algo inalcanzable porque de lo que se trata en la vida es de desear. Savater apunta que la clave para superar el deseo está en hacerlo por el camino del exceso.

El amor está unido irremediabilmente al deseo, pues es el deseo por excelencia. Como explica Savater, el amor, en la propuesta de Cioran, no es más que un espejismo y un buen entretenimiento que nos ayuda a soportar mejor el hastío de los días.

Según señala nuestro autor, los puntos más dignos del pensamiento de Cioran para ser tenidos en consideración son la muerte y del suicidio. El suicida no dejaría de ser un optimista, pues se suicida el que tiene verdaderas razones para vivir. De modo que el único suicido justificado es el «suicidio sin causa», el suicidio que surge de la nada, el «suicidio puro”. Este tipo de suicidio es el que lleva a cabo el lúcido, que al no encontrar razones para vivir, tampoco las tiene para quitarse la vida. De manera

paradójica, pues, el lúcido admitiría dos cosas a la vez: por un lado la inevitabilidad del suicidio y por otro su imposibilidad.

Después de lo que acabamos de leer nos puede resultar incomprendible que un pensador como Cioran, cuyo discurso parece incitarnos a la depresión, se encuentre entre los favoritos de un autor como Savater que, si por algo se caracteriza, es por su entusiasmo vital. El filósofo vasco ha reconocido en múltiples ocasiones la dureza de los planteamientos de Cioran, incluso ha declarado, en alguna entrevista, que él mismo, es decir, el propio Fernando Savater, constituye un buen antídoto frente al pensamiento del filósofo rumano. Sin embargo, y sin dejar el ámbito de la paradoja, Cioran resulta para Savater un autor imprescindible pues como nos asegura: “Quizá sea insano alimentarse solo de él, pero no hay remedio mejor para purgarnos de tantos otros”³¹.

Segunda etapa

En su segunda etapa intelectual, que abarca de 1981 a 1987, Savater se inclina, en general, por pensadores más moderados en sus planteamientos. A pesar de todo, Nietzsche seguirá siendo el principal inspirador de su pensamiento. Así, por ejemplo, la ética savateriana hereda del pensador alemán su fundamento trágico y la desculpabilización de la voluntad. Esto se verá claramente reflejado en *La tarea del héroe* y en *Invitación a la ética*. También se puede afirmar que el héroe savateriano tiene ciertas concomitancias con el superhombre nietzscheano.

A partir de los años 80, vuelve su interés hacia Aristóteles cuya obra vemos citada en múltiples ocasiones. Del filósofo griego hereda la valoración de la virtud

³¹ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Planeta, 1999, pág. 65.

como algo que se aprende con el ejemplo y, en cierta medida, se puede decir que el héroe de Savater está inspirado el *spoudaiós* aristotélico.

Sin embargo, será Spinoza el principal protagonista de esta segunda etapa de la trayectoria intelectual savateriana. Y no duda en dejarnos testimonio de la gran admiración que siente hacia el filósofo judío pues

“Si no fue el mejor de los hombres, calificación que incurre en una vacua hipérbole, sin duda fue lo más parecido que históricamente se ha dado a ese ideal de hombre perfecto con que el tedio de los intelectuales suele a veces soñar”³².

No obstante, no le dedica una obra, tal como hace con Cioran o con Nietzsche, sino únicamente algunos artículos incluidos en *La piedad apasionada*, *El contenido de la felicidad*, o en el *Diccionario filosófico*. Es en su *Autobiografía* donde Savater explica que leyó por primera vez a Spinoza en la cárcel de Carabanchel y que desde entonces, además de seguir estando hoy día entre sus filósofos predilectos, ha sido y es el filósofo que más le ha convencido. Al respecto señala que si tuviera que llevarse un solo libro a una isla desierta se llevaría uno de Spinoza. Así pues, para nuestro autor, la obra de Spinoza constituye el mayor esfuerzo que se ha dado en la edad moderna por alcanzar la sabiduría a través de un sistema filosófico.

La herencia spinozista en la obra de Savater la podemos apreciar en primer lugar, en su ética, una ética inmanente y humanista que nada tiene que ver “con deberes, obligaciones, normas, recompensas, castigos, es decir, con la imposición de someterse a la autoridad”³³ y cuya única pretensión es determinar lo que más le conviene al hombre.

³² Savater, Fernando, *La piedad apasionada*, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 53.

³³ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, o.c, pág. 352.

En segundo lugar, el tan criticado inmanentismo spinoziano le parece a nuestro autor la postura más razonable que se puede sostener. Para el filósofo vasco no cabe pensar en un mundo más allá de éste en el que estamos ni, tampoco, que al hombre le falte nada. Hay lo que hay y por tanto no hay trascendencia, solo inmanencia.

En tercer lugar, la obsesión de Savater por combatir los dogmas y por luchar contra toda norma moral, social y religiosa, capaz de coartar la libertad humana, tiene también una raíz spinozista. Pero, Savater admira, por encima de todo, al pensador judío, por su elogio de la alegría. La alegría trágica es la actitud que adopta el que no se deja llevar por la desesperación que nos produce la muerte. Así pues, el vitalismo savateriano hundiría sus raíces no solo en Nietzsche, sino también en el filósofo judío.

Y aunque Savater discrepa de muchos de los postulados kantianos, debemos afirmar de lo explicado ya, que nuestro autor retoma de Kant su propuesta a favor de la autonomía individual y de la libertad.

El filósofo vasco leyó a los 16 años los tomos de *El mundo como voluntad y como representación* de Schopenhauer, a partir de una mención de Borges, quien señalaba que el pensador alemán había trazado el mapa verdadero del universo. Nuestro autor piensa de Schopenhauer que es “uno de los filósofos más auténticamente legibles de nuestra tradición” y que sus dos grandes aportaciones al pensamiento han sido, por un lado, el pesimismo “certificado de cordura de cualquier proyecto ético ilustradamente materialista”³⁴ y por otro el protagonismo de la voluntad. Serán estos dos aspectos del pensamiento de Schopenhauer los que han influido de forma más marcada en la ética de Savater.

³⁴ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988, pág. 250.

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*.

Finalmente, y por lo que corresponde a esta etapa, en la ética savateriana también se aprecia la influencia de algunos psicoanalistas tales como Freud, Alfred Adler, Otto Rank o Jung. A este último le dedica un espacio en *Apóstatas razonables* (1976). Y por lo que concierne a la influencia de Jung sobre Savater, ésta se aprecia con claridad en su idea del héroe.

Tercera etapa

La tercera etapa de la trayectoria intelectual savateriana abarca desde 1988 hasta nuestros días. Tanto Nietzsche como Spinoza siguen estando en la base de su pensamiento ético aunque el principal guía espiritual de esta etapa intelectual será Voltaire. El filósofo vasco siempre ha tenido mucha simpatía por este autor —de hecho tradujo sus *Cartas filosóficas* en 1976 y a partir de ahí ha ido haciendo prólogos y ediciones de muchas de sus obras— sin embargo, su influencia cobra mayor protagonismo a partir de los años 90. En 1993 le dedica *El jardín de las dudas*, una obra que trata del intercambio epistolar entre Voltaire y una dama francesa radicada en España y que está pensada para combatir el fanatismo religioso, político o étnico.

Para Savater, Voltaire destaca por ser el inventor de un nuevo tipo de hombre de letras: el intelectual moderno, “un oficio que toma algo del agitador político, bastante

del profeta y no poco del director espiritual”³⁵. Además de por su tarea como intelectual mediático, le valora por la concepción humorística del trabajo intelectual, y, sobre todo, por ser el inventor de conceptos como tolerancia, universalidad moral o derechos humanos.

Debemos mencionar, para terminar esta primera aproximación a las bases que han ido conformando su pensamiento, la huella del existencialismo francés, muy visible en el que consideramos humanismo de esta etapa actual. Así, por ejemplo, de Sartre hereda Savater su sobrevaloración de la libertad y la idea de que el hombre es el responsable de lo que es, ante su subjetividad y ante la de todos³⁶.

3. Savater y su relación con los autores de la tradición española

Se ha acusado a los autores de la conocida como generación de los “jóvenes filósofos” de haberse desentendido de la tradición española. En parte esta acusación es cierta pues, como acabamos de comprobar, en el caso concreto de Savater, las fuentes de las que bebe su pensamiento son predominantemente extranjeras. Sin embargo, cuando se acusa a esta generación de su desarraigo de la tradición española se olvida que en los años de la dictadura, en la Facultad de Filosofía se enseñaba principalmente filosofía escolástica y que lo mejor de nuestra tradición o se ocultaba o estaba en el exilio. Bien es cierto que los filósofos jóvenes podrían haber buscado la salida a la asfixia cultural de la España franquista en nuestra propia tradición, pero hay que pensar que la moda del sesenta y ocho marcó profundamente a esa generación, de ahí que

³⁵ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, o.c, pág. 434.

³⁶ Una vez concluida nuestra investigación nos llega la noticia de la tesis defendida por Thierry Capmartin en la Sorbona, París VIII, que no hemos podido aún manejar, sobre la recepción del pensamiento de Jean Paul Sartre en España. Seguramente ahí dedique una parte a la contribución de Savater en este punto. Lo habremos de comprobar más adelante.

consideremos plenamente comprensible el hecho de que la mayoría de ellos se acercara a los autores que esta revolución cultural recuperó, es decir, los que procedían de las tradiciones francesa, alemana e inglesa.

Aún así y en el caso concreto de Savater, a pesar de su afición a la filosofía europea no española, no permanece tan desarraigado del pensamiento español y latinoamericano como se cree. Así, podemos comprobar que cita con alguna continuidad a Unamuno, Machado, Ortega y María Zambrano.

Savater admira a Unamuno por el cultivo que éste hace del narcisismo, visible en su ansia de inmortalidad y en su afición por el conflicto polémico, lo que le lleva a nuestro autor a calificar al pensador salmantino de postmoderno. También valora mucho el apego que don Miguel tenía de sí mismo. De hecho, en *Ética como amor propio*, cita un párrafo de *El sentimiento trágico de la vida*, precisamente aquel donde el filósofo salmantino se defiende de las acusaciones de egocentrismo:

“Egoísmo, decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Esa que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario: <<!Ama a tu prójimo como a ti mismo!>>; y no se nos dijo: <<Ámate!>>. Y, sin embargo, no sabemos amarnos”(Del sentimiento trágico de la vida, cap. III)³⁷.

Llega a dedicarle el artículo titulado “Miguel de Unamuno: la ascensión eterna” en *Sin contemplaciones* (1993) que, más adelante, incluirá de nuevo en *El arte de ensayar* (2009). Y, en esta misma obra, incluye un breve comentario a *El sentimiento trágico de la vida*.

³⁷ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 51.

A Ortega le cita en muy contadas ocasiones, a pesar de lo cual puede decirse que existe un influjo del filósofo madrileño en el pensamiento de nuestro autor. De él hereda su afirmación vitalista, su concepción lúdica de la filosofía y la consigna pindárica: “llega a ser el que eres” que es uno de los principios básicos de su ética heroica.

En cambio Savater es un gran admirador de María Zambrano y, además, uno de los introductores en España de la discípula de Ortega. Parece ser que fue Cioran quien primero le habló a Savater de María Zambrano pues el filósofo rumano y la pensadora malagueña mantenían una cierta amistad. Será a partir de los años 80 cuando nuestro autor cite en varias ocasiones a María Zambrano. Así, por ejemplo, en *Invitación a la ética* se refiere varias veces a *El hombre y lo divino* y en *El contenido de la felicidad* hace referencia a *Los claros del bosque*, pero es en su *Diccionario Filosófico* donde nuestro autor citará más veces a la discípula de Ortega. En concreto, al desarrollar su concepción de la democracia, Savater tomará como referencia la obra de Zambrano *Persona y democracia*. También le dedicará dos artículos en *El País*, uno en 1981 titulado *Los Guernicas que no vuelven*, en la que define a la pensadora como “el más original y creador de los discípulos de Ortega”, y otro titulado “La última discípula de Ortega” publicado en 1991 a raíz de su muerte, donde reconoce la importancia del pensamiento de la filósofa de Vélez-Málaga. Savater también participa en una obra dedicada a Zambrano que se publicó en 1983 y que lleva como título *Papeles de Almagro, El pensamiento de María Zambrano*, que fue el resultado de un Seminario sobre el pensamiento de la filósofa malagueña celebrado en Almagro en 1983. La aportación de Savater llevaba como título “La voz de María Zambrano”. Además, en el número 8 de *Los Cuadernos del Norte*, Savater dedica a Zambrano un bello artículo

titulado “Angustia y secreto” sobre las relaciones entre la filosofía y la poesía en la reflexión zambraniana.

Debemos en esta relación incluir a Machado, un filósofo muy valorado por Savater, al que nombra varias veces en su primera etapa. Sobre *Juan de Mairena* señala que es uno de esos libros que le parecen básicos y que le han marcado mucho en el sentido de “la idea de un ensayo donde se podía hacer filosofía pero a la vez humor, literatura”³⁸.

Otro de los autores al que Savater admira profundamente es George Santayana, y, seguramente por ello, le dedica varios artículos, “Un pensador errante” en *Impertinencias y desafíos* (1981); “En torno a Santayana como novelista” en *Sobre vivir* (1983); “La discreción de Santayana”³⁹ en *Sin contemplaciones* (1993). También le dedica una entrada en su *Diccionario Filosófico*. Una de las cosas que más valora nuestro autor de Santayana, y en la que también le ha influido, es que en este autor coincide “el empeño novelesco” con la tarea filosófica.

No es normal que Savater escriba reseñas sobre filósofos españoles y mucho menos en su primera etapa. Una de las pocas excepciones que encontramos es una pequeña reseña sobre un libro de José Gaos⁴⁰, aparecida en *La filosofía como anhelo de la revolución* (1976), de la que extraemos este fragmento:

“Es difícil resumir en pocas líneas la increíble fecundidad de su labor intelectual en México, como estudioso del pensamiento en los países de habla hispana, teórico de la historia de las ideas y promotor de seminarios e investigaciones. La importancia de su labor creadora y cívica, que le hacen figura indispensable para la intelección del pensamiento de América Latina, se agiganta vista desde la perfecta insignificancia de la filosofía académica española de los últimos treinta y tantos años. Tal insignificancia se debe, en primordial medida, a que nuestra Universidad se

³⁸ Barnatán, M. Ricardo, *Fernando Savater contra el Todo*, o.c, pág. 65.

³⁹ Este artículo lo vuelve a incluir más tarde en *Libre mente* (1995).

⁴⁰ *Historia de nuestra idea del mundo*, F.C.E, 1974.

viera mutilada de hombres como Gaos, tanto como a las razones históricas causantes de esta mutilación”⁴¹.

De esta obra de Gaos Savater destaca la lúcida denuncia que el autor exiliado hace de “las pretensiones <<objetivantes>> de la filosofía”, un tema que a Savater le preocupa especialmente y que aparece en varias de sus obras del primer período. También destaca de Gaos su acertada visión de la enseñanza de la filosofía, que está igualmente en plena consonancia con lo que piensa nuestro autor. Así declara :

“En último término, advierte lo ilusorio de la fe en la transmisibilidad académica de la filosofía: el profesor de filosofía no puede aspirar a otra comunicación que la confesión personal que relata la experiencia de pensar”⁴².

4. Savater y su deuda con América latina

Desde los inicios de su trayectoria intelectual, nuestro autor tiene un estrecho contacto con Latinoamérica. De hecho lleva más de treinta años vinculado a América latina y muy en especial a México, país por el que siente un especial cariño por ser, además, el primero de los países latinos que conoció. No duda en sostener que ha sido en América donde se ha sentido más útil y más reconocido. Así, por ejemplo, libros como *Sin contemplaciones*, publicado en 1993, que en su día pasó desapercibido en España, en México fue uno de los libros más vendidos de ese año; eso sin dejar de recordar la enorme popularidad de que ha disfrutado en México su libro *Ética para Amador*, provocando la publicación de *Ética para Pancho* y *Ética para el bichorro* que son dos obras que intentan cuestionar desde el punto de vista cristiano el, según sus

⁴¹Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución*, o.c, pág. 150.

⁴²*Ibidem*, pág. 151.

autores, irreverente escrito savateriano. Por si fuera poco, no debemos dejar pasar que ha sido la obra del mexicano Javier Prado Galán, publicada asimismo en México, titulada *Fernando Savater, grandeza y miseria del vitalismo*, la primera que sea escrito sobre el pensamiento de Savater. El gran amigo mexicano de Savater, Héctor Subirats, también le dedica una obra titulada *Fernando Savater*, en la que se recogen las intervenciones de la Semana del Autor que tuvo lugar en el Centro Cultural del Instituto de Cooperación Iberoamericana de Buenos Aires, del 25 al 28 de noviembre de 1991. A esto hay que añadir que su primer doctorado *honoris causa* se lo concedieron en una universidad americana, la Simon Bolívar de Venezuela en 1998, por sus obras *Ética para Amador* y *Política para Amador*. Recordemos, finalmente, que la Universidad de Veracruz le concedió la máxima distinción académica por su defensa de la democracia al igual que la Universidad Nacional Autónoma de México por «sus contribuciones a la mejora del bienestar de la sociedad», reconociendo así su actividad científica y docente y su claro compromiso con la defensa de la libertad y los valores democráticos.

Por su parte, Savater, y en justa correspondencia, no ha dejado de confesar que las personas de su generación tienen una gran deuda con las editoriales latinoamericanas. Así lo ha dejado dicho:

“Es decir, en una época en que en España no se podía publicar más que una serie determinada de libros muy reducida, mis libros y los libros de la gente de mi generación y los que aprendimos lo poco que sabemos de antropología, de política, de filosofía, etc, son libros editados por Losada, por Sur, por Editorial Sudamericana, por el Fondo de Cultura Económica, por Joaquín Mortiz, etc. Estos son los libros en los que nos formamos todos nosotros y yo creo que esto es algo sumamente importante y que hay que recordar”⁴³.

⁴³ Subirats, Héctor, *Fernando Savater*, o.c, pág. 122

Por otro lado, nuestro autor reconoce que si algún mérito él mismo puede tener éste consiste en que desde hace más de un cuarto de siglo, en una época que no era corriente que los de su generación fueran a los países de la América Hispana — pues todos soñaban con la Sorbona, Bolonia, etc.— él iba asiduamente a los países de América. En este sentido sostiene que los españoles también somos hispanoamericanos, de ahí que nuestro lugar natural de coloquio sea la América Hispana. Como él mismo manifiesta, el encuentro con la América hispana ha sido crucial en su vida pues su obra es deudora de autores como Alfonso Reyes, Octavio Paz, Borges, Guillermo Cabrera Infante, Mario Vargas Llosa o Carlos Nino. De entre estos, nuestro autor siempre ha tenido especial predilección por Borges. Savater explica a su amigo Marcos Ricardo Barnatán que el primer ensayo que leyó, a los catorce años aproximadamente, fue *El retorno de los brujos* de Pauwels y Bergier y que fue en este ensayo donde descubrió a Borges, de quien aprendió que la filosofía es, ante todo, una rama de la literatura fantástica. La influencia de Borges en nuestro autor es muy importante, tal como él mismo declara en una ocasión

“En mí hay una influencia literaria muy grande, excesiva, yo creo, cuando comencé a escribir, que es la de Borges. De alguna forma, no diré que no hubiera escrito si no hubiera leído a Borges, pero, desde luego, fue Borges el que me despertó la picazón irrefrenable de la escritura. Todos mis primeros textos estaban escritos en borgiano de arriba abajo y siempre tuve una especie de obsesión por esa capacidad que tenía Borges para el ensayo literario poético, pero a la vez que nunca renunciaba al rigor reflexivo, un rigor irónico, un rigor que siempre está guiñándose un ojo a sí mismo e, incluso, guiñando un ojo cuando lo que está saliendo a flote es sadismo y es angustia”⁴⁴.

⁴⁴ Subirats, Héctor (ed.) *Fernando Savaterter*, o.c, pág. 123.

Su admiración hacia este autor le ha llevado a escribir dos ensayos: *Jorge Luis Borges* (2001) y *Borges: la ironía metafísica* (2008).

SEGUNDA PARTE:
ETAPAS DE SU EVOLUCIÓN FILOSÓFICA

CAPÍTULO PRIMERO

EL PERÍODO HIPERCRÍTICO (1970-1980)

1. El cuestionamiento de la filosofía oficial (1970-1975)

Además de la revolución cultural del 68, un hecho que marcó especialmente a la generación de los jóvenes filósofos, fue la represión cultural del franquismo que dejó convertida a la Universidad, como bien nos explica Pedro Ribas¹, en un lugar del que era mejor olvidarse. Así, por ejemplo, en las Facultades de Filosofía, sólo se enseñaba filosofía escolástica, que era la filosofía oficial del régimen. El siguiente testimonio de Savater da cuenta de esta situación:

“Cuando llegué a la universidad, encontré que lo único medianamente vivo y prometedor de ella era la efervescencia política de oposición al franquismo. Lo demás era adocenado, timorato, repetitivo y de pobrísima calidad intelectual. Los alumnos todavía tenían que solicitar dispensa al capellán para sacar de la biblioteca obras que se hallaban incluidas en el *Index Libri Prohibitorum*, tales como el peligrosísimo *Discurso del método* cartesiano o la nefasta *Ética* de Spinoza. La filosofía académica establecida era un pringoso e indigesto puré cuya base aún estaba constituida por la escolástica tomista, con excursiones por la *via modernorum* que en ocasiones llegaban hasta Nicolai Hartmann, pero sin mención que no fuese despectiva o condenatoria de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc.. Wittgenstein resultaba sospechoso, Heidegger era demasiado oscuro, Sastre y Simone de Beauvoir vivían amancebados y buscaban justificación metafísica para su pecado, la Escuela de Francfort –sencillamente- no existía. Los recién llegados, como es natural, buscábamos en todas las direcciones reprobadas o ignoradas, utilizando mayoritariamente ediciones clandestinas venidas de Iberoamérica o las de algunos arriesgados pioneros editoriales españoles”².

¹Ribas, Pedro, “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo” en *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, o.c.

² Savater, Fernando, *A decir verdad*, o.c, pág. 15.

Esta deprimente situación de la Universidad española provocó entre los jóvenes filósofos la necesidad de llevar a cabo una tarea de normalización de la tarea filosófica al margen de la actividad académica, que se caracterizó por el carácter negativo y crítico de sus planteamientos. Este cuestionamiento de la filosofía oficial, no dejaba de ser, en el fondo, una crítica al régimen franquista.

En el caso de Savater, su decepción ante la filosofía oficial se refleja claramente en las obras de los primeros años de esta etapa (1970-1976). Es el caso de *Nihilismo y acción*, *La filosofía tachada*, *Apología del sofista*, *Ensayo sobre Cioran*, *Escritos politeístas*, *De los dioses y del mundo* y *La filosofía como anhelo de la revolución*

Por una filosofía negativa

Savater empieza su periplo intelectual con *Nihilismo y acción*, una obra editada por Taurus en 1970, gracias al apoyo del editor Jesús Aguirre³. Este libro “apañado en quince días” a partir de planfletos de su época estudiantil y del primer ensayo que compuso con diecisiete o dieciocho años titulado “Ahab como ejemplo”, constituye,

³ Según leemos en *El País* Jesús Aguirre entró en la editorial Taurus entre 1967 y 1977 “primero como director de publicaciones religiosas, como responsable de los Cuadernos Taurus después, donde comienzan a publicarse importantes textos sobre música, influencia sin duda de Federico Sopeña, y a partir de 1970 como director de la editorial. Durante su etapa incorpora a buena parte de la nómina de la llamada Escuela Crítica de Francfort y añade al catálogo nombres como los de Cioran, Lledó, Gómez Pin, Savater, Benet o García Hortelano, entre otros. Crea también la colección Biblioteca Política, en la que se publicaron textos de Gil-Robles, Fernando de los Ríos, Gonzalo Anes, Ignacio Sotelo, Juan Luis Cebrián o Adela Cortina. El número 30 de dicha colección, publicado en 1976, señala Lago Carballo, tuvo por título Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición, con prólogo de Jesús Aguirre y textos de Laín, Tovar, Rosales, Serrano Suñer, Torrente Ballester, Juan Benet y Paulino Garagorri, entre otros” (Harguindey, Ángel S, “La editorial Taurus se dispone a celebrar sus 50 años de vida” *El País* (7/11/2004))

como su mismo autor ha declarado, su obra más apasionada, la única que de verdad ha deseado escribir y de la que guarda un entrañable recuerdo. En *Nihilismo y acción*⁴ Savater expone su doctrina del nihilismo⁵ y también lo hará en el resto de sus primeras obras, manteniendo esta postura negativa a lo largo de todo el período hipercrítico.

El pensamiento negativo o nihilismo es un discurso especulativo que está directamente vinculado con la recuperación de Nietzsche. Se trata, en realidad, de una posición filosófica insostenible, por lo que puede ser considerado más bien una postura retórica que filosófica. En el fondo, lo que trata de expresar, es un descontento cósmico y la desconfianza ante el uso instrumental de la razón. Y en definitiva, lo que persigue el nihilismo es la búsqueda de la situación original del hombre, es decir, tiene una especie de <<nostalgia por el Jardín perdido>>. Savater entiende por pensamiento negativo aquel

“atareado en dudar de la absoluta necesidad del texto establecido del mundo, en desacreditar las apologías de lo existente, en hallar fallos en el tejido e la realidad, en llevar las contradicciones de la llamada sabiduría hasta su punto más alto, en desprender lo que se consideraba mejor aprendido”⁶.

Como vemos, se trata de un pensamiento radical, destructivo y desesperado que más que establecer una teoría concreta busca luchar contra lo establecido. De ahí que también esté vinculado a posiciones políticas anarquistas. Como explica el propio Savater en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, el resurgimiento de Nietzsche, y la consiguiente recuperación del pensamiento negativo que tuvo lugar a principios de los años setenta del siglo XX, estaba directamente relacionado con el hastío hacia la

⁴Hay que precisar que el nihilismo savateriano no es, en modo alguno, inmovilista, de ahí que para el título del primero de sus libros elija la partícula *y* en vez de *o*, sino que busca una forma de cordura que no sea simple conformismo con lo vigente.

⁵ Como afirma el propio Savater “comencé diciendo <<no> (*A decir verdad*, pág. 20).

⁶Quintanilla, Miguel Ángel, *Diccionario de filosofía contemporánea*, o.c, pág. 334.

filosofía universitaria. Como añade, en la recuperación de los temas nietzscheanos tuvieron particular importancia varios autores. En primer lugar, el filósofo francés Georges Bataille que, a su vez, influyó de forma decisiva en Deleuze, Foucault y Klosowski, “los más lúcidos seguidores franceses de la traza nietzscheana”⁷; el escritor rumano Cioran⁸, del que ya hemos analizado la honda influencia que ejerció en el joven Savater; K. Feyerabend, quien escribió un ensayo contra el método y propugnó una teoría anarquista de la ciencia; Clement Rosset⁹, del que Savater hereda su filosofía del azar; el antropólogo Carlos Castaneda, autor del célebre libro *Las enseñanzas de Don Juan* cuyo texto “se inclina con benévola curiosidad sobre el caos supersticioso de una atrasada cultura irracionalista”¹⁰. Por último Savater se refiere también al americano Norman O. Brown y a su admirado maestro Agustín García Calvo.

Desde su primera obra, *Nihilismo y acción* (1970)¹¹, hasta que empieza su segunda etapa intelectual con *La tarea del héroe* (1981), Savater sostendrá que la filosofía es una tarea esencialmente negativa: “Me cuesta entender una filosofía que no sea esencialmente negativa y, desde luego, soy incapaz de practicar ninguna otra”¹². Como explica nuestro autor, el pensamiento nihilista no es algo nuevo, pues ha sido una constante en la historia de la filosofía. Su origen se encuentra en los albores de

⁷ Quintanilla, Miguel Ángel, *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, o.c, pág. 341.

⁸ Savater vincula a los planteamientos de Cioran el siguiente texto de Baltasar Gracián

“Todo cuanto hay se burla del miserable hombre: el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad le pasa, el mal le da prisa; el bien se le ausenta, los años huyen, los ontentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la prudición le deshace, el olvido le aniquila y el que ayer fue hombre hoy es polvo y mañana nada” (*El Criticón*) (Texto citado por Savater en *Diccionario de filosofía contemporánea*, o.c, pág. 341).

⁹ En 1974 se publica en España la obra de este autor titulada *La antinaturalidad* y en 1976 *Lógica de lo peor*.

¹⁰ Quintanilla, Miguel Ángel *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, o.c, pág. 343.

¹¹ Cuando escribe *Nihilismo y acción* Savater no había leído prácticamente a Nietzsche por lo que su nihilismo está inspirado en Cioran y en Sade.

¹² Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, o.c, pág. 25.

los tiempos, al inicio de la conciencia, cuando el hombre es expulsado del Paraíso y adquiere su verdadera condición, la de exilado. De este modo se puede decir que la filosofía ha ido desarrollando su labor a lo largo de la historia a base de negar lo vigente. Así, en la antigüedad, la filosofía se fue consolidando negando los mitos y los dioses, a la vez que iba desarrollando un conocimiento abstracto, que terminó primero en el Dios único y más tarde en la ciencia.

Para Savater una de las principales características del pensamiento negativo consiste en que no puede ser enseñado, pues lo que busca no es transmitir un conocimiento, sino arriesgarlo. Otra de sus características es la mala fama que ha tenido a lo largo de la historia, pues ha sido acusado de ser un pensamiento decadente e irracional. Sin embargo, como afirma Savater, lo que en realidad caracteriza a los nihilismos, no es su irracionalidad, sino su negación de la identidad Todo=Bien. Sin embargo, el racionalismo, al negarse a admitir la evidencia del mal, se caracteriza por incluir el mal, la muerte, el dolor y la sumisión al trabajo dentro de sus sistemas.

La negación de Dios es uno de los pilares fundamentales en los que se sostiene el nihilismo. Como explica nuestro autor, no todos los ateísmos son iguales y no todos tienen el mismo alcance. Algunos niegan a Dios, pero a costa de entregarse a otros dioses menores. En este sentido se puede decir que existen dos tipos de ateísmo. Por un lado el ateísmo de los que niegan la existencia de una fuerza sobrenatural. Esta negación conlleva el que se sustituya esta creencia por otra del mismo rango, como es el caso del progreso histórico o la ciencia. El mayor peligro de esta postura es la de convertirse en un dogmatismo equiparable al que afirma la existencia de Dios, por lo que no merece ser llamado ateísmo. Existe un segundo tipo de ateísmo que no niega la existencia de Dios, sino su derecho a existir. Ahora bien, como aclara Savater, ninguna de estas dos

posturas niega radicalmente a Dios, pues la primera lo sustituye por otro y la segunda niega su esencia y no su existencia. Siguiendo a Cioran nuestro autor señala que el ateísmo, en su acepción correcta, es una postura en la que el hombre no puede permanecer mucho tiempo, por lo que consiste más bien una posición de tipo teórico. Lo expresa con las siguientes palabras:

“aparece como una clara intuición en el alto horror de algunos insomnios pero solo dura un momento, pese al cual y sobre cuyo olvido edificamos el frágil andamiaje de nuestra vida cotidiana”¹³.

El motivo que conduce al hombre a adoptar este ateísmo teórico es “el contraste entre las ansias de infinito y nuestra infinitud”¹⁴. De modo que, para el nihilista, Dios no será nunca una esperanza, sino una amenaza. A pesar de esta condición imposible del ateísmo, Savater piensa que es una postura absolutamente necesaria pues su misión, entre otras, es la de velar por si aparecen otras formas laicas de Dios que pretendan sustituir a las vigentes.

Otra de las cuestiones fundamentales del nihilismo es el tema de la acción. Como afirma Savater, se puede decir que existen dos formas de rechazo al mundo o nihilismo. La primera es la que se repliega en la intimidad de la conciencia y se denomina doctrina de la no-acción. La segunda es la que opta por la transformación práctica del mundo y se denomina doctrina de la acción. Estas dos posturas presuponen por un lado la libertad del sujeto y por el otro la creencia en que Dios no es omnipotente, pues si lo fuera, el orden no tendría fisuras.

Para el filósofo vasco la acción, en principio, es una postura que no puede ser defendible por las consecuencias que se derivarían de ella: “Las acciones no pueden

¹³Savater, Fernando, *Nihilismo y acción*, o.c, pág. 46.

¹⁴*Ibidem*.

producir otra cosa que nuevas formas de mal”¹⁵. Esto se debe a que nuestras acciones no son nunca completas, pues siempre se necesitan nuevas acciones correctoras de la anterior y así sucesivamente, de modo que toda acción representa un fraude, pues nunca consigue apaciguarse del todo. Además, las consecuencias de nuestras acciones, nada tienen que ver con la intención inicial que nos movió a hacerlas, por lo que se puede afirmar que “nadie es dueño de sus propias obras”¹⁶. De ahí que, si evitamos la acción, evitamos colaborar con el mal reinante:

“querer arreglar el mundo y corregir la injusticia triunfante es la definitiva perpetuación de la injusticia y el más mínimo gesto pretendidamente justiciero consolida la corrupción que se extiende bajo la apariencia de la vida”¹⁷.

Este fracaso de la acción Savater lo interpreta como producto del declive de los ideales que en otro tiempo esperanzaron al hombre:

“Nuestra época ve la agonía, no siempre plácida, de las utopías revolucionarias de los dos últimos siglos, de Jefferson a Marx y Bakunin, mientras asiste al cumplimiento de todas las profecías pesimistas, de Swift a Orwell y Huxley”¹⁸.

Pero si la acción no es una postura defendible, la doctrina de la no-acción tampoco lo es. En primer lugar, como observa nuestro autor, esta doctrina ha recibido duras críticas tanto de parte de marxistas, que piensan que es una postura conservadora; del psicoanálisis, para el que representa una entrega patológica a la pulsión de la muerte, y del sentido común, para quien es un peligroso enemigo de la moral del trabajo y del provecho. En segundo lugar, Savater señala que en nuestra sociedad se concede

¹⁵*Ibidem*, pág. 63.

¹⁶*Ibidem*, pág. 64.

¹⁷*Ibidem*, pág. 66.

¹⁸*Ibidem*, pág. 67.

una gran importancia a ser algo: “Quien no ha llegado a algo, quien padece no ser nada ni nadie pierde su derecho a la benevolencia de la sociedad”¹⁹. Esta exigencia de ser algo nos obliga a renunciar al juego y a la inacción. Y en tercer lugar, librarnos del vicio de la acción tampoco es una tarea fácil, pues sólo se podría conseguir renunciando a los deseos. Y renunciar a los deseos no consiste únicamente en llegar a un dominio de la sensualidad, sino en renunciar al pensamiento, pues existe una gran vinculación entre el deseo y el pensamiento: “Nada más alejado de la apatía que pensar”²⁰. Por último, otro obstáculo para conseguir la inacción total es que el sabio, al renunciar a la acción, se convierte en puro objeto y esto es “lo que exige más fuerte voluntad del sujeto, por ser más contrario al espíritu (...) luego la abolición del sujeto exige la máxima fuerza de la subjetividad y la renuncia a querer es el acto supremo de volición”²¹. De esta forma cuando el sabio renuncia al deseo lo que hace es elegir la vía del mayor deseo, pues “la inmovilidad, por ser tensión máxima, es la mayor actividad posible”²² y así lo que hace es perpetuar aquello que pretendió erradicar.

Savater concluye que no es posible recuperar la situación original del Paraíso por medio de la ascesis individual porque “el mal continúa y la responsabilidad por el crimen se extiende de manera igual entre quienes lo cometen y quienes lo contemplan”²³. Por otra parte, la inacción tampoco es posible, porque el individuo no puede sustraerse al orden en el que está inmerso: “nadie puede ponerse privadamente al margen porque el reino de Dios no tiene márgenes”²⁴.

¹⁹*Ibidem*, pág. 69.

²⁰*Ibidem*, pág. 74.

²¹*Ibidem*, pág. 76.

²²*Ibidem*, pág. 77.

²³*Ibidem*.

²⁴*Ibidem*, pág. 78.

Como vemos, tanto la doctrina de la no-acción como la doctrina de la acción son un fracaso. Siguiendo el dictamen de Cioran Savater afirma que la única salida posible al problema de la acción es la de una desesperación activa y lúcida, que consiste en una finalidad sin fin y que es “el motor más profundo de la revolución nihilista”²⁵. Para Savater, los dos máximos representantes de esta lucidez negativa o desesperación activa son, por un lado Cioran y por el otro Ahab, el protagonista de Moby Dick²⁶. Como sabemos, esta novela es la historia de una venganza, la de un capitán de un ballenero al que un cachalote blanco le devora la pierna. Por este motivo fleta un barco y se dispone a recorrer el mundo entero con tal de enfrentarse al que le ha mutilado. Según el filósofo vasco Moby Dick refleja de forma magistral el significado de la desesperación activa:

“El hombre debe golpear tras la máscara, tras la palabra, tras la convención, tras la falacia primordial de la Naturaleza, para alcanzar ese algo hostil, razonante y destructor, que incuba su maldad más allá de lo aparente”²⁷.

En este sentido Ahab, su protagonista, inaugura la época contemporánea pues es el verdadero nihilista, el héroe trágico, para quien lo único bueno que existe es enfrentarse al horror. Este enfrentamiento es una labor infecunda al sentido común pues significa la elección de la locura y de la blasfemia. Para Ahab la única religión válida es el desafío, el ansia reivindicativa. La ballena simboliza lo establecido, lo que escapa a nuestro control.

Por el contrario, Ismael, el otro de los protagonistas, es un ser conformista, resignado, mediocre, un filósofo del sentido común, que ve la vida como un limitado equilibrio entre el bien y el mal. Su concepción de la felicidad es el contrapunto de la

²⁵ *Ibidem*, pág. 85.

²⁶ Savater escribió un ensayo sobre Moby Dick cuando tenía 17 años que incluirá en *Nihilismo y acción*.

²⁷ *Nihilismo y acción*, pág. 101.

concepción trágica de Ahab y consiste en que hay que reducirla con el tiempo a las pequeñas cosas que nos ofrece la vida. Desprovisto de la lucidez, está embriagado, preso del delirio y de la locura que no le dejan ver la realidad. Mientras que Ahab, libre de toda locura gracias a la lucidez, es capaz de vislumbrar todas las fisuras que existen en la vida, Ismael pretende tapar estas fisuras con su resignación al orden.

El azar es un requisito indispensable de la postura nihilista pues nos remite a la noción de absurdo y nos confirma la condición trágica de la realidad. Savater analiza este concepto, que hereda de Clement Rosset, en *La filosofía tachada* (1972). A la muerte, que es el rostro de la necesidad, la negación de la libertad, solo se la puede combatir desde la perspectiva del azar. Admitir el azar como fundamento de todo lo existente significa abolir toda culpabilidad y devolverle al mundo su inocencia perdida puesto que “el mundo de los fines es el reino de la culpabilidad”²⁸. En otro sentido, admitir el azar significa despertar del sueño teleológico, lo que no quiere decir el que no tengamos que reconocer ninguna finalidad, sino entender que existe una posibilidad infinita de nuevas finalidades.

En *La filosofía tachada* nuestro autor insiste en que «todo está tejido de azar», incluso la razón y sus leyes y subraya que es necesario que la razón se percate de lo azaroso de todo. Por azar entiende lo mismo que Clément Rosset, es decir, «la ausencia original de referenciales». Esto significa que llegado un punto, un hecho ya no puede ser referido a otro anterior que lo explique, de modo que el azar es como «el punto ciego de la razón», “el fondo ininterpretable que subyace todo conocimiento”²⁹.

Si el racionalismo piensa que la razón no tiene límites y que todo es cuestión de tiempo, el concepto de azar nos muestra los límites de lo pensable, el alcance y la

²⁸ VV.AA, *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, pág. 154.

²⁹Savater, F., *La filosofía tachada*, o.c, pág. 128.

naturaleza de la explicación causal. Esta última lo explica todo a partir de un hecho ya acaecido, por lo que su alcance es limitado. Nuestro “joven autor” pone en duda la legitimidad de la explicación causal, máximo exponente del pensamiento racional y, basándose en la teoría freudiana de los sueños, se pregunta si esta explicación no tendrá una función meramente utilitaria, al igual que «la elaboración secundaria», con su apariencia de inteligibilidad, hace que nuestros sueños pierdan su aspecto intranquilizador. De esta forma, la explicación causal nos evitaría la angustia que nos produciría el absurdo de un fondo ininterpretable y azaroso.

El azar, según el joven Savater, nos produce vértigo porque nos muestra, por un lado, que no hay justificaciones de nada, porque lo que es «es lo que es por nada»; y, por el otro, que estamos sumidos en el reino de la diferencia, en donde las particularidades se acentúan. De ahí que el azar sea lo más contrario al conocimiento sistemático y que constituya una purga para la razón, que de este modo, al devolverle la memoria de su fondo azaroso, se hace más fluida, quedando inutilizada como fundamento moral y como legitimadora de la Ley, aunque sin perder utilidad para la vida. Así, al asumir el azar, el hombre renuncia al refugio que representan las construcciones morales omniexplicativas para vivir libremente, olvidándose de las justificaciones de todo.

Naturalmente, ante el racionalismo imperante, una explicación del universo que antepone el azar a la necesidad corre el peligro de ser acusada de irracionalismo. Savater quiere poner en claro que su pensamiento no es irracional por más que algunos piensen lo contrario y señala que los que le acusan de irracional son officiantes de una razón mutilada y moralista. Ante esta acusación reivindica su forma de entender el ateísmo, la única, en su opinión, que merece llamarse así pues

“sólo la filosofía trágica del azar puede ser atea, o sea, sólo ella ha renunciado a justificar los hechos, a legitimarlos, y a redimir al mundo de ser lo que es”³⁰.

Y añade que el verdadero ateísmo es el que desecha la fe en la total inteligibilidad del mundo, cosa que, a su juicio, no hace el racionalismo científico que tanto se las da de huir de todo planteamiento irracional, pues éste también posee “razones irracionales que la razón ignora”³¹ como por ejemplo, el hecho mismo de creer o tener fe en la inteligibilidad del mundo, lo que no deja de ser algo completamente irracional.

El nihilismo conlleva también la negación de la historia entendida como necesidad. En “La revocación de la historia”³² Savater afirma que todos aceptamos la historia sin rechistar, de modo que es ella la que determina lo que pasa. Viene a sostener que la historia se ha independizado de su relación con las gestas que le dieron su origen, convirtiéndose así en una realidad aparte que se nos impone y que nos domina. Pero lo peor de todo, es que los hombres tienen la esperanza de llegar al reino de la libertad a través de la historia, sin embargo, a través de ella, sólo se puede alcanzar “la reproducción indefinida de la historia de la necesidad”³³. Es decir, la historia tiene un pacto con el dominio desde su mismo origen:

“La historia no es más que el reflejo narrativo del Estado; su meta es legitimar discursivamente su dominio”³⁴.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² Este era el título de la ponencia que presentó Savater en la XIII Convivencia de Filósofos Jóvenes celebrada en Cádiz en 1976 y que luego incluye en *La filosofía como anhelo de la revolución*.

³³ Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución*, o.c, pág. 63.

³⁴ *Ibidem.*

De ahí que en la historia no aparezcan las clases más que como sujetos pasivos o activos del dominio y de este modo la historia es la historia de los Estados, o mejor, la crónica de los crímenes del Estado. Esto significa el fin de las historias individuales, la superioridad de la historia frente al individuo. En este sentido Savater se pronuncia contra la idea hegeliana de la necesidad de la historia como “medicina terriblemente amarga pero que finalmente cura”³⁵, pues esto es aceptar que la muerte³⁶ es la maestra de la vida. En definitiva, para nuestro autor, la concepción histórica y progresista tiene una raíz teológica que se inicia con el cristianismo, y que más tarde es secularizada por los marxistas, quienes sustituyen revelación por ciencia. Así, frente a la concepción lineal del tiempo, que es la que utiliza la historia, Savater desde una perspectiva marcadamente nietzscheana, propone el eterno retorno³⁷ de los ciclos, es decir la recuperación del tiempo cíclico de los mitos³⁸, la cual nos acerca al no-tiempo, al ámbito de lo sagrado, así escribe:

“La virtud principal de esta concepción es que fomenta una radical desconfianza del tiempo, que se presenta en el peor de los casos como algo hostil y destructor —así por ejemplo en Aristóteles—, y en el mejor como algo irrelevante y con lo que para nada se debe contar. El eterno retorno de los ciclos tiene como efecto el quitar importancia al transcurso temporal, que en la concepción historicista obtiene una relevancia obsesiva: aunque no tuviera ningún otro mérito, con esto bastaría para sentir nostalgia de tal teoría”³⁹.

³⁵ *Ibidem*, pág. 65.

³⁶ Como aclara Savater, cuando habla de muerte no se refiere únicamente a la eliminación física de los individuos sino “al encierro en cárceles y manicomios, a la explotación en aras de la productividad y del engrandecimiento de la patria, a la instrumentalización de la espontaneidad rebelde en beneficio de la alienación burocrática, y en general a todo lo que aplasta las presentes posibilidades de alegría en nombre de una triste perfección futura” (*La filosofía como anhelo de la revolución*, pág. 67).

³⁷ Savater apunta que el intento más moderno de recuperar la teoría del tiempo cíclico es la de la *Ciencia Nueva* de Giambattista Vico en la que se encuentra una visión atiprogresista y revocatoria del tiempo lineal.

³⁸ Como señala Savater el tiempo cíclico aparece en el libro IV de la *Física* de Aristóteles y también en Hesíodo.

³⁹ Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución*, o.c, pág. 70.

El mito, como explica nuestro autor, es una forma de contar las cosas en la que nos liberamos del tiempo porque en él se conmemora una acción original de eficacia inmediata y se incita a repetirla. Mientras que el relato histórico “apuesta por las posibilidades liberadoras de la perpetuación del tiempo”⁴⁰.

En cualquier caso, la propuesta savateriana de recuperar el tiempo cíclico de los mitos no persigue una alternativa al pensamiento historicista pues la mentalidad lineal no puede cambiarse de un día para otro sino que pretende constatar la íntima relación entre el poder y su discurso, para suscitar la desconfianza por el dogma histórico. Es decir, para Savater la historia es absolutamente indefendible y “el pasado es tan injustificable como el presente o el futuro”⁴¹ y aceptar que la injusticia pasada nos llevará a la justicia futura es lo mismo que “reproducir por siempre la necesidad de la injusticia”⁴².

Por otra parte el nihilismo se propone, también, la recuperación de lo sagrado⁴³. Como es de suponer, lo sagrado⁴⁴, para Savater, no tiene que ver con lo trascendente ni con las religiones positivas, que son, en definitiva, las que han degradado este concepto. Lo sagrado significa lo opuesto al poder, es aquello que nos subyace y nos constituye, de donde brota la imaginación creadora y el lugar donde se funda la libertad. De ahí que nuestro autor afirme que no es posible ningún pensamiento serio acerca de la libertad sin hacer referencia al ámbito de lo sagrado.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 71.

⁴¹ *Ibidem*, pág. 73.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Es evidente –como también ha observado Avelino Revilla– que nuestro autor posee, desde el inicio de su trayectoria intelectual, una cierta obsesión por la cuestión religiosa. Esto se refleja, sobre todo, en los títulos de muchos de sus libros: *Escritos politeístas*, *De los dioses y del mundo*, *La piedad apasionada*, *Apóstatas razonables*, y uno más reciente, *La vida eterna*. Savater justifica esta práctica diciendo que en una época laica como la nuestra, utilizar términos religiosos resulta de lo más provocador, aunque dicha práctica “comporta un grave riesgo: el de “atraer a los curas”.

⁴⁴ En la concepción de Savater sobre lo sagrado se observa una clara influencia del filósofo francés Georges Bataille.

Para Savater, el monoteísmo significa la pérdida de lo sagrado, la profanación del mundo y la culminación del proceso de abstracción. En este sentido, cualquier apología del orden y de lo vigente, es decir, del Estado, resulta ser “profundamente impío para con lo sagrado”⁴⁵, de ahí que nuestro autor afirme que la auténtica revolución consista en la recuperación de lo sagrado.

Frente al monoteísmo Savater nos propone el politeísmo, una opción en la que tiene cabida todo aquello que el monoteísmo anula, es decir, lo plural, la diferencia, el azar y la inmortalidad. El politeísmo⁴⁶ es, para nuestro autor, la comunidad perfecta, donde se compatibilizan la mayor cantidad de deseos subjetivos. Esta propuesta es, en realidad, un pensamiento político pues “Los dioses –dirá– son nuestro gran proyecto político, el proyecto revolucionario de acabar con la política”⁴⁷ de ahí que esté basada en la vida de los dioses olímpicos, cuya existencia ociosa e impasible no tiene ni objetivo ni final. Los dioses tienen la particularidad de estar situados más allá de la antítesis vicio-virtud sin perder por ello su capacidad para ser felices e inmortales. Su comunidad tampoco se apoya en ninguna ley exterior y su comportamiento es arbitrario y armonioso a la vez. Además, no necesitan conquistar la felicidad puesto que ya son felices, pues los dioses son buenos porque son felices. En su sociedad perfecta no hay oposición entre lo particular y lo universal, entre la diferencia y la legalidad, entre la obediencia y la trasgresión. En esta comunidad la única obligación que existe viene de dentro y no de fuera y consiste en que cada uno llegue a ser lo que es.

⁴⁵Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución*, pág. 23.

⁴⁶Ahora bien, como señala Savater, esta propuesta politeísta es algo que irremediamente queda relegado al ámbito de los sueños pues “no podemos ignorar que el Estado no muere porque se rechace su necesidad” Así, aunque debamos apostar por derribar lo Único establecido no es posible afirmar «yo soy politeísta», porque todo yo es monoteísta.

⁴⁷ Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, o.c, pág. 45.

Como explica Savater, la diferencia fundamental entre los dioses olímpicos —cuyo ámbito es lo sagrado— y el Dios monoteísta —cuyo ámbito es lo profano— es que a los primeros se les profesa piedad y al Dios único fe. La piedad significa lo improbable, lo increíble, lo adorable. Mientras que la fe significa creer lo que no vimos, lo que nos obliga a acatar lo que hay y la máxima representación de lo que hay, es el Estado. Es decir, mediante la fe el hombre no puede superar el Estado, que es el límite de lo humano.

Para Savater la solución a este problema político de la superación del Estado pasa por la ética a la que considera “el gran escándalo, la mayor provocación a lo establecido”⁴⁸. En este sentido afirma que la ética es la que puede devolvernos al ámbito de lo sagrado, que es el ámbito de la insumisión, de la comunidad perfecta: “Elegir la ética es optar por la imaginación, frente a lo necesario; por lo artificial, frente a lo natural; por lo sagrado, frente a lo instrumental”⁴⁹.

En resumen, la propuesta politeísta es una propuesta contra el poder centralizado del Estado, o lo que es lo mismo, es una propuesta a favor de la anarquía.

La necesidad de ampliar el horizonte de la razón

Una de las cuestiones contra las que se rebeló la cultura de los sesenta fue la del monopolio del racionalismo como método único de conocimiento. Los primeros escritos de Savater reflejan claramente esta preocupación por ampliar los horizontes de la razón:

“Es imaginable y exigible una razón mucho más compleja, una razón perversa y polimorfa que no considerase el absurdo como algo ajeno a su gestión ni anatematizase el éxtasis por

⁴⁸ Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, o.c, pág. 73

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 46

«improductivo»; una razón dispuesta en todo caso a volverse contra sí misma, contra sus principios «inmutables» y a recuperar todas las dimensiones de que ha prescindido a favor del aumento de producción y de la eficacia industrial”⁵⁰.

Para combatir la mutilación que sufre la razón a causa del racionalismo absoluto nuestro autor propone que la razón se abra y amplie a otros horizontes y no prescinda de su dimensión crítica y negadora. En este sentido Savater, en un momento dado, se acerca prudentemente a la cultura oriental de la que opina que podemos obtener algunas lecciones interesantes. Así, en 1972 publica en la revista *Triunfo* una reseña sobre la obra titulada *Introducción al budismo zen*⁵¹. Aquí hace referencia a la injusta acusación de irracionalidad de la que son objeto los que se interesan por las filosofías orientales. Savater sostiene que estas acusaciones vienen de parte de aquellos que son partidarios de un tipo de razón mutilada, que consiste en una especie de amalgama de sentido común y de confianza en las ciencias.

Un año más tarde publica en *Revista de Occidente* otra reseña del libro *El camino del zen*, escrito por el famoso orientalista, tan de moda en los setenta, Alan Watts. Aquí hace una dura crítica al racionalismo diciendo que es una ideología con mala conciencia pues “desconfía de todo movimiento que no venga avalado por una amplia tradición discursiva, por obras sólidas y bibliografía en tres idiomas”⁵². También acusa al racionalismo de temer a lo fragmentario, al pensamiento aforístico, y de angustiarse por lo que no tiene una interpretación unívoca ya que “solo se encuentra a su gusto entre objetos verbales, estables y establecidos de una vez por todas”⁵³. Pero lo más grave, como dice, es que el racionalismo no es capaz de comprender aquello que no

⁵⁰Savater, Fernando, *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973, pág. 166.

⁵¹ Esta reseña se incluirá más tarde en la obra *Apología del sofista y otros sofismas*.

⁵²Savater, F., “Alan W. Watts: El camino del Zen”, *Revista de Occidente*, nº 118, (1/1973), pp. 133-135.

⁵³ *Ibidem*.

coincide con sus pautas, pues “le cuesta admitir que la razón puede ser algo menos lineal, más polimorfa y, probablemente, perversa, de lo que el racionalista supone”⁵⁴.

Nuestro joven autor admite que estas filosofías son un buen antídoto contra los excesos del racionalismo occidental y que Alan Watts es la mejor forma de introducirse en este pensamiento, por ser un auténtico experto y un gran estudioso de las formas más importantes del budismo, así como un gran divulgador de la doctrina Zen en Norteamérica. También piensa que el gran valor del pensamiento oriental radica en su carácter práctico “frente al ropaje discursivo que revisten las doctrinas sapienciales en Occidente”⁵⁵. Sin embargo, nuestro autor es consciente de la banalización que ha sufrido este pensamiento. De esto trata la reseña titulada «El espíritu y la tarta de crema»⁵⁶ aparecida en *Triunfo* en el año 1974. En ella critica duramente a la secta de los seguidores del Gurú Maharaj Ji y apunta que sus ridículos dogmatismos son el resultado de una especie de cóctel en que se mezclan elementos del hinduismo, cristianismo, platonismo, neoplatonismo, todo ello sazonado con una buena dosis de física contemporánea.

A pesar de este prudente acercamiento hacia la filosofía oriental Savater afirma, con mucho sentido común, que ampliar los horizontes de la razón no quiere decir caer en «papanatismos seudomísticos», pues muchas veces este interés por otras culturas esconde nuevas mutilaciones que hacen prescindir del sentido crítico y negador de la filosofía.

En su crítica al racionalismo Savater también se apoya en los textos del antropólogo americano Carlos Castaneda cuyos libros tuvieron mucho éxito a principios de los setenta. En cualquier caso, lo que le interesa destacar de *Las enseñanzas de don*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Más tarde publica esta reseña en *Escritos politeístas* (1975).

Juan es que su protagonista prueba “que es la razón establecida lo que nos impide llegar a ser plenamente racionales”⁵⁷.

En resumen, podemos sostener que Savater es partidario de una razón plural, que no se proponga como meta la búsqueda de una verdad única.

La tarea crítica de la filosofía

La reacción de Savater ante el triste panorama filosófico español, además de conducirlo hacia el nihilismo, le lleva a adoptar una postura crítica marcadamente anti-académica, que se verá reflejada, sobre todo, en *La filosofía tachada* (1972). Por este motivo la crítica savateriana se dirigirá hacia la filosofía académica, el pensamiento científico y la moral tradicional.

Savater define al pensamiento establecido como el que está acorde con los valores del Estado actual, del dogmatismo reinante, y es, por tanto, un pensamiento que adolece por completo de espíritu crítico y que es incapaz de desmentirse a sí mismo. Tal como afirma, la tarea principal del pensamiento establecido no es otra que la fundamentación del orden, de ahí que este tipo de pensamiento vele por la transmisibilidad del saber y rechace cualquier forma de saber improductivo que cuestione su eficacia social pues esto sería atentar contra la validez del Estado. En definitiva, el pensamiento establecido es el sistema, es decir, el pensamiento plenamente reconciliado “que halla su más profunda y —hasta hoy—insuperada exposición en la *Lógica de Hegel*”⁵⁸.

⁵⁷Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución*, o.c, pág. 141.

⁵⁸Quintanilla, Miguel Ángel, *Diccionario de filosofía contemporánea*, o.c, pág. 335.

En contra del pensamiento establecido Savater considera que la crítica es una de las funciones principales de la filosofía. Esta crítica la entiende no como sancionadora de las ideas de los otros, sino como lo que ataca sin sancionar lo que tienen de alienante las ideas vigentes que es aquello que, en definitiva, limita nuestra propia vitalidad, nos debilita y no nos deja crecer. Así pues, la misión de la crítica filosófica debe ser incordiar, destruir lo establecido y luchar contra el discurso impuesto y cerrado. Pero no se trata de luchar contra lo que ya está superado, que sería la “ocupación preferente de todos los débiles que se deleitan atacando lo que ya nadie defiende, como si eso les dispensase de enfrentarse con lo reinante”⁵⁹, sino que es preciso que la crítica se adapte a los tiempos y que sepa hacia lo que tiene que dirigir su ataque:

“Es preciso aprender a blasfemar a la altura de los tiempos: a blasfemar contra la ciencia, contra el progreso y el progresismo, contra el trabajo como realización del hombre, contra el populismo”⁶⁰.

En definitiva, la crítica filosófica es concebida, en primer lugar, como una labor juguetona, que no busca soluciones acordes con el sentido común, sino más bien llevar hasta el límite los problemas planteados. En segundo lugar, como lucha y liberación contra ese discurso cerrado e impuesto que coarta y que impide «a lo que es ser lo que es». En tercer lugar como medicina, es decir, como cura de urgencia del lenguaje, pues la filosofía “sana a los hombres de esa su enfermedad originaria, el lenguaje”⁶¹, y lleva el dolor hasta el límite para agrandar hasta el máximo la herida.

En *La filosofía tachada* (1972) Savater denuncia la situación de decadencia en la que se encuentra la filosofía. El origen de esta decadencia lo sitúa en el camino

⁵⁹VV.AA., *En favor de Nietzsche*, o.c, pág. 141.

⁶⁰Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, o.c , pág. 65.

⁶¹Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 90.

equivocado que la razón ha seguido hasta ahora, ese que ha ido desde Platón hasta Hegel. Como consecuencia de este recorrido equivocado la filosofía ha muerto irremediablemente, es decir, la filosofía ha dimitido de su verdadero papel, ha quedado reducida a elucubraciones sobre su posibilidad y su legitimidad y restringida a un ámbito meramente profesional, dejando fuera al hombre de la calle. En definitiva, la filosofía ha caído dentro de los discursos cerrados, en manos de científicos, políticos y teólogos que quieren escapar del mundo de la opinión. Y lo que ha quedado de ella es una filosofía resignada. Pero lo que más preocupa a Savater no es la muerte de la filosofía sino lo que queda de ella pues puede servir de alimento a sus mayores odiadores, es decir, a los científicos y a los políticos. De ahí que sostenga que no hay que frenar esta caída de la filosofía sino, por el contrario, ayudarla a hundirse todavía más en su decadencia. Aunque esto no debe hacerse como prueba de rencor hacia ella sino, más bien, como una declaración de amor, ya que “los mayores odiadores de la filosofía no están fuera, sino dentro: militan en sus filas”⁶². La propuesta de Savater es <<la filosofía tachada>>es decir, un discurso insustancial, acientífico, que no nos lleva a ninguna parte, que no enseña nada, que no se fundamenta en nada y que es amoral, inmoral y antimoral.

Según nuestro autor el problema básico de la filosofía académica es que nos enseña a ser cuerdos, mientras que la auténtica tarea de la filosofía es “conseguir una cordura fuera de la Razón establecida”⁶³. En este sentido sostiene que los filósofos académicos poseen “una notable inclinación por la mediocridad”⁶⁴ y un cierto «aire de familia». Este «aire de familia» está teñido de un tono apaciguador, pues la filosofía académica no pretende inquietar, ni entristecer, sino más bien al contrario: “aborda cada

⁶² *Ibidem*, pág. 23.

⁶³ Savater, Fernando, “La filosofía como anhelo de la revolución”, *Zona abierta*, nº 3, 1975, pág. 47.

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 32.

cuestión con la implícita certeza de su resolución”⁶⁵. Así, la tarea de los académicos se reduce a componer la filosofía con dosis adecuadas de ciencia, psicología, religión, dialéctica materialista, posturas tradicionales, etc. Tampoco son capaces de cuestionarse sobre el lenguaje aunque se preocupen por discutir el significado exacto de las palabras. Y el resultado de todo esto es una cosa que sirve para todo, como «los cuchillos de los excursionistas» y que, en definitiva, constituye lo que es un «sistema».

De este modo, nuestro joven filósofo conviene en llamar a los filósofos sistemáticos «perros guardianes» y «aves del paraíso» pues, en su opinión, lo que hacen los sistemáticos es evitar cualquier postura radical que les pueda alejar del equilibrio perfecto que les afianza en su sistema paradisiaco. Esta postura radical de la que huyen sería la que pone en peligro los valores supremos o lo que es lo mismo, la que hace peligrar los intereses del Estado. En este sentido, la filosofía académica

“es el instrumento ideológico por excelencia, destinado a perpetuar los valores del Estado, la ley del Poder: el orden mismo de la racionalidad establecida”⁶⁶.

Savater siguiendo esta argumentación sostiene que la filosofía académica cumple “una misión estrictamente política, en tanto que institución del Estado”⁶⁷.

Por otra parte, los sistemáticos se caracterizan por tener todos el mismo tono unificador y castrante para abordar las cuestiones y esto les impide avanzar, de ahí que siempre estén dando vueltas sobre lo mismo. Otro aspecto negativo de la filosofía académica, es el hecho del lenguaje tan especializado que utiliza, que la hace inaccesible al profano, como si la filosofía no fuese algo propio de todo hombre por el

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Savater, F, “La filosofía como anhelo de la revolución”, *Zona abierta*, nº 3, 1975, pág. 41.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 47.

solo hecho de serlo. La filosofía académica se convierte así en algo aburrido, atascado, rígido, con un lenguaje ininteligible y que no es el reflejo, ni mucho menos, de la historia auténtica de los hombres. Su misión queda reducida a “exponer a los grandes filósofos del pasado como formas de otra historia que no es la Historia de niebla y de sangre, de lucha y esperanza que los hombres han conocido”⁶⁸. Pero sin duda, el defecto más grave que esconde la filosofía académica, con sus pretensiones de objetividad, es su contraste con la historia del hombre, o lo que es lo mismo, con «el vivo torrente de la historia». Es decir, para Savater el discurso vacío de la filosofía académica no coincide con lo lleno de la vida humana, saturada de dolor.

En resumen, la ambición del filósofo académico no es otra que la de construir un sistema, es decir, una especie de catálogo científico capaz de dar respuesta a todas las preguntas. De ahí que una de sus características sea la circularidad, pues consiste en algo cerrado y sin resquicios: “El sistema busca la certeza y la halla en su forma misma”⁶⁹. Y al ser un tipo de conocimiento circular es algo limitado, por lo que su resultado es el mismo no-saber del que partió ya que “el único saber digno de ese nombre es aquel en el que el buscar y lo buscado poseen una misma realidad: versa sobre y no tiene más objetivo que él mismo”⁷⁰.

Por otro lado, como añade Savater, la máxima pretensión del sistema es la de ser un saber acabado, un saber absoluto, de modo que “nunca se dice la ansiada última palabra, el Libro jamás se cierra y la Historia no acaba”⁷¹. De ahí, también, que el sabio no pueda salir jamás del círculo y se vaya pareciendo cada vez más al idiota. Además, en el sistema se excluye completamente el azar y su gran aspiración no es la de un

⁶⁸Savater, F, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 37.

⁶⁹*Ibidem*, pág. 54.

⁷⁰*Ibidem*, pág. 55.

⁷¹*Ibidem*.

conocimiento práctico, sino la completa sabiduría. Pero esta es una ansiedad que nunca se ve satisfecha: “La sed que conduce a la verdad (el Sistema) no se extingue tampoco con la consecución de ésta: tal es su desventura”⁷².

Por tanto, para Savater esta concepción del conocimiento, nos deja vacíos e insatisfechos, porque lo que hace es superponerse al mundo y aceptarlo, formulándolo de una manera lógica, sin añadir nada nuevo. Lo que trata es de racionalizar el mundo y dar cuenta de todo, pero nada más. Y esta insatisfacción hace que el sabio no tenga más remedio que recorrer una y otra vez el círculo para apagar su sed de sabiduría. Además, según el filósofo vasco, el Sistema se opone al goce y de este modo lo inmediato no cabe dentro de él, pues se considera apariencia y vaciedad. Y tampoco admite otra cosa que no sea la necesidad de la muerte, pues es lo que se considera razonable y necesario.

Esta forma de concebir el saber, además de sostenerse en la idea de que la verdad es siempre una verdad absoluta, representa la santificación de la actitud laboriosa y productiva y no deja hueco para el azar, lo individual o lo ininterpretable y necesita para mantenerse, la sanción y la censura. Los sistemáticos entienden por verdad absoluta no lo que se opone a lo falso, sino lo que se opone a lo parcial. De ahí que aborrezcan lo parcial y que no admitan la filosofía aforística, porque opinan que el aforismo ha renunciado al saber. Frente al pensamiento sistemático Savater propone el pensamiento revolucionario, que aspira a abolir la necesidad de la muerte y cuya pretensión no es cambiar el Estado sino suprimirlo.

A Savater le preocupa especialmente la situación de la filosofía académica en España, a la que considera un reflejo de su situación política. Hemos cambiado de ideas, afirma, hemos cambiado de dominadores, pero siguen primando las ideas dominantes,

⁷² *Ibidem*, pág. 56.

es decir, se ha cambiado un academicismo por otro. En definitiva, nuestro autor sospecha que la antigua y aburrida escolástica está siendo sustituida por otra, no menos aburrida, aunque con tintes científicos y progresistas. También subraya que el origen de la actual decadencia de la filosofía es un reflejo de la decadencia en la que se encuentra en esos momentos la universidad, pues la filosofía es la disciplina universitaria por excelencia. Sobre esta cuestión escribe en 1973 una reseña en la revista *Triunfo* titulada “La filosofía analítica en España” sobre la obra Josep Lluís Blasco *Lenguaje, filosofía y conocimiento*. Aquí señala que la filosofía analítica ha sido un vacío intento de salir del escolasticismo en el que la filosofía española estaba presa, para caer en una especie de «positivismo de Estado». Considera que la tarea de los analíticos es superflua, que no sale del academicismo de siempre y que no cumple con el papel que debe ejercer la filosofía, que es el de incordiar. En esta reseña también apunta al auge que se está dando en España en cuanto a producción filosófica se refiere y aunque reconoce que esto es señal de que se está saliendo del academicismo escolástico, manifiesta su temor a que este renacimiento no instaure un nuevo academicismo “más acorde que la vieja pneumatología con las exigencias del estado tecnócrata y desarrollista de hoy”⁷³.

En 1974 publica otra reseña⁷⁴ en *Triunfo* sobre la obra de Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*. En ella se aprecia de nuevo la poca simpatía de Savater por el método analítico, aunque advierte que la obra de Ferrater es de gran erudición y en la que es necesario valorar la abundancia de nombres españoles que aparecen en la bibliografía.

En resumen, la divergencia de Savater con los analíticos radica en su concepción del análisis filosófico. Para el analítico Ferrater, la filosofía tiene como fin

⁷³ Savater, Fernando, *Escritos politeístas*, o.c., pág. 214.

⁷⁴ Esta reseña aparecerá de nuevo publicada en su libro *Escritos politeístas* (1975).

la «verdad objetiva», a la que aspira gracias a una razón instrumental que es cómplice de las ciencias experimentales. Nuestro autor, por el contrario, propone otro tipo de razón:

“Pero hay una razón que no ha sido mutilada ni de la fantasía ni de ninguna de sus restantes «perversiones». Y hay un proyecto- llámese liberación, serenidad, cordura, comunidad- que aspira a algo más que a resolver acertijos por medio de técnicas formales más y más sutiles. Desde este proyecto, la filosofía analítica sigue pareciendo incurablemente trivial, en el mejor de los casos, y peligrosamente idiotizadora en el peor”⁷⁵.

En 1975, publica otra reseña⁷⁶ en *Triunfo* sobre el libro *La concepción analítica de la filosofía*, escrita por varios autores, entre ellos Javier Muguerza. En ella, Savater, con su inigualable estilo humorístico, se burla de su aversión hacia el pensamiento analítico

“Es mi «carnaza», como dice Muguerza. Debe ser algo psicoanalítico: quizá me atraiga la raíz «anal» de la palabra, vaya usted a saber...Racionalizando mi manía, hay que reconocer que los analíticos están en el candelerero”⁷⁷.

Aunque sus reflexiones seguirán siendo poco favorables hacia esta forma de concebir la filosofía, no obstante, nos dice que el ensayo de Javier Muguerza constituye una excelente presentación del pensamiento analítico y que este autor “carece de beatitudes academicistas o de tendencias a cualquier tipo de totalitarismo filosófico”⁷⁸.

⁷⁵ Savater, Fernando, *Escritos politeístas*, o.c, pág. 224.

⁷⁶ Esta reseña aparecerá más tarde publicada en *Escritos politeístas* (1975).

⁷⁷ Savater, Fernando, *Escritos politeístas*, o.c, pág. 229.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 230.

En relación al pensamiento científico Savater opina que éste constituye una de las formas más privilegiadas del pensamiento reconciliado, por consiguiente, es un pensamiento críticamente nulo

“Se trata de un pensamiento positivo por excelencia, fundamentalmente preocupado por las condiciones de transmisibilidad de los conocimientos y decidido a restringir el significado válido de términos como <<verdad>> o <<conocimiento>> a su utilización en el momento actual de las ciencias empírico-matemáticas”⁷⁹.

En este sentido considera que nuestra época peca de un cientificismo obtuso y que ciencia y filosofía están irremediabilmente enfrentadas por los diferentes puntos de vista de los que parten y por sus planteamientos opuestos ante la realidad. El científico es aquel que acepta un orden natural, que pretende desvelar para lograr manipular a la naturaleza eficazmente. Admite como verdadero únicamente lo científico y tiene la pretensión de ser un saber absoluto, por lo que su conocimiento “se transforma de inmediato en teodicea y apología”⁸⁰.

Por el contrario, el filósofo es el que pone en duda la existencia de tal orden de forma que aquello que critica el filósofo del científico no es la ciencia en sí misma sino su pretensión de saber total pues todo saber que se pretende total, como es el caso del científico, hace caer en un sueño dogmático al que lo sostiene, no dejando lugar para la postura crítica y negativa que es la propia del filósofo.

Otra de las cosas que, en opinión del joven filósofo, más separan al pensamiento filosófico de la ciencia es su afán de productividad ya que la filosofía es un saber, si se quiere, totalmente improductivo. Pero, sin duda, la separación más radical entre estos dos saberes está en su forma de concebir el conocimiento. Mientras que la ciencia parte

⁷⁹ Quintanilla, Miguel Ángel, *Diccionario de filosofía contemporánea*, o.c. pág 343.

⁸⁰ Savater, Fernando, *Nihilismo y acción*, o.c, pág. 55.

de la objetividad, la filosofía lo hará de la subjetividad. De ahí que esta última no disponga de un corpus objetivo de saber. La subjetividad es, precisamente, lo que la ciencia considera no válido porque la postura científica se basa “en una depreciación de lo subjetivo, que termina por equivaler a lo erróneo y prejuicioso”⁸¹. Este objetivismo compulsivo de la ciencia esconde en el fondo un anhelo no demasiado sublime: “lo que se busca, más allá de toda cháchara objetivista, es producir más y producir mejor”⁸².

Esta aversión hacia la subjetividad que ha caracterizado nuestra historia científica y filosófica está basada en una desconfianza en los sentidos y en un horror al cuerpo, lo que ha provocado que toda iniciativa sensorial sea considerada sospechosa. Podemos afirmar, en este sentido, que de la idea de subjetividad arranca lo más radical del pensamiento savateriano.

Subjetividad y diferencia son, pues, los pilares donde apoya su forma de entender la ética y la política: “ningún punto de vista es más cierto que el subjetivo, aunque éste sea el más incómodo para el Poder”⁸³, señala con rotundidad. Y lo mismo puede decirse de su forma de entender el pensamiento, que rechaza lo objetivo y la validez universal.

Savater afirma que hoy día existen unas formas laicas de religiosidad a las que hay que combatir con fuerza. Son, por un lado, el pensamiento científico, que intenta erigirse como único conocimiento verdadero y, por otro, el agnosticismo positivista. Es decir, la ciencia, en nuestro tiempo, se ha convertido en la nueva divinidad y lo verdadero ya no es lo bueno sino lo científico y lo útil. Las herejías de antaño ahora son los argumentos no científicos mientras que la lengua oficial de esta nueva iglesia son los lenguajes formalizados. Esta mentalidad imperante, científico-positivista, solo admite

⁸¹ Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 47.

⁸² *Ibidem*, pág. 50.

⁸³ *Ibidem*, pág. 49.

como válidas las afirmaciones que describen hechos científicos y deja fuera todo aquello que no sea una proposición verificable como es el caso de la poesía o la metafísica. De ahí que el pensamiento filosófico no sea admitido dentro de la ciencia, pues se considera “pura charlatanería acientífica”⁸⁴. Sin embargo, la religión no entra dentro de los ataques del positivismo al no considerarse peligrosa, pues ésta se mueve en un campo distinto donde se le reconoce un papel en cierta medida útil.

Por último, la crítica savateriana irá también dirigida contra la moral tradicional. En *La filosofía tachada* (1972) Savater sostiene que toda visión moral del mundo parte del supuesto de que existe una razón para todo lo que hay y cómo “las cosas de este mundo no se dejan legitimar fácilmente. Son, dice con su habitual estilo, reacias a la beatificación”⁸⁵ de tal manera que la consecuencia es el sentimiento moral de que todo va mal. Es este un papel que asigna a los moralistas: “El moralista –sostiene– siempre vive en una época peor: la crisis es su lugar natural”⁸⁶. Siguiendo esta argumentación Savater llega a sostener que la moral militante tiene su punto de partida en una visión pesimista y desconsoladora del mundo que ve la decadencia de las costumbres y el mal por todas partes, aunque como preámbulo de un optimismo radical que piensa que “es preciso enmendar el universo”⁸⁷. Ante esta situación los moralistas emprenden la batalla de moralizar la sociedad y es, entonces, cuando aparecen en escena la acción moral y los valores éticos. Aquí radica, para Savater, el fracaso de la ética pues se le exige a la filosofía que sea la fuente de los valores morales y esto es contrario al estilo filosófico “que parte de la ignorancia y carece de puntos de apoyo previos en los que apuntalar sus

⁸⁴ *Ibidem*, pág. 51.

⁸⁵ Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 68.

⁸⁶ *Ibidem*, pág. 69.

⁸⁷ *Ibidem*, pág. 71.

recomendaciones”⁸⁸. Es decir, la tarea de la filosofía consiste más bien en “demostrar lo infundado de cualquier recomendación y liberar al sujeto de las ligaduras del deber ser”⁸⁹.

Otro de los fracasos de la ética se basa en esa falsa creencia de la moral que supone que existe una falta de ser, “que lo que es no es suficientemente”⁹⁰, y como la filosofía no puede averiguar la naturaleza de esta falta lógicamente fracasan todos los intentos de fundamentar la moral de las filosofías «cerradas», pues “lo que nos falta carece de expresión racional”⁹¹. Por eso Savater piensa que el hombre debe contentarse con lo que hay pues no es cierto que le falte algo. En este sentido sostiene que la filosofía debe ser la que custodie “el invencible candor de la vida”⁹² y su lucha no se debe encaminar a ser el motor de ningún principio moral sino a mostrar que

“lo infundado de la interpretación de la realidad es el movimiento necesario de esa fuerza que, en cada uno de nosotros, niega tal identidad individual, para identificarse jubilarmente con la belleza y el horror del ininterpretable azar”⁹³.

Desde esta perspectiva, la moral no sólo no admite fundamentación sino que consiste en “pensar contra uno mismo”⁹⁴ de acuerdo con una regla suprema y general. Por tanto “ser moral sería admitir la posibilidad de tener culpables remordimientos por haber hecho algo que realmente se quería hacer”⁹⁵. De ahí que para Savater la moral sea aquello que nos somete y mutila, obligándonos a hacer lo que va en contra de nosotros mismos, de nuestra carne y de nuestro espíritu, lo que conlleva el no dejar a nadie ser un

⁸⁸ *Ibidem*, pág. 74.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, pág. 76.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Savater, Fernando, *Apología del sofista*, o.c, pág. 30.

⁹⁵ *Ibidem*.

hombre completo. El hombre moral sería, por tanto, el que se somete al orden establecido y no tolera ni el mito, ni el juego, ni el goce. El inmoral, por su parte, sería aquel que siempre está de su lado, que se niega a dejar de ser dueño de sí mismo y que, por tanto, no acepta la mutilación a la que somete la moral.

En cualquier caso, como enfatiza Savater, el racionalismo es el perfecto cómplice de la moral, el que ayuda a que ésta se sostenga en la mentira de su ideal ascético con la verdad «fría y desnuda» que él propone. Así, el que pone en entredicho la verdad absoluta, a pesar de que pueda ser tachado de inmoral, es el que en realidad va a favor de la vida.

Como vemos, la nueva ética que Savater está empezando a esbozar, inspirada en gran medida en el pensamiento nietzscheano, tiene como finalidad que el hombre llegue a ser dueño de sí mismo y para ello éste deberá desprenderse de todas las censuras, de toda regla de moralidad universal y «abandonarse al azar del momento». La propuesta ética savateriana parte de la necesidad de asumir lo azaroso de todo, de admitir la noción de diferencia como “el modo más seguro de preservarse de la ilusión ética”⁹⁶ y de rechazar la necesidad de la muerte:

“Hasta ahora, la ética se ha ocupado exclusivamente de la falta, de lo que nos falta, del suplemento de ser que echamos en falta; quizá sea ya hora de que se preocupe de rechazar lo que nos sobra: la necesidad de la muerte y todo lo que la justifica o la utiliza”⁹⁷.

⁹⁶ *Ibidem*, pág. 145.

⁹⁷ Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, o.c., pág. 72

La filosofía como saber inenseñable

Para Savater la filosofía no es un saber transmisible⁹⁸. En este sentido piensa que no existe una definición más atinada sobre lo que debería ser la auténtica enseñanza de la filosofía que la que sostiene Pierre Klossowski en un artículo dedicado a Gilles Deleuze en la revista *L'Arc*. El pensador francés —que hace una brillante interpretación del pensamiento de Nietzsche fuertemente influenciada por el psicoanálisis— sostiene que la enseñanza de la filosofía debería introducir lo inenseñable, lo que, en definitiva, no significa otra cosa que aceptar el reto de no repetir siempre lo mismo, principal característica de la enseñanza oficial. Savater entiende por lo enseñable aquello que siempre respeta el límite convencional del saber. Por consiguiente, todo conocimiento no institucional no podrá ser considerado conocimiento ni tampoco podrá ser transmitido. Enseñable es también sinónimo de manejable, de ahí que lo enseñable funcione siempre bajo los patrones de la ciencia. Por último, diremos que lo enseñable es, en definitiva, lo abstracto, es decir

“lo que ha sufrido las mutilaciones y recortes necesarios para hacerse manejable y se pone en cada caso como un pequeño todo bien limitado y acotado, aunque “pequeño”, es decir, consciente de codearse con otros “todos” inspirados por la misma vocación utilitaria(...)

⁹⁸ Del 3 al 6 de abril de 1977 se celebró en Barcelona el XIV Congreso de Filósofos Jóvenes, que estuvo dedicado, en esa edición, a “La enseñanza de la filosofía en el Estado español” y en el que intervinieron, entre otros, Gustavo Bueno, Josep Casamiglia, Agustín García Calvo, Emilio Lledó, Javier Muguerza, Carlos París y Manuel Sacristán. Lo más característico de este encuentro fueron las polémicas entre libertarios y marxistas, que tuvieron como protagonistas principales a los profesores Agustín García Calvo y Gustavo Bueno. El primero recusaba enérgicamente la filosofía como actividad sustantiva y se oponía a toda sistematización de la misma. Por su parte, Gustavo Bueno propugnaba la validez del marxismo como sistema filosófico. Es de destacar que, a excepción de Gustavo Bueno, todos los participantes en el Congreso rechazaron la filosofía como actividad académica y superior, marginada de la vida cotidiana y práctica. Como no podía ser menos Savater también se mantuvo en esa línea. En su ponencia sostuvo que la enseñanza oficial de la filosofía se mueve siempre en la órbita de lo institucional, de lo que no se sale del sistema, en definitiva, de lo enseñable.

Obviamente, la abstracción es sumamente útil y francamente imprescindible para nuestra vida social cotidiana”⁹⁹.

A lo enseñable se opone lo inenseñable, es decir, frente a lo abstracto estaría lo concreto que se entiende como

“Lo que no renuncia a ninguna de sus implicaciones ni descansa hasta agotar su contradicción, lo que pone como condición de su propia inteligibilidad el todo mismo en que se manifiesta”¹⁰⁰.

En definitiva, lo que Savater defiende es una concepción de la filosofía eminentemente subversiva en la que frente a lo abstracto se resguarde lo concreto para así poder huir de reduccionismos y de verdades absolutas, lo que en el fondo es arremeter contra toda visión totalizadora del saber. Esta concepción está basada, como admite nuestro autor, en la famosa afirmación nietzscheana de que “las verdades del hombre son sus errores irrefutables” así escribe

“Quien haya nacido para la verdad, para la verdad de lo serio, debe abandonar la filosofía y dedicarse a lo abstracto, a la ciencia: no está hecho para soportar la visión de la falsedad verdadera del simulacro que el ansia totalizadora de lo concreto encuentra sin cesar tras las construcciones de la pedagogía y del conocimiento científico”¹⁰¹.

La propuesta de una filosofía lúdica

Frente al triste panorama de la filosofía y frente a la desesperación a la que nos conduce el nihilismo, sólo cabe la salida de una filosofía lúdica que reivindique el azar,

⁹⁹Savater, Fernando, “Enseñar lo inenseñable” en *El viejo topo*, nº 11, 1978. (Este texto es la ponencia que leyó Savater en el Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en Barcelona en 1977 en torno al tema: “La enseñanza de la Filosofía en el Estado Español”).

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

el humor, la ironía y el juego como formas de expresión totalmente válidas para la tarea filosófica y que considere a la filosofía como un género literario más, como una forma de escritura.

Para Savater la filosofía no debe renunciar nunca a la jovialidad¹⁰² pues lo profundo y sublime no está reñido con lo ameno. Nos propone así ampliar el horizonte del humor, sacarlo de su ámbito estrecho para darle “la estatura de respuesta esencial ante la visión de lo existente”¹⁰³. De ahí que afirme que una de las tareas del filósofo es la de hacernos reír, aunque esta tarea está hoy día neutralizada, pues el filósofo ha terminado refugiándose en la seriedad de lo útil. Así escribe

“Hoy la convención académica y la división del trabajo hacen que el filósofo sea escuchado sin siquiera sonreír, como si fuera un sacerdote o científico”¹⁰⁴.

Para Savater el humor constituye “una medida polémica para lograr la mayor eficacia en el enfrentamiento con el dogmatismo reinante”¹⁰⁵ y se concibe, por un lado, como un método creador, y por otro, igualador

“El rasero común del disparate nos obliga a aceptar que Platón y Stalin son la misma cosa, o sea, mantenedores de teorías disparatadas que distan por igual de lo que Russell considera sano common sense”¹⁰⁶.

No olvidemos que nuestro autor concibe el humor como un método unificador y arbitrario a la vez, pues asciende a ley de validez general lo particular. Esto, según nos

¹⁰² Podemos así afirmar que nuestro autor forma parte de esa tradición de filósofos joviales -que empieza en la antigüedad y que llega a su culminación con Nietzsche- que han valorado el humor como experiencia de conocimiento. De ahí que admire a autores como Luciano o Bertrand Russell, que han utilizado el humor y la ironía en sus escritos.

¹⁰³ VV.AA., *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, pág. 170.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 159.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pág. 161.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

dice Savater, se da con gran destreza en el pensamiento de Russell quien, con “su insuperable maestría en el arte de la injuria, convierte de inmediato el criterio propio en norma universal de razón”¹⁰⁷. En este autor, el humor adquiere toda su relevancia y el estilo humorístico es para él una opción constante e irremediable.

En definitiva, el humor es considerado por nuestro filósofo como una forma subversiva y crítica de la realidad, que denuncia sus contradicciones y actúa como «socavador de lo reinante», pero esto nada tiene que ver con el «humor inglés» y sí con un autor inglés admirado por Russell. Nos estamos refiriendo a Lewis Carroll en quien “la alienación de sus personajes nos muestran la otra cara del discurso del positivismo lógico, la más honda, que excluye el proyecto racional sin cumplirlo”¹⁰⁸. Por tanto el humor, como subversión de la palabra por la palabra crea “el espacio verbal de la rebelión”¹⁰⁹ y consiste, en definitiva, en un discurso revolucionario.

Además del humor, Savater también utiliza la ironía y señala que es el estilo que mejor corresponde al filósofo por ser un tipo de discurso desesperado que guarda memoria de un proyecto que fracasa pero que a la vez es “júbilo por la súbita revelación de que lo postulado como cerrado tiene desgarrones”¹¹⁰. La ironía se opone por naturaleza al discurso cerrado y total al que “da cuenta de todo y sabe siempre lo que hay que hacer y por qué”¹¹¹. A este otro discurso lo llama Savater «Iglesia».

La ironía tiene la capacidad de mostrarnos que no existe la ley sino la pura convención, que no existe la necesidad sino el más puro azar y de este modo el filósofo aprende “la verdad de su muerte, de su falta de asideros, soledad y desamparo aprende

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pág. 163.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pág. 167.

¹¹⁰ Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 85.

¹¹¹ *Ibidem*.

que después no será, que no es ya, en un sentido fundamental”¹¹². Así, el filósofo, el que practica la ironía, no es aquel que nos salva del diluvio como en el discurso cerrado o «Iglesia» sino

“un nadador que disfruta flotando entre la superficie y el abismo porque se sabe océano, tormenta, bonanza...Prefiere ahogarse en mar abierto a salvarse en la clausura de un arca”¹¹³.

Por otro lado, la ironía presupone el azar y reclama la diferencia, critica sin sancionar lo criticado. La «Iglesia», por su parte, es una fábrica de razones para vivir, un lenitivo para la existencia que no admite la novedad, “experta en diligenciar condenas y exclusiones, en dictar decretos, en acotar y limitar, su mundo es, de una vez por todas, el reinado de la sanción. Lo peor que puede decirse de ella es: jamás podrá renunciar a hacer justicia”¹¹⁴.

Para nuestro autor la filosofía y su estilo propio, la ironía, forman un discurso que nos libera por medio de la palabra de los lenguajes cerrados que tienen la pretensión de salvar al hombre, como son el lenguaje científico, el político o el religioso. Y añade que esto es absolutamente necesario, puesto que el lenguaje es nuestra cárcel y las palabras nos hechizan obligándonos a aceptar “la estructura mixtificadora de un mundo enajenado”¹¹⁵. Y lo que en definitiva pretende la ironía, frente a la razón que se pretende salvadora, unidimensional y sometida al principio de realidad, es conservar la razón, transformarla y utilizarla contra sí misma.

¹¹² *Ibídem*.

¹¹³ *Ibídem*.

¹¹⁴ *Ibídem*, pág. 86.

¹¹⁵ *Ibídem*, pág. 88.

Azar y juego van necesariamente unidos: “Jugar no es más que obrar sobre el fondo trágico del azar”¹¹⁶. Si el azar es lo más contrario al sistema, el juego lo es a la moral pues “ninguna actitud tan alejada del inmovilismo conformista como el juego”¹¹⁷.

Savater, al igual que Bataille, es un gran defensor de lo lúdico y considera al juego¹¹⁸ como la afirmación de la vida. Además de ser el elemento transgresor por excelencia sostiene que el juego es la actitud más contrapuesta al moralismo y uno de los rasgos que caracterizan al héroe¹¹⁹. El juego, en definitiva, constituye una prueba de salud moral. Es una actividad sin referencias ni proyecto, que no espera nada, cuyas normas son convencionales, su ley lo arbitrario admitido, su tiempo cíclico y sus reglas consisten en la transgresión de la regla. Juego es, además,

“cualquiera de las habituales actividades con la que los hombres entretienen su espera de la muerte- política, sexo, técnica, etc- realizada por quien se siente incapaz de justificarla, de referirla a un fin o una necesidad inapelable, de sentirla como un deber de cualquier clase”¹²⁰.

Para el moralista el juego siempre ha sido lo reprobable, lo irresponsable, lo superfluo, aquello que no produce y que no hace progresar el mundo: “El juego es, sencillamente, la actividad extramoral, amoral: para el hombre ético, inmoral”¹²¹.

La gran diferencia entre la moral y el juego reside en darse cuenta de que quien juega realmente lo que hace es amar el momento presente, y para ello prescinde del

¹¹⁶ VV.AA., *En favor de Nietzsche*, o.c, pág. 161.

¹¹⁷ Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 133.

¹¹⁸ María Zambrano ya señaló que el juego forma parte de la historia humana, entendida ésta como tragedia. Y dijo también que juego y seriedad no son en absoluto cosas incompatibles:

“Los niños, que pasarían su tiempo jugando si se les permitiera, que espontáneamente creen que su vida consiste en jugar, son perfectamente serios; sólo las gentes maduras son verdaderamente frívolas o, más bien, los reacios a madurar, escépticos y como vaciados de sí mismos”. (Zambrano, María, *Persona y democracia*, pág. 61).

¹¹⁹ El héroe, ideal de conducta moral, es el protagonista de la segunda etapa del pensamiento de Savater, a la que dedicaremos un completo análisis más adelante.

¹²⁰ Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, o.c, pág. 161.

¹²¹ *Ibidem*.

pasado y del futuro, a diferencia del ciudadano moral que sí tiene en cuenta el pasado y el futuro: “Frente a la actividad moral, siempre anhelosa del momento crucial, de la redención, del Juicio Final, de la guerra que pondrá fin a las guerras, el jugador sabe que no hay partida definitiva, que no puede haberla”¹²².

En cualquier caso, en el juego no existe la sanción y no hay premios ni castigos sino ganancias y pérdidas y la muerte es lo que da interés a la partida aunque, en el fondo, lo más importante es darse cuenta de que todo es vacío y azar y que nosotros somos los que ponemos todo lo demás.

La literatura es, también, un ejercicio lúdico, de ahí que Savater afirme en la introducción a su *Apología del sofista* que la filosofía es un género literario¹²³, una forma de escritura¹²⁴, aunque esto no significa que haya que renunciar a la verdad o al conocimiento sino que supone admitir que la verdad no pertenece sólo a la filosofía establecida. Lo expresa en los siguientes términos:

“En este siglo es francamente ridículo suponer que la verdad (o la Verdad, la VERDAD... como se quiera) pertenece a Husserl, pero no a Kafka, a Gramsci, más que a Orson Welles, a heisenberg, en lugar de a Borges, a Ortega en mayor medida que a Juan de Mairena, a Althusser pero no a Grouxo Marx, etc...”¹²⁵.

El género literario que mejor encaja con la filosofía es, sin duda alguna el ensayo¹²⁶ pues en él tiene cabida lo azaroso, lo lúdico, lo subjetivo, el humor, la risa, es,

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Savater señala que esta convicción es el resumen de la frase de Unamuno la filosofía <<se acuesta más a la poesía que no a la ciencia>>.

¹²⁴ Sobre esta cuestión ha señalado Jose Luis Mora:

“La consideración de la filosofía como lenguaje y escritura está suponiendo, teórica y prácticamente, una reflexión en profundidad de su posición y de su papel en la actualidad. No sólo se están volviendo a revisar las inquietantes relaciones entre los dintintos saberes, y más concretamente con el mundo del arte, sino que eso está produciendo algunos desplazamientos, visibles tan to en los centros de interés dentro de la propia filosofía como en las relaciones de ésta con su entorno”(Mora, José Luis, “Filosofía narrativa en la España actual” en *Cuadernos hispanoamericanos*, 527, (Mayo 1994)).

¹²⁵ Savater, Fernando, *Apología del sofista*, pág .10.

¹²⁶ Sobre esta cuestión también ha insistido Miguel Morey:

en definitiva, “el género propio de quien no tiene grandes cosas que decir”¹²⁷. Ensayar también significa dudar y no ceder nunca “al dogma impuesto por la cosa”¹²⁸. Frente al tratado sistemático, dogmático al fin, que busca desafortadamente la reconciliación, el ensayo se presenta como un discurso marginal y escéptico que quiere constatar “la infranqueable distancia que separa a la verdad de la dicha y al conocimiento de la liberación”¹²⁹.

Nuestro autor se lamenta, en este sentido, de las críticas lanzadas al ensayismo español noventayochista por los defensores del tratado filosófico sistemático, pues considera que el ensayo, además de ser lo más apreciable del pensamiento latino, constituye una forma de racionalidad superior y el mejor contrapeso a la «dominante sabiduría inmutable», que es lo que nos condena al hastío y a la muerte.

La narración como forma de conocimiento

Savater no solo se enfrenta a la filosofía establecida sino que, también, arremete contra la literatura dominante, es decir, contra las novelas sin historia, a las que igualmente considera deudoras del discurso del poder.

“Una última consecuencia de este vínculo estricto entre filosofía y escritura nos lleva a la caracterización cada vez más frecuente de la filosofía como género literario. Cada vez más la filosofía se acomoda antes bajo la forma del ensayo que como tratado, y se ve atribuir con insistencia el rótulo genérico de <<literatura>> (<<fantástica>>, añadirá el poeta Borges). Esta caracterización, cuando la encaramos con la pretensión decimonónica que hacía de la filosofía un <<saber de los saberes>>, puede entenderse como una renuncia, una dimisión de su compromiso con la verdad(...). Pero puede entenderse también como una toma de conciencia de lo que la filosofía ha sido siempre, incluso en su misma pretensión de ser un <<saber de los saberes>>, y lo que ha sido siempre —diremos entonces— es literatura, es decir: palabra memorable que conserva el testimonio de lo que es la experiencia de los hombres cuando se hace pensamiento” (Morey, Miguel, *Pequeñas doctrinas de la soledad*).

¹²⁷Savater, F., *Escritos politeístas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pág. 153.

¹²⁸*Ibidem*, pág. 154.

¹²⁹*Ibidem*, pág. 153.

En un panorama invadido por la novela experimental, nuestro autor publica en 1976 *La infancia recuperada*, una obra dedicada a los autores que leyó en su juventud: Stevenson, Verne, Salgari, Conan Doyle, etc, y que han sido desdeñados como simples “entretenimientos juveniles” o autores de “segunda fila”. En ella reivindica el placer de la lectura y de la ficción y trata de desmontar algunos prejuicios muy arraigados, por ejemplo que las narraciones hayan sido degradadas a subliteratura. Hay que hacer notar que Savater encuentra en este tipo de literatura una de las formas más altas de dicha y goce: “el contenido de mi felicidad es en *La infancia recuperada* donde lo he expuesto”¹³⁰, afirma. Sin embargo, esto no significa que no admire a los grandes novelistas pues, de hecho, en varias ocasiones ha confesado su admiración por Nabokov, Flaubert, Tolstoi y Samuel Beckett, entre otros.

La importancia de *La infancia recuperada* radica en que en ella Savater apunta ya lo que será la clave de su pensamiento posterior en la línea que muy acertadamente ha señalado Félix de Azúa: “literatura, filosofía y acción no son figuras separadas en la dramaturgia de Savater, sino modos de un sujeto único”¹³¹, de ahí la defensa savateriana de una filosofía narrativa¹³², que llevará a la práctica de forma magistral en su obra *La tarea del héroe*. Para Savater lo que da sostén a la filosofía es la narración, entendida como rememoración de lo inmemorial, mientras que la novela lo que hace es doblegarse a la necesidad histórica perpetuando así las <<convenciones secundarias>> frente a las <<convenciones primarias>> que trata de recuperar la narración:

“Se trata sin duda de un intento deshauciado de recuperar el reino de lo preconventional o, si se prefiere, de las convenciones primarias, frente a ese mundo de las <<convenciones

¹³⁰Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, o.c, pág. 17.

¹³¹ Azúa, Félix de, “El héroe que todo lo aprendió en los libros” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 17, mayo de 2007.

¹³²Como sabemos, una de las aportaciones de Nietzsche a la teoría del conocimiento fue la razón narrativa, gracias a la cual se pueda penetrar en las zonas de irracionalidad del ser humano.

secundarias>> en torno a las cuales giran las novelas sin historia. Llamo <<convenciones secundarias>> (...) a las que nacen de la implantación del dominio de la burguesía y tienen su mejor exponente argumental en las novelas de Flaubert o de Stendhal: adulterio, medro económico, adaptación o inadaptación al medio social, problemas religiosos, triunfo de la honradez y la laboriosidad o derrota de ambas por la injusticia, perplejidades psicológicas de todos los matices, lacras de la miseria o de la corrupción viciosa...”¹³³.

Apoyándose en el ensayo *El narrador* de Walter Benjamín, Savater quiere demostrar esta oposición que existe entre la narración y la novela: mientras la narración se relaciona con la memoria, la novela tiene que ver con la invención o innovación. De ahí que el narrador transmita pero no invente porque para mantener la esperanza en lo improbable, que es su principal misión, no puede alterar el mensaje que otros le han hecho llegar. La narración es repetición y se inscribe en el espacio mítico que es el que niega el fin de la historia mientras que la novela es un género lineal que tiende a un fin. Va jugando, pues, con las contraposiciones para explicar las diferencias entre ambos géneros hasta completar su razonamiento: la narración quiere así recuperar el lado épico de la verdad, volver a los pilares de la condición humana, por ello tiene una función regeneradora: “narrar es la posibilidad de reinventar la realidad, de recuperar las posibilidades frente a lo difícil o lo adverso”¹³⁴.

Savater señala, igualmente, el interés práctico de la narración, su capacidad para brindar consejos, en definitiva, su vinculación con lo sapiencial. La novela, por el contrario

“nace para contar la desazón del hombre traicionado por todas las historias, por la memoria misma. Lo que se degrada es la misma verdad, y por eso ya ningún consejo es cierto”¹³⁵.

¹³³ Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, o.c, pág .28.

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 36.

¹³⁵ *Ibidem*, pág. 32

Otras dos características muy importantes enfrentan a la narración y a la novela y terminan por separarlas: la primera gira en torno a “el sentido de la vida” mientras que la segunda se somete a la “moral de la historia”. Así la narración tiene que ver con el origen genealógico de la moral pero no con el moralismo y para Savater esto es su principal virtud pues “en la narración, los valores valen realmente, no se imponen en nombre de ninguna exigencia exterior”¹³⁶. Por eso la novela está orientada por la muerte y es un género desesperado mientras que la narración “sirve de orientación en la vida”¹³⁷ por lo que es un género esperanzador.

En definitiva, *La infancia recuperada* constituye una reivindicación de la función ética del mito y la ficción, de tal manera que la narración, lejos de ser un subgénero literario, adquiere la categoría de auténtica forma de conocimiento. En este sentido, para nuestro autor, la ficción es una necesidad crucial del ser humano:

“Nos alimentamos de verdad y de ficción. Una dieta exclusiva de verdad convierte la vida en algo exacto y opresivo, meramente zoológico, y una dieta excesiva de ficción nos hace perder contacto con la cordura. El balance es lo que nos mantiene en el punto humano de la realidad”¹³⁸.

Efectivamente, la ficción posee, para Savater, un valor imprescindible para la fundación del sujeto. Sin ficción literaria, declara, no podría haber subjetividad y “si desapareciera la literatura no perderíamos un arte, sino el alma”¹³⁹ pues gracias a los cuentos y a las narraciones el hombre puede ir adquiriendo una moral propia. Esto explica la importancia que otorga a la idea de aventura. Según el filósofo vasco, la lección más importante que nos enseña la aventura es que “no estamos hechos para ver

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 38.

¹³⁷ *Ibidem*, pág. 39.

¹³⁸ Savater, Fernando, *El País*, 12 de mayo de 2004.

¹³⁹ Savater, Fernando, “Lo que enseñan los cuentos” en *Cuadernos de literatura infantil y juvenil*, nº 1 (dic 1988) pág. 10.

pasar el tiempo”¹⁴⁰ y esto es algo crucial para la formación del adolescente, pues constituye el mejor alimento para alentarle a mejorar y a transformar su entorno. La aventura tiene un gran valor educativo pues “prepara al hombre para que haya algo que educar en él”¹⁴¹ ya que cumple un papel iniciático. Así, por medio de la aventura aprendemos a conquistar la verdad, a hacernos hombres, a tener confianza en uno mismo y a pensar que lo peor de este mundo puede “ser regenerado por nuestro esforzado coraje”.¹⁴²

Del mismo modo, Savater nos advierte que la literatura juvenil no es tan inocente como en principio se podría pensar sino que en ella “se encierran los materiales más explosivos que el hombre puede fabricar”¹⁴³:

“Algunas de las más terribles y demolidoras obras que se han arrojado contra la sociedad, los valores y la autocomplacencia de los hombres están encuadradas en la llamada literatura infantil”.¹⁴⁴

Entre los autores que han pasado a la historia como aptos para niños, sin serlo realmente, Savater cita, por ejemplo, a Edgar Allan Poe de quien dice:

“Esas “honradas historias” incluyen algunos de los argumentos más escalofriantes e inolvidablemente malsanos creados por la imaginación moderna”¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Savater, Fernando, “La fundación de la aventura” en *Cuadernos de pedagogía*, nº 36 (dic 1977), pág. 24.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Savater, Fernando, “Lo que enseñan los cuentos” en *Cuadernos de literatura infantil y juvenil*, oc. cit., pág. 12.

¹⁴³ Savater, Fernando, *Leer al leer*, Madrid, Aguilar (Colección Crisol, nº 61), 1998, pág. 66.

¹⁴⁴ Savater, Fernando, *Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1970, pág. 92.

¹⁴⁵ Savater Fernando, *Pensamientos arriesgados*, Madrid, La esfera de los libros, 2002, pág. 232.

También señala el caso de Jonathan Swift, el autor de *Los viajes de Gulliver*, de Lewis Carroll el de *Alicia en el país de las maravillas* o de Melville el autor de *Moby Dick*.

2. La negación de la política (1976-1980)

A partir de 1976 el pensamiento savateriano da un giro marcadamente político. Nnuestro autor dejará de lado sus críticas a la filosofía académica y pondrá su esfuerzo en hacer una crítica despiadada a la política desde la perspectiva de un pensamiento ácrata. Este giro político guarda relación con tres fenómenos que tuvieron lugar en la España postfranquista:

a) El interés por la política, que se refleja en la proliferación masiva de revistas¹⁴⁶ políticas que se produjo después de la muerte del dictador. La revista *Triunfo* en un artículo titulado “Y ahora los mensuales” daba cuenta de ello:

“La explosión de revistas teóricas (*Taula de cambi*, *Teoría y práctica*, *El Cárabo*, *Negaciones*, *El Viejo Topo*, que vienen a sumarse a las existentes: *Sistema* y *Zona Abierta*) era un fenómeno tan previsible como necesario. Previsible porque desde hace muchos años— desde el cincuenta y seis y aun antes— un mercado creciente de profesionales ha ido acumulando información, represando teoría, sin poder verterla ni contrastarla a través de unos canales periódicos adecuados. En ocasiones los semanarios han tenido que dar hospitalidad a esa cultura remansada, en buena parte reprimida. A esta acumulación de saberes políticos, sociológicos, económicos, filosóficos, ha contribuido de forma notable la explosión editorial de los últimos tiempos”¹⁴⁷.

La característica principal de todas estas publicaciones viene marcada por su contribución a la reconstrucción de la España democrática y porque muchas de ellas,

¹⁴⁶ Este fenómeno está siendo estudiado por Jordi Mir, de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, quien en 2006 publicó una edición facsímil de la revista *El viejo topo*, una de las más significativas de la época.

¹⁴⁷ De los Rios, Cesar Alonso, “Y ahora los mensuales” en *Triunfo* (6/11/1976).

además de la política, abarcaron más campos: el feminismo, la reivindicación de la homosexualidad, el ecologismo, la crítica a los movimientos de control social, como las cárceles o la psiquiatría, el antimilitarismo, etc. Pero en esos años también tiene lugar otro fenómeno que revoluciona el mundo de la prensa: el 4 de mayo de 1976 aparece *El País*, periódico en el que Savater colabora de forma ininterrumpida desde el principio y a cuyo frente estaba un selecto grupo de periodistas (tales como Javier Pradera, Vicente Verdú, Francisco Umbral, Maruja Torres, etc.). Como explica Juan Pablo Fusi:

“*El País* tuvo un éxito fulminante, especialmente en medios políticos y culturales de la intelligentsia liberal y de izquierda, que tuvo en sus páginas el vehículo idóneo para la expresión de sus ideas”¹⁴⁸.

b) El desencanto político que tuvo lugar en España, una vez pasada la euforia posterior a la muerte del General Franco. En esa época los partidos políticos empezaron a proliferar de forma indiscriminada y se produjo una “oleada de chabacanería política” que generó una cierta desilusión¹⁴⁹ entre los sectores más críticos de la sociedad. Como respuesta a la crisis política y al desencanto que tuvo lugar durante esta confusa etapa de la transición española hubo una resurrección de los movimientos anarquistas que por aquel entonces se creían ya erradicados en nuestro país¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Fusi, Juan Pablo, *Un siglo de España. La cultura*, Barcelona, Marcial Pons, 1999, pág. 152.

¹⁴⁹ El siguiente artículo de *El País* da cuenta de la situación en la que se encontraba España en esos días: “No estamos, sin embargo, en el mejor de los mundos posibles. El desánimo y la falta de entusiasmo ante el primer aniversario de la democracia puede estar originado, en parte, por las excesivas esperanzas que los cambios de régimen suelen despertar en algunos ciudadanos, siempre predispuestos a creer en milagros, a atribuir los males de su vida profesional y privada a causas macropolíticas o a suponer que las transformaciones históricas se miden en meses o en años. Crece el paro, continúan subiendo los precios, los colegios son caros o insuficientes, escasean las viviendas baratas y habitables, en las grandes ciudades los medios de transporte público son incómodos, insuficientes e incluso inseguros. El marco de la vida cotidiana sigue siendo duro y un cierto hastío político caracteriza a la mayoría de la opinión pública”¹⁴⁹. “Cara y cruz de un aniversario” en *El País* (15/6/1978).

¹⁵⁰ Jorge de Esteban en un artículo titulado “La vuelta de los anarquistas” publicado en *El País* en 1976 exponía las principales razones de esta resurrección del anarquismo.

c) El rechazo de la democracia por parte de los intelectuales de izquierda. Este fue un fenómeno bastante generalizado durante el postfranquismo, de ahí que muchos intelectuales, incluido el propio Savater, optaran por el abstencionismo¹⁵¹ en el referéndum que tuvo lugar el 6 de diciembre de 1978 para la aprobación o no de la nueva Constitución española. En un artículo, en forma de diálogo publicado en *El País* el día anterior al referéndum, Savater expone, en boca de Menipo, las razones por las que es partidario de la abstención¹⁵²:

“Menipo. A mi modo de ver, las cosas están de tal modo que vote o no vote hago el juego a los enemigos de la democracia. Yo creo que los enemigos de la democracia salen ganando de todos los referendums. Porque cuanto más ancho sea el dilema que le planteen a uno –toda una Constitución a sí o no– más estrecho es el margen de democracia, es decir, de que yo participe directa y efectivamente en la gestión de lo que me afecta”¹⁵³.

Años más tarde Savater reconocería que, en aquellos tiempos, “para comprender que sólo la democracia es verdaderamente revolucionaria y emancipadora aún nos faltaba bastante trecho”¹⁵⁴.

¹⁵¹ Al respecto Juan Malpartida ha apuntado que “en 1975, fecha de la muerte de Franco, en España había pocos demócratas, quizás porque la oposición al franquismo se había hecho, sobre todo, desde la izquierda radical (PC), que había unificado y organizado el deseo de acabar con la dictadura, aunque ese deseo no supusiera, una vez que pudo decir su diverso y verdadero nombre, un perfil comunista. Desde las primeras elecciones en España, esto quedó claro, antes de la hecatombe del comunismo soviético y la diáspora y enmascaramiento posterior de la izquierda más ideológica” (Malpartida, Juan, “Política en Fernando Savater” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Nº 17, Mayo de 2007).

¹⁵² Pasadas ya las elecciones y habiendo triunfado el sí a la Constitución, el profesor Aranguren hacía las siguientes declaraciones en referencia al abstencionismo de Savater en el mismo periódico:

“La abstención por esteticismo ácrata, a estilo de mi buen amigo Fernando Savater, es brillante pero ¿qué sería de nosotros si nos viésemos privados de esas «libertades formales» y en especial de la libertad de expresión, de la que solo se aprecian cuando se pierden, que profesionalmente, vocacionalmente, vivimos?” (Aranguren, José Luis “Finiquito del proceso constitucional” en *El País* (17/12/1978))

¹⁵³ Savater, Fernando, “Diálogos constitucionales” en *El País* (5/12/1978)

¹⁵⁴ Savater, Fernando, *Autobiografía razonada*, o.c.

Por un anarquismo libertario

Durante los primeros años del postfranquismo Savater sostiene que la política nunca podrá ser el camino para liberar al hombre del yugo de lo necesario, empezando porque el discurso que utiliza no es otra cosa que “el lenguaje de la administración del poder”¹⁵⁵. Considera que el lenguaje político se mueve siempre dentro de unos parámetros absolutamente cerrados, lo que bloquea cualquier enfoque crítico de enfrentamiento al poder. Esto dificulta la diferenciación entre los diversos grupos políticos pues todos ellos utilizan los mismos términos, tales como justicia, democracia, ley, progreso, orden, etc, “lo que acaba en una desconcertante identidad entre los dogmas y proyectos de los partidos más dispares”¹⁵⁶. En resumen, para Fernando Savater todos los partidos suenan a lo mismo, no existen verdaderos enfrentamientos ideológicos sino únicamente el interés por conservar el poder. De ahí que la política sea “el arte de mantener y barnizar el Estado”¹⁵⁷ y que tampoco la democracia merezca su confianza tal como podemos leer en el siguiente texto:

“O entrego mi poder propio – mi capacidad de acción y decisión – a quien yo quiera (más o menos se entiende, pues el escaparate que se me ofrece no tiene demasiadas golosinas) o alguien se encargará de quitármelo por la fuerza: o sea que tengo que elegir entre el discrteo carterista que después de robarme tendrá el detalle de devolverme el billeteo y el carnet 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 pues, y que esto no se olvide, “decidir de verdad es decidir uno mismo, no decidir quién tiene que decidir” (Castoriadis)”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Savater, Fernando, *Para la anarquía*, o.c, pág 31.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pág. 32.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pág. 35.

¹⁵⁸ Savater, Fernando, *El Estado y sus criaturas*, Alcorcón (Madrid), Ediciones Libertarias, 1979, pág. 54.

Dos años después de la muerte del General Franco Savater publica *Para la anarquía* (1977) —el mismo año de las primeras elecciones libres— aunque hay que decir que desde finales de los años 60 nuestro autor ya colaboraba con los grupos ácratas escribiendo panfletos o hablando en las asambleas. En esos años Savater piensa que la opción más válida, ante el maremagnum político español, es la de los grupos ácratas, pues son los únicos que no buscan votos y que sólo aspiran a “explicitar y difundir el ideario ácrata, sus enfoques críticos y también sus planteamientos alternativos a lo vigente, es decir, al Estado moderno”¹⁵⁹.

En una reseña escrita para *Triunfo* señala la vigencia y la necesidad de la opción anarquista, que contrapone al apoliticismo:

“En los momentos que actualmente vive este país, la lección ácrata puede ser particularmente incisiva, especialmente en sus rasgos esenciales, cuya formulación negativo-positiva es esta : Ningún Estado puede no ser capitalista, porque la concentración trascendente del Poder es el Capital mismo; ninguna mutilación de la libertad lleva al reino de la libertad; el rechazo del espectáculo de la política (a no confundir con el apoliticismo, que es juna de las categorías del espectáculo vigente) es garantía primordial de que realmente se lucha contra la autorreproducción del dominio. Acallada por los dueños del presente tanto como por los manipuladores del mañana, el grito del alma libertaria late todavía bajo la piel de toro”¹⁶⁰.

En *Para la anarquía* nuestro autor analiza la anarquía desde un punto de vista estrictamente filosófico, empresa que, como él mismo señala, “no puede estar exenta de locura”¹⁶¹ pues sólo es posible llevarla a cabo oponiéndose a la razón vigente, es decir, a la razón de Estado, “razón fuera de cuyo círculo estatal y estático todo es locura”¹⁶². Hasta la muerte del dictador, Savater había sostenido un anarquismo no declarado abiertamente aunque sí insinuado en muchas de sus obras. Desde *Nihilismo y acción*,

¹⁵⁹Savater, Fernando, “La alternativa ácrata” en *El País* (20/10/1976).

¹⁶⁰Savater, Fernando, “El alma libertaria” en *Triunfo* (8/5/1976)

¹⁶¹Savater, Fernando, *Para la anarquía*, o.c., pág. 16

¹⁶²*Ibidem*.

ya había ido dando pinceladas de su concepción libertaria del hombre y de la sociedad. Por un lado, en sus ataques al sistema hegeliano, donde el Estado es sinónimo de muerte; por otro, en su exaltación de Nietzsche, cuyo mayor mérito consistió en enfrentarse a la cordura vigente, es decir, al Estado. Y, por supuesto, en sus alusiones a la comunidad perfecta de los dioses olímpicos: “Los dioses son nuestro gran proyecto político, el proyecto revolucionario de acabar con la política”¹⁶³.

Savater distingue entre anarquismo y anarquía. Mientras la anarquía es un término negativo cuya aspiración máxima es la desaparición del reino de la muerte, es decir, del Estado, “fundado sobre explotación, terror y violencia”¹⁶⁴, el anarquismo es un término positivo, cuya pretensión no es otra que poner en práctica la anarquía, es decir, concretarla en un partido político. En ese caso dejaría de ser un experimento social para preocuparse, sobre todo, “por existir frente a las demás organizaciones y a costa, naturalmente, de sus dóciles miembros”¹⁶⁵.

Esta concepción savateriana de la anarquía cabría situarla dentro de las nuevas corrientes antiautoritarias que surgieron a partir del Mayo del 68 y que están separadas por un gran abismo del anarquismo tradicional o clásico. Estas corrientes, como señala Octavio Alberola, se caracterizan por estar integradas por grupos independientes marginados de la vida política y sindical.

Nuestro autor no concibe la anarquía como una ideología sino como un ideal ético que trata de cuestionar todas las ideologías autoritarias –incluido el anarquismo– lo que significa también cuestionar el Poder y el Orden. De ahí que Savater prefiera

¹⁶³Savater, F., *De los dioses y del mundo*, o.c, pág. 45.

¹⁶⁴ Savater, Fernando, *Para la anarquía*, o.c, pág. 9.

¹⁶⁵ *Ibíd*em, pág. 11.

hablar de ideas libertarias¹⁶⁶ más que de anarquía, porque la anarquía, en el fondo, también puede encerrar formas de nostalgia hacia el poder:

“Sólo las ideas libertarias significarán algo para las almas rebeldes de aquí a poco en España, en cuanto el sarampión de politiquería que la desaparición de las formas institucionales de fascismo ha provocado deje de satisfacer a quienes no vayan a resignarse con cambiar de conformismo o de dictadura”¹⁶⁷.

Esto es así, primero, porque las ideas libertarias “no necesitan concretarse en organizaciones especializadas en anarquismo ni ser patrimonio exclusivo de quienes se definan como anarquistas”¹⁶⁸. Segundo, porque para nuestro autor no es necesario que las ideas libertarias provengan exclusivamente de grupos anarquistas, ni siquiera de la izquierda¹⁶⁹. Estas ideas libertarias se pueden concretar en estos pocos anhelos: a) abolición del poder, del Estado y del capital; b) supresión del trabajo y c) abolición de la contradicción entre individuo/sociedad, ética/estética, mortal/inmortal. Y, tercero, porque las ideas libertarias se nutren de “una serie de almas vagabundas que difieren bastante de la imagen clásica del ácrata hispano, cuyo retrato imborrable es el Fermín Salvochea descrito por Valle Inclán”¹⁷⁰.

Como vemos, la opción de Savater es más afín a las corrientes antiautoritarias y libertarias que al anarquismo clásico y lo que persigue es, en definitiva

¹⁶⁶ Una revista de gran influencia en los sectores libertarios fue *Bicicleta* que empezó a editarse en 1977 en Madrid y en la que colaboró asiduamente Savater. En la misma línea estaba la revista *Ajoblanco*, en la que también colaboró nuestro autor. Por otra parte, editoriales como Tusquets se apuntaron a la moda libertaria. En esta editorial Savater publica su obra *Para la anarquía*.

¹⁶⁷ Savater, Fernando, *Para la anarquía*, o.c, pág. 11.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pág. 12.

¹⁶⁹ Con esta afirmación nuestro autor nos desconcierta un poco, pues nos resulta difícil de imaginar un pensamiento libertario que no provenga de la izquierda. Otra cosa sería decir que el pensamiento libertario se sitúa más allá de la distinción izquierda/derecha que, en realidad, es la postura que desde siempre ha caracterizado a Savater y por la que ha sido objeto de numerosas críticas.

¹⁷⁰ Savater, Fernando, *Para la anarquía*, o.c, pág. 114.

“abolir hasta sus raíces la moral laboriosa y represiva, la sumisa adoración de la eficacia y de su representante en este mundo, la Autoridad; (...) acabar con las cárceles y los manicomios, con la razón de la violencia pero también con la violencia de la razón”¹⁷¹.

En un breve ensayo titulado “Sobre el anarquismo que no me interesa”, publicado por primera vez en el número 11 de la revista *Bicicleta* y más tarde recogido en *El Estado y sus criaturas*, Savater insiste de nuevo en el carácter ético y libertario del anarquismo que profesa:

“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 ideas de acción, en su sentido ético y estético, sólo la imaginación ácrata cuenta para mí”¹⁷².

La teoría del “simpoder”

La aportación original de Savater al pensamiento anarquista es su teoría del “simpoder” que desarrolla, aunque de forma muy escueta, en *Para la anarquía*. Esta teoría es una forma narrativa y no científica de exponer su particular visión de la anarquía como movimiento revolucionario.

Savater afirma que el poder nos convierte en cosas, nos vuelve impotentes, nos coacciona, niega nuestra intimidad y nos impone la necesidad de lo necesario. Frente a este poder que nos somete, cabe adoptar dos posturas, una es la impotencia, que es “el

¹⁷¹ *Ibidem*, pág. 116.

¹⁷² “Sobre el anarquismo que no me interesa” en *Bicicleta*, año 1, nº 11.

reverso necesario del poder: es el poder visto desde abajo”¹⁷³ y se caracteriza por pretender usar las mismas armas que el poder para derrocarlo:

“La impotencia no imagina otra liberación que la conquista del poder: para dejar de ser impotencia quisiera convertirse en poder, sin advertir que ya es poder, que no es más que el rostro impotente de la separación que el poder conlleva”.¹⁷⁴

Pero existe otra forma de enfrentarse al poder, que se niega a seguir las mismas normas de eficacia que el poder impone y a la que nuestro autor denomina *simpoder*. El *simpoder* “constata la radical extrañeza que nos separa del poder”¹⁷⁵ y cultiva un mito, es decir, “una imagen arquetípica del bien fundamental que el poder nos hurta: la fuerza”¹⁷⁶. La fuerza, no solo es aquello que el poder nos quita, sino lo único que puede libranos del poder. Esta fuerza, surge del ámbito de nuestra intimidad, que es el ámbito de lo sagrado y es “lo que esencialmente reúne, lo que convoca la dispersión que soy, que sigo siendo, en la tensión más alta, más jubilosamente eficaz”¹⁷⁷.

Frente al poder que nos uniformiza, la fuerza potencia las cualidades de la intimidad humana. Y frente a la necesidad de la muerte, que es lo que el poder instaura, la fuerza nos lleva hacia la inmortalidad. Así, la diferencia entre impotencia y *simpoder* se puede resumir en muerte y vida.

El poder practica un tipo de dominio que nos cosifica, mientras que el dominio que ejerce la fuerza vivifica, es decir, se trata de un dominio creador. De ahí que, como señala, Savater “la relación de dominio que establece la fuerza es siempre recíproca, reversible”¹⁷⁸ mientras que el dominio del poder se ejerce en un solo sentido. En

¹⁷³ Savater, Fernando, *Para la anarquía*, o.c., pág. 19.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 22.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pág. 20.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pág. 21.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pág. 22.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pág. 24.

resumen, podemos decir, como apunta nuestro autor, que el *simpoder* renuncia al poder pero no al “dominio creador y recíproco de la fuerza”¹⁷⁹.

Cuando Savater habla de *simpoder*, en realidad a lo que se está refiriendo es a una actitud ética, es decir, a “una elección encaminada a obrar bien y hacerme feliz”¹⁸⁰ pues, como apunta, <<obrar bien>> y <<ser feliz>> son la misma cosa. De ahí que el *simpoder* renuncie a la muerte para abrirse “a la fuerza, a lo íntimo, a lo indelegable”¹⁸¹. Ahora bien, el *simpoder* no es idéntico a la fuerza, sino que crea las condiciones para propiciar su aparición y su objetivo final no es otro que la extensión del dominio basado en la fuerza. Savater añade que la teoría del *simpoder* no es una teoría completa ni cerrada sino más bien, “un conjunto de dudas razonables”¹⁸², un experimento ético.

La denuncia contra los mecanismos represivos del Estado

Siguiendo la línea antiestatal del pensamiento libertario Savater piensa que el Estado moderno impone un tipo de convivencia coactiva que se refleja, por ejemplo, en la existencia de cárceles y de hospitales psiquiátricos. Considera así que para luchar contra el poder hay que empezar por luchar contra estos mecanismos de represión:

“Creo que es importante tarea del pensamiento crítico afrontar desde todos los ángulos el tema del encierro, la marginación y la represión del delincuente. Adelanto que me parece algo mucho más rico que una protesta contra el fascismo y sus secuelas o contra el capitalismo entendido en su sentido vulgar. Los movimientos de presos, como los encuadrados en la lucha contra la segregación de “peligrosos” sociales o algunas protestas ecológicas trascienden venturosamente el marco de lo que hoy se llama política (...) y apuntan hacia combates liberadores mucho más

¹⁷⁹ *Ibidem*, pág. 25.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pág. 26.

¹⁸¹ *Ibidem*, pág. 27.

¹⁸² *Ibidem*, pág. 29.

sugestivos que las luchas habituales por el poder político o el control de los medios de producción»¹⁸³.

Savater llevó estas ideas a la práctica participando activamente en el “Movimiento de presos sociales durante la Transición”. De hecho esta fue su primera actividad pública en la democracia como intelectual “entrometido”. En marzo de 1977¹⁸⁴, la Asociación “Cultura y Derecho” de la Universidad Complutense de Madrid

¹⁸³ Savater, Fernando, “Presos fuera” en *Triunfo* (31/12/1977)

¹⁸⁴ El debate sobre la cárcel y los presos estaba en la calle, el 27 de marzo de ese año el abogado Antonio Rato Rodríguez de Moldes hacía estas declaraciones en *El País*.

“No terciaría en el debate sobre los presos comunes si no se hubieran vertido acusaciones contra los partidos democráticos por haberse contraído a reivindicar y difundir entre las masas la amnistía para los presos políticos. Pues bien, estos superprogresistas no hacen otra cosa que metafísica escolástica. El pretender que al delincuente sólo se le castiga porque es «culpable», se deriva de los teólogos de la Edad Media, como una conclusión de la teoría del libre arbitrio. Sin embargo, y a partir, principalmente, de la escuela antropológica italiana de finales del siglo pasado, estas elucubraciones han dado paso a criterios más científicos, inspirados principalmente en la defensa nacional.

Creo que al delincuente se le debe aislar, por la misma razón que se aísla a un portador de virus o a un demente peligroso. Es decir, sin tratar de penetrar en el hondón de su conciencia ni, mucho menos, de evaluar hasta qué punto es en concreto responsable de su actual personalidad. ¡Qué duda cabe de que en una sociedad justa sólo los enfermos mentales serían delincuentes! Por ello, la única solución del problema es la revolución social, y no la impunidad de los delitos”

Savater respondía así a las palabras de Rato en un breve artículo publicado en ese mismo periódico el 3 de abril y firmaba con las siglas de la “Asociación para el estudio de los problemas de los presos”:

“Sólo quiero hacer una breve puntualización acerca de lo expuesto por don Antonio Rato sobre los presos comunes en esta misma sección. No hace falta ser «superprogresista» para tener en cuestión penal un punto de vista algo más radical que el del señor Rato: basta con no ser declaradamente conservador. La concepción social que sostiene que al delincuente «se le debe aislar, por la misma razón que se aísla al portador de un virus o a un demente peligroso» es tan científica como la que inspiraba a los médicos experimentadores de la Alemania nazi la concepción revolucionaria que sostiene que en la sociedad justa «sólo los enfermos mentales serán delincuentes» se apresta sencillamente a cambiar un orden represivo por otro, y una lógica del dominio, por su refinamiento. En la sociedad explotadora, represiva y burocrática, toda acción «asocial y responde a una promesa más desgarradoramente liberada que el proyecto que anima a quienes no quieren sino cambiar el personal de oficinas del orden. La búsqueda de medios de control social no represivos ni mutiladores es obligación revolucionaria de todos los partidos políticos que consideran que la cárcel, la fábrica, el manicomio y el cuartel forman parte del bagaje inamovible de la condición humana. A esos se les ha reprochado su desatención al problema de los presos llamados «comunes» y su falta de interés por incluirlos en una amnistía que merecen tanto como cualquiera y más que muchos. Los otros partidos, sean democráticos, totalitarios o lo uno y lo otro alternativamente, según decidan los jefes, han dejado de interesar hace mucho a quienes deseamos una comunidad racional. AEPPE”.

organizaba en la Facultad de Derecho la “I Semana de Solidaridad con los Presos Comunes” a raíz de los motines ocurridos el 21 de febrero a las 8,30 de la tarde, en el que nueve presos ocuparon las terrazas del hospital penitenciario de la prisión de Carabanchel¹⁸⁵, en Madrid. Como leemos en la revista *Bicicleta* estos presos llevaban en sus manos

“varias pancartas reivindicativas de libertad y amnistía y una bandera que, al desplegarla, deja ver un enrejado mapa de España y una leyenda: COPEL (COORDINADORA DE PRESOS ESPAÑOLES EN LUCHA). Este motín breve y sangriento, constituye el acto de presentación pública de la primera organización de presos del Estado español. A partir de entonces, será la que encauzará todas las acciones, reivindicaciones y comunicados de los hombres que componen lo que se ha dado en llamar "la población reclusa"¹⁸⁶.

El periódico *El País*¹⁸⁷, por su parte, daba cuenta del nacimiento de la “Asociación para el Estudio de los Problemas de los Presos y Ex-presos (AEPPE)” constituida por setenta profesionales y estudiantes y cuya Junta Directiva estaba integrada por Rafael Sánchez Ferlosio, Jesús Aguirre, Agustín García Calvo, Fernando Savater, Carlos Moya, Mauro Armiño, Gerardo Hernández, Juan Pedro Quiñonero, Paloma Chamorro, Bruno Vayssiere, Manolo Hernández, Anabela Silva y Gonzalo Martínez Fresneda. Como señalaba el citado periódico los objetivos de esta asociación

¹⁸⁵ Ante los graves acontecimientos ocurridos en la cárcel de Carabanchel más de cien profesionales de la enseñanza, las artes y las letras firmaron un escrito en el que además de condenar la «brutal y desproporcionada represión de la administración carcelaria y de la policía» se solidarizaban con la plataforma reivindicativa de la COPEL (Comisión Organizadora de Presos en Lucha), exigían la amnistía total que incluía a los presos comunes y defendían la necesidad de que los partidos políticos democráticos se definieran sobre el problema. El manifiesto (firmado, entre otros, por José Luis López Aranguren, Agustín García Calvo, Rafael Sánchez Ferlosio, Fernando Savater, Carlos Moya, Luis de Pablo, Carmelo Bernaola, Antonio Fernández Alba, Juan Genovés, Pedro Altares y Valeriano Bozal) fue leído en un acto de solidaridad con los presos comunes que se celebró en la facultad de Ciencias de la Información. Durante el acto (en el que intervinieron familiares de presos comunes, ex presos, abogados y representantes de algunos partidos y asociaciones relacionadas con presos, amnistía y feminismo) se denunció la actual situación inhumana de los presos comunes y se abogó por una abolición del sistema carcelario tal como estaba en aquellos tiempos.

¹⁸⁶ Comité pro-presos de CNT, “La copel: el detonante de los presos comunes” en *bicicleta, revista de comunicaciones libertarias*, nº 1, noviembre 1977.

¹⁸⁷ “Se constituye una asociación para el estudio de los problemas de los presos” en *El País* (12/3/1977).

coincidían con los de la Asociación de Familiares y Amigos de los Presos Comunes pero en ella se planteaba un trabajo más a largo plazo y concretado en los siguientes cinco puntos¹⁸⁸:

1) Amnistía total sin discriminaciones ni exclusiones; 2) estudio de las condiciones del sistema penitenciario para combatir todo lo que en ellas haya de lesivo para los derechos esenciales y la dignidad de la persona humana; 3) promover la reforma del actual Código Penal: delitos sexuales, de opinión, drogas, discriminación de la mujer, desproporción entre penas y faltas, desatención a los eximentes sociales del delito; 4) estudiar las nuevas formas de control social (psiquiátricos, reformatorios, reeducación), denunciando lo que, tengan de manipulación y promoviendo sus aspectos de ampliación responsable de los márgenes de tolerancia; y 5) estudio y apoyo de formas eficaces y no discriminatorias de incorporación social de los excarcelados.

Por otra parte, como recogía el citado artículo, los miembros de la “Asociación para el Estudio de los Problemas de los Presos y Ex-presos” solicitaban la urgente adopción de las siguientes medidas¹⁸⁹:

- 1- Cese de los traslados arbitrarios, con devolución inmediata de todos los presos al centro carcelario que les corresponda, especialmente aquellos que sufren prisión preventiva por alguna causa y que, por tanto, han de estar en comunicación con el juez instructor y con su abogado.
- 2- Levantamiento de las sanciones disciplinarias que se han impuesto, con alcance desmesurado, a unos presos cuya única falta ha sido la de negarse a cumplir unas órdenes antirreglamentarias.

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ *Ibidem.*

- 3- Publicación de una relación completa de los presos sometidos a traslados, sanciones u otra disposición extraordinaria, así como de los heridos por cualquier motivo, y su estado.
- 4- Adopción de medidas contra aquellos funcionarios, sea cual fuere su categoría y grado de participación, que aparezcan como responsables de malos tratos o de otro tipo de abusos.

En abril de 1977 se celebró una rueda de prensa para presentar la “Asociación para el Estudio de los problemas de los Presos” en la que su presidente, Fernando Savater y su secretario, Manuel Hernández Roderó, dieron a conocer los objetivos de esta Asociación, además de informar sobre la situación de las cárceles españolas. En este artículo nuestro autor declaraba:

“La prisión debe dejar de ser considerada como algo normal, y se trata de hacer tomar conciencia a la sociedad del estado en que se encuentran los presos, cuya separación de la sociedad implica su casi total anulación como personas”¹⁹⁰.

De las conferencias que se presentaron en la citada “I Semana de la Solidaridad” nació un librito titulado *El preso común en España* en el que colaboraron, además de Savater, Agustín García Calvo, Luis Rodríguez Ramos, Emilio Octavio de Toledo, Carlos García Valdés, entre otros. Con este libro lo que se pretendía era una <<toma de conciencia>> sobre la situación de las cárceles españolas pero no en una dirección pietista o caritativa sino como aclara Fco. Javiert Alvarez García, autor del prólogo

“Se trata, en definitiva, de un problema de reivindicación frente al poder por parte de todos aquellos que, por estar desposeídos de las palancas de dirección social, nos vemos obligados a hacer “subversión” en contra de determinadas instituciones”¹⁹¹.

¹⁹⁰“Presentación de la Asociación para el Estudio de los problemas de los Presos” en *El País* (3/4/1977)

El título de la conferencia de Savater se tituló “Por la abolición de la cárcel” y en ella se hacía muy patente la influencia de la obra de Foucault *Vigilar y castigar*. Savater afirma que la cárcel consiste en un “*encierro vigilado y productivo*”¹⁹², es decir, es una institución más del Estado opresor, más rigurosa a la hora de aplicar sus leyes o principios pero no por ello alejada de los criterios que rigen a las demás instituciones como puedan ser “el cuartel, la escuela, la oficina, la fábrica o incluso esa pintoresca jaula a la que se bendice con el nombre algo excesivo de <<hogar>>”¹⁹³. En este sentido la cárcel se rige por el mismo criterio de *lo útil* que rige a estas otras instituciones, es decir, reduce nuestras culpas a tiempo. La cárcel es, pues, para Savater, un modelo a escala reducida del Orden Temporal en el que vivimos, a fin de cuentas algo natural y, como tal, los partidos políticos no han pensado nunca en abolirlas porque, entre otras cosas, tampoco han pensado en abolir “los cuarteles, las escuelas, las fábricas, las oficinas y el resto de las maquinarias con las que nos tritura el tiempo”¹⁹⁴.

Por otro lado, la cárcel, como señala con mucho tino, lejos de regenerar al recluso, solo consigue producir más delincuencia:

“Que la cárcel no aporta regeneración alguna al recluso, sino sólo encallecimiento y abyección, es algo tan evidente que sólo la hipocresía interesada de los moralistas con toga puede ponerlo en duda”¹⁹⁵.

Otro tema que obsesiona a Savater es el de la violencia que ejerce el Estado sobre el pueblo a cambio de seguridad:

¹⁹¹ VV.AA, *El preso común en España*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1977, pág. 8.

¹⁹² *Ibidem*, pág. 10.

¹⁹³ *Ibidem*, pág. 10.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pág. 11.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pág. 12.

“Los Estados siempre gustan de fomentar un cierto espanto entre sus clientes, e insisten sutilmente en la *precariedad* de todas las ventajas que proporcionan o dicen proporcionar: seguridad, medios de vida, relativas libertades, etcétera. Acostumbran al pueblo, por vía del miedo, a que hay que pagar un precio en brutalidad por cada uno de los <<días de orden>> que le venden. No es <<el Estado o el terror>>, sino el Estado como terror de que haya aún más terror”¹⁹⁶.

En un artículo publicado en 1979 en *El País* titulado “La isla del diablo” denuncia la confianza que tiene el Estado en las virtudes regeneradoras del terror. En este artículo se refiere a la obsesión por la seguridad que padece, en esa época, la sociedad española y que genera un miedo a la delincuencia que, como señala nuestro autor, se atribuye “a la <<blandura>> de las instancias represivas en lugar de a la miseria social y económica de nuestra fingida opulencia”¹⁹⁷. Más concretamente, Savater hace referencia al caso de la cárcel piloto de Herrera en la que se cometían una serie de abusos contra los presos. Lo relata de la siguiente manera:

“Hablemos de la *tortura*, por ejemplo. ¿Hay o no hay tortura (...) en una prisión en la que los reclusos viven prácticamente incomunicados, sin noción del tiempo, encerrados veintitrés horas al día en soledad, sometidos a constantes cacheos, obligados a deambular con la cabeza humillada y las manos a la espalda, castigados si miran al rostro a un funcionario, permanentemente observados por cámaras de televisión de circuito cerrado, aislados en una zona tan escasamente comunicada que las visitas —obstaculizadas de otros mil modos— se convierten en una expedición casi titánica si no se cuenta con vehículo propio y una buena información del terreno?”¹⁹⁸.

Savater termina afirmando que el caso de la cárcel de Herrera es un síntoma de la insensibilidad que existe en la sociedad ante la necesidad de la brutalidad.

¹⁹⁶ Savater, Fernando, “La isla del diablo” en *El País* (3/10/1979)

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

Contra la idea del Todo

En 1978¹⁹⁹ se celebró en Burgos el XV Congreso de Filósofos Jóvenes que giró en torno al tema del poder. En dicho Congreso Savater presentó una ponencia en la que arremetía contra la coerción del poder y que constituye un anticipo de lo que más tarde será su libro *Panfleto contra el todo*. Con esta obra — publicada en pleno debate de la Constitución Española de 1978— el pensamiento político de Savater alcanza su momento más provocador, antipolítico y antiestatal. Premiada en su día con el “Premio Mundo”²⁰⁰ sus tesis principales — según declara el propio autor— tienen como referente polémico las de Eugenio Trías y Víctor Gómez Pin, dos filósofos que en ese momento

¹⁹⁹ José María Laso Prieto hizo una crónica de este encuentro en la *Revista Argumentos* (nº14 Julio, 1978) de la que extraemos el siguiente fragmento:

“El día 27 se abrió la sesión con un seminario dedicado al tema «Discurso ético y antropológico sobre el poder», a cargo de Fernando Savater, Javier Sádaba, Tomás Pollán y J. A. Ugalde. Aclararon, de entrada, que no se trataba de un seminario, en el sentido tradicional, ya que ni habían realizado una investigación en común ni se daba entre ellos homogeneidad ideológica. Simplemente se trataba de un grupo de amigos con algunos puntos de coincidencia. Comenzó la exposición Fernando Savater, realizando un avance de su trabajo *Panfleto contra el Todo* que acaba de obtener el premio “Mundo”. Realizó una brillante disertación contra la idea de totalidad. Es decir, contra la coerción del poder. Según él, en las sociedades primitivas el Todo del poder se identifica con el todo social. Y esa totalidad era legitimada por un pasado mítico. Más tarde, en las sociedades cristalinas modernas, la conciencia individual se integra como parte del todo. Vemos, por ejemplo, en Rousseau, cómo el individuo, un todo en sí mismo, pasa a un todo mayor: la sociedad. La Revolución Francesa, preparada por esta ideología totalitaria, subrayó aún más la idea de totalidad que las monarquías tradicionales. La Historia permite, pues, verificar un avance progresivo de esa imagen del poder. Cada nueva revolución organiza totalidades más totales y absolutas. Las revoluciones consagran, pues, el imperio de la sociedad política sobre la realidad social, descubrimiento que ya nos hizo Marx... Savater establece después una distinción entre poder y dominio. El poder no es malo en sí por instaurar la autoridad y la jerarquía. El mal procede de que el individuo cede su propio dominio al poder... Es necesaria, pues, una revolución contra el Todo, para potenciar los grupos, las personas y las peculiaridades. Hay que quitarse de la cabeza la idea de las revoluciones sociales, concepción de origen astronómico que ha dado por resultado la realidad agobiante y gregaria de la totalidad... Con distintas variantes —Sádaba apoyándose en la función del leguaje, Pollán en el origen del Estado en las sociedades prístinas, Ugalde en el papel de mediación de los chamanes y jefes rituales— los demás miembros del Seminario coincidieron con Savater en la distinción entre «dominio» y «poder» y en las soluciones propugnadas”.

²⁰⁰ Según leemos en la prensa de la época, el jurado que le concedió el “Premio Mundo” estuvo constituido por Juan Benet, Salvador Clotas, Jorge Edwards, Eduardo Haro Tecglen, Pinillas de las Heras, Jorge Semprún y Joan Guitart.

le interesan mucho. Como señala Juan Pecourt²⁰¹ con *Panfleto contra el todo* Savater pretendía denunciar el acercamiento de algunos intelectuales de izquierda a las fuerzas más moderadas del posfranquismo, acercamiento que se había producido a raíz de que Franco delegara el poder político en el rey Juan Carlos:

“En respuesta a esta atmósfera general de negociación y consenso Savater denunciaba en su libro la traición cometida por los intelectuales y su negativa a reconocer la existencia del Todo, que a grandes rasgos podría identificarse con las instituciones y poderes del campo político (partidos políticos, sindicatos, instituciones del Estado) y su expansión incontrolada a través del espacio social. La concentración extrema del poder político representada por Franco, comparable en algunos casos al absolutismo del rey Luis XIV, no había desaparecido después de su muerte (...) las nuevas formas de poder, metamorfoseadas y asumidas pasivamente por los llamados ciudadanos democráticos, permanecían intactas en los cuerpos de los votantes y los delegados de los partidos políticos”²⁰².

Esta obra es, sin duda alguna, una de las más sugerentes de la trayectoria savateriana. En su día tuvo un gran éxito y a la vez fue objeto de duras críticas²⁰³ pues en ella sostiene ideas muy radicales de las que más adelante se arrepentirá. Así, varios años después, en una entrevista en la revista *La Luna de Madrid* (marzo de 1985) comentaba que *El panfleto contra el Todo* es uno de los pocos libros suyos por los que tiene cierta antipatía a pesar del éxito que tuvo en su día.

²⁰¹ Cfr, Pecourt, Juan, *Los intelectuales y la transición política*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.

²⁰² *Ibidem*, pág.171.

²⁰³ Merece especial atención la opinión del profesor Abellán sobre esta obra:

“En su polémico *Panfleto contra el Todo* (1978), hace alarde de un violento rechazo a toda ordenación racional de la sociedad al equiparar un tanto dogmática y precipitadamente razón y Dictadura. La rebelión contra la primera se pretende que lo sea también contra la segunda, a la que se acepta subrepticamente, en función de que esa rebelión se hace desde los supuestos derechos de la individualidad proteica. Está claro que lo que Savater está rechazando no es el orden de la Dictadura, sino cualquier Orden, y muy especialmente el Orden democrático desde el cual su rebeldía podría ser cuestionada. Se sitúa así este autor entre los nostálgicos del <<Contra Franco vivíamos mejor>>. (*Ortega y los orígenes de la transición democrática*, o.c, pág. 280).

Por su parte, el socialista Ignacio Sotelo escribió en *Triunfo* (5/8/1978) una dura crítica al *Panfleto* en la que acusa al filósofo vasco de fascista.

A partir de las reflexiones que le sugiere el pensamiento de Nietzsche, Savater pretende con el *Panfleto* desentrañar los secretos de la ideología política occidental, y lo hará atentando contra nuestras creencias más anquilosadas y proponiendo un movimiento liberador del hombre que esté basado, no en la impotencia causada por el poder separado, sino en el júbilo creador que proporciona la fuerza propia. En este sentido lo que persigue nuestro autor es plantear un pensamiento al margen de la totalidad, que es la idea que ha presidido tanto en la filosofía como en la teoría política, así escribe

“Quería defender cosas como que cuando alguien hable no sesa en nombre de una Razón Universal respecto a la verdad del pueblo, de lo existente, sino como una voz individual o de unas pasiones momentáneas. Que cuando alguien pretenda una reforma de vida, ésta no tenga por qué ser universal, total, etc., sino más bien para un tipo de personas de gustos o de intereses. Frente a esto está la imagen de la humanidad como un todo, la vida global, el hecho de una sola política para el mundo, que es en parte lo que la sociedad industrial impone. Frente a todo eso y su racionalización es contra lo que yo quería insistir”²⁰⁴.

De ahí que el principal enemigo de este *Panfleto* no pueda ser otro que Hegel, máximo divinizador del Estado; y Rousseau, a quien nuestro autor califica de “traidor a la Ilustración”.

Así de explícito era Savater en cuanto a las intenciones que le guiaron al escribir este libro:

“Un libro de combate, que quiere tener incidencia política y masiva. No me he propuesto un texto para minorías. Por eso me presenté a este premio, y por eso estoy contento de haberlo ganado: porque se va a catapultar y va a llegar a más gente”²⁰⁵.

²⁰⁴ García Sánchez, Javier, *Conversaciones con la joven filosofía española*, Barcelona, Península, 1980, pág. 65.

²⁰⁵ Fernando Savater, “El <<Panfleto contra el todo>> es un libro de combate” en *El País* (6/4/1978)

Algunas de las ideas que plantea ya habían sido esbozadas en obras anteriores, sin embargo, en el *Planfleteo*, Savater se detiene a fondo en la cuestión del poder separado, denunciando abiertamente las grandes mentiras sobre las que se asienta la política moderna. Ideas como el Todo, el Poder, el Estado, la Justicia, el Bien Común, etc, son puestas en tela de juicio por nuestro autor, siempre bajo la tutela de Nietzsche:

“Yo tampoco creo en nada de eso: pero quisiera contribuir a que dejaran de ser considerados como ideales, como categorías-límite de la filosofía política, como aquello a lo que hay que tender aunque la imperfección humana sea incapaz de alcanzarlo”²⁰⁶.

En definitiva, lo que pretende nuestro autor es, como ya propuso en su día el filósofo de Sils-María, terminar con la política de “buenos sentimientos” y hacer una crítica a la ideología política moderna, cuyo problema principal es que parte de una razón unificadora y está basada en la categoría dogmática del Todo, un falso ideal que, según apunta Savater, contribuyeron a afianzar tanto el Platón de *Las Leyes* como Hegel y que otros, como Nietzsche, pusieron en cuestión. Así, apoyándose en la política nietzscheana, Savater quiere llevar a cabo un anhelo revolucionario que no brote del resentimiento ni tampoco desemboque en él, una revolución que debe partir de la no creencia en el Todo y que esté dirigida

“tanto contra el Capital como contra el Pueblo, que no favorezca a la Sociedad pero tampoco halague al Individuo, que descrea de la Justicia o la Igualdad pero no más que del Orden o la Jerarquía”²⁰⁷.

²⁰⁶Savater, Fernando, *Planfleteo contra el Todo*, Barcelona, Dopesa, 1978, pág. 13.

²⁰⁷*Ibidem*, pág. 25.

En resumen, Savater concibe la tarea revolucionaria de la Ilustración tal como la concibió en su día Nietzsche: como la verdadera asunción de la muerte del Dios Único. Esto significa asumir una auténtica política politeísta, lo que conlleva, a su vez, la crítica al proceso unificador del Todo así como a los falsos ideales que lo sustentan. Pues la política se fundamenta en una gran mentira ya que nadie, aunque quiera, puede sustraerse a la tiranía del Todo pues todos formamos parte de Él. Del Todo provienen nuestros males, pero también nuestros bienes, como la riqueza, la comodidad o la seguridad.

El problema del Poder

En *El panfleto contra el Todo* Savater, para fundamentar su crítica a la política moderna, hace una revisión crítica de la historia oficial y en vez de ver en ésta un proceso de emancipación en el que se han ido acentuando la autonomía y la libertad, demuestra que lo que se ha producido ha sido una acentuación progresiva del control del Poder sobre los hombres. Con esto trata de combatir lo que denomina <<concepción whig de la historia>>. Para ejemplificar su posición señala que la época medieval, lejos de ser una etapa tiránica, disfrutó en muchos aspectos de mayores libertades populares que otras etapas de la historia, y lo describe así:

“El <<oscurantismo>> medieval era estamental, corporativo y carecía de una visión fuerte de la identidad nacional como algo superior a las concretas comunidades reales; el monarca del siglo XVII o XIII no cobraba impuestos, vivía de sus posesiones como un señor más, no tenía derecho a exigir servicio militar obligatorio, pagaba a sus guardias personales con su propio peculio debía conseguir sus fondos allegando préstamos de particulares. (...) El rey no encarnaba <<la nación>> ni <<la patria>>, tenía que acatar tradiciones locales, concepciones jurídicas y religiosas que cortaban decisivamente su poder, fueros, privilegios, costumbres y peculiaridades

de toda índole: caso de pretender imponer su criterio por encima de esta multitud de cortapisas, se arriesgaba a perder el vasallaje de sus súbditos y a ser destronado o muerto”²⁰⁸.

Paradójicamente, nuestro autor asegura que “La Revolución Francesa” subrayó todavía más la idea de la totalidad que las monarquías tradicionales por lo que lejos de ser una época de emancipación será cuando la ambición totalizadora alcanzará su máximo nivel y se producirá el triunfo definitivo del Todo²⁰⁹.

Para Savater la historia nos permite, pues, verificar un avance progresivo de esta imagen del poder en que cada nueva revolución organiza totalidades más totales y absolutas. Así, en la moderna sociedad estatal desarrollada, en vez de producirse una auténtica crítica al poder, lo que nos encontramos son “diversas formas en pugna de concebir y organizar ese poder total”²¹⁰. De este modo, la democracia moderna tampoco se libraría de esta fusión irrevocable en un Todo pues, en opinión de nuestro autor, los partidos políticos aspiran, en realidad, “a enfocar el Todo desde otro ángulo económico o desde otra ordenación jerárquica”²¹¹ pues esperan conquistar el poder.

Para Savater, por tanto, existe una interrelación esencial entre el Todo y el Poder pues el Poder crea el Todo social y a su vez este Todo le es imprescindible al Poder para justificar su dominio. Por Poder no entiende otra cosa que la capacidad de mando, es decir,

²⁰⁸*Ibidem*, pág. 28.

²⁰⁹ Nuestro autor apoya su argumento en el siguiente párrafo del discurso de Sieyès a la Constituyente del 7 de septiembre de 1789 :

“Francia no debe ser una reunión de pequeñas naciones que se gobiernen separadamente como democracias, no es una colección de Estados; es *un todo único*, compuesto de partes integrantes; estas partes no deben tener separadamente una existencia completa porque no son en absoluto todos simplemente unidos, sino partes formando *un solo todo*. Esta diferencia es grande y nos interesa esencialmente”(Texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*,o.c.)

²¹⁰ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 34.

²¹¹ *Ibidem*.

“la condición de que gozan determinadas personas e instituciones para establecer lo que ha de ser y no ha de ser la vida de otras personas, incluso en contra de la voluntad de éstas, la posibilidad de dictar y revocar leyes, de marcar prohibiciones u obligaciones, de planear el futuro y establecer los criterios ortodoxos de interpretación del presente y del pasado”²¹² .

Este Poder, que es una fuerza separada, se alimenta de la impotencia de los sometidos. Pero el problema del Poder, como apunta Savater, no radica en que éste sea malo por sí mismo sino en que el individuo ceda su propio dominio²¹³ al poder.

En cualquier caso, el auténtico problema de fondo del Poder estriba en algo que ya Nietzsche había planteado y que también recogen los antropólogos Louis Dumont y Pierre Clastres y es el hecho de “la quiebra de la legitimación tradicional del Poder”²¹⁴, es decir, de la pérdida de la legitimación religiosa del Poder que trajo consigo la Ilustración. Antes, como señala nuestro autor,

“la Ley venía de un fondo impenetrable para la razón, opaco, mítico; cuando se hizo totalmente transparente, interior a la razón, el Poder tuvo que rastrear más y más dentro de cada cual en busca de la naturaleza una vez desterrada para extirparla definitivamente y poder hallar en el fondo más íntimo de cada corazón una aprobación racional a lo universal. El medio que utiliza contra la violencia natural que cada uno oculta es su propia violencia legislada, su perpetuo Estado de Guerra: y los hombres han descubierto que *de esta violencia universal ya no hay ley alguna que proteja*”²¹⁵ .

Paradójicamente, este hecho favorece el nacimiento de los totalitarismos contemporáneos al pasar de fundar la Ley fuera a fundarla dentro “en la cambiante, contradictoria y discutible voluntad individual de los socios”²¹⁶ . En resumen, como ya

²¹² *Ibidem*, pág. 36.

²¹³ El dominio, como ya se ha dicho en otro momento, es la fuerza corporal o irradiación activa de la fuerza.

²¹⁴ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, pág. 38.

²¹⁵ *Ibidem*, pág. 61.

²¹⁶ *Ibidem*, pág. 40.

hemos comentado anteriormente, la Revolución Francesa no contribuyó al ideal liberador sino que provocó el nacimiento del totalitarismo y esto constituye uno de los misterios de la política moderna.

Otro de los misterios de la política moderna lo descubre Savater a través de Etienne de la Boétie²¹⁷ quien en su obra *Sobre la servidumbre voluntaria* —que más tarde se llamó *Contra Uno*— sostiene que la obediencia de los hombres a una voluntad exterior no es algo impuesto sino voluntario. De ahí su conclusión: ”los hombres no son libres porque no desean realmente la libertad”²¹⁸. Savater llama a esto la paradoja de la libertad y comenta que La Boétie se adelantó a Fromm en esta cuestión y siguiendo a Etienne de la Boétie —autor de referencia para nuestro autor en esta etapa— declara que los hombres renuncian a su libertad para evitar sus peligros, de modo que cambian gustosos libertad por seguridad. Y de aquí surge una de las ambigüedades²¹⁹ más llamativas del sistema político moderno de la que, seguramente, como apunta nuestro autor, nació “*el mando y la jerarquía en la fase previa a la institucionalización estatal*”²²⁰. Esta ambigüedad consiste en que, por un lado, los ciudadanos reclaman libertad²²¹ y, por otro, reclaman mano dura frente a los delincuentes. Es decir, en nuestra sociedad la libertad se ve disminuida por la seguridad que ofrece el Todo. Para

²¹⁷ A este autor le dedica Savater una reseña en *Triunfo* (1/7/1978) que más tarde será publicada en *Sobras Completas* (1983).

²¹⁸ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c., pág. 48.

²¹⁹ Savater nos recuerda el siguiente texto de Tocqueville en el que aborda esta cuestión:

“Nuestros contemporáneos son incesantemente asaltados por dos pasiones enemigas: sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de seguir siendo libres. Al no poder destruir ni uno ni otro de esos impulsos contrarios, se esfuerzan por satisfacer, a la vez, a los dos. Imaginan un poder único, tutelar, todopoderoso, pero elegido por los ciudadanos. Combinan la centralización y la soberanía del pueblo. Eso les proporciona cierto descanso. Se consuelan por estar bajo tutela, pensando que ellos mismos han elegido a sus tutores. Cada individuo aguanta que le aten, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el mismo pueblo, el que sostiene la punta de la cadena. En este sistema, los ciudadanos salen un instante de la dependencia para indicar a su amo y vuelven de nuevo a ella”(*La democracia en América*, texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, pág 52).

²²⁰ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c., pág 53.

²²¹ Esta cuestión, la de la libertad individual, será una de las obsesiones de nuestro autor a lo largo de toda su trayectoria.

resolver este problema nuestro autor expone las dos soluciones que se han dado. La primera, la del liberalismo, propone la iniciativa personal para liberarse de la imposición estatal pero tiende peligrosamente a adoptar métodos autoritarios. La segunda, la del marxismo, propone que se suprima la dicotomía que escinde a los individuos entre sus intereses privados y las obligaciones públicas. A Savater esta propuesta tampoco le parece acertada pues considera que Marx sigue pensando desde el Todo y que aspira a construir “un Todo con un sistema distributivo diferente, sin siquiera modificar realmente el productivo-reproductivo”²²² por lo que el marxismo se reduciría a “una nueva forma de gestión autoritaria del estado industrial”²²³. A pesar de estas duras críticas al marxismo Savater insiste —frente al socialista Ignacio Sotelo que le acusa de fascista— en que su *Panfleto* no es un alegato contra Marx:

“No, amigo Sotelo, el “enemigo no es en este panfleto Marx, sino Hegel y Rousseau, el traidor de la Ilustración; lo que ocurre es que hay muchísimo Hegel y mucho Rousseau en Marx -¡y en Nietzsche!- y esos elementos han prevalecido en el “corpus” dogmático marxista entre los inapreciables e inolvidables instrumentos críticos que marx proporcionó contra los dos grandes ingenieros del Todo social. Ser marxista me parece perfectamente absurdo – como ser nietzscheano, claro- pero renunciar a las armas que Marx brinda contra el Estado me parece suicida”²²⁴.

En cualquier caso siempre es el Todo el que manda y la única culpable de esta situación es, para Savater, la razón Absoluta. Esta afirmación, aunque con algunas reservas, nos recuerda a Zambrano y su crítica del racionalismo como origen del absolutismo:

²²² Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág 58.

²²³ *Ibidem*, pág. 59.

²²⁴ Savater, Fernando, “La lucha contra el Todo” en *Triunfo* (12/8/1978)

“La alianza de la razón Absoluta con la abstracción reificada del Capital ha dado lugar a un Poder sin resquicios pero sin embargo amenazado, a un control cada vez más perfecto del individuo y por otro lado a la necesidad permanente de introducir más y más violencia para protegerlo o para proteger al Estado de él: se va alcanzando un paradójico nivel de *perfecta estabilidad convulsa* sin precedentes en la historia que conocemos”²²⁵.

Las falacias ideológicas en las que se apoya el Todo

En la crítica a la ideología política moderna que hace en *El panfleto* Savater parte de la premisa de que todos, absolutamente todos los Estados, sean de izquierda o de derecha, reaccionarios o progresistas, son totalitarios:

“Cada cual cree que, en sus manos y en su programa, la justicia, la libertad o el bien común recibirán el trato irreprochable que merecen tan sagrados ideales. (...) Todos coinciden en querer administrar el Todo como Todo y, por tanto, sus grandes palabras deben ser a fin de cuentas las mismas, aunque dosificadas o interpretadas de maneras no exactamente iguales. El enemigo no es más que un hermano competidor”²²⁶.

Esta ideología totalitaria, que empapa toda la política moderna, necesita, a su vez, de ciertos ideales para apuntalar su poder tales como Individuo, Justicia, Bien Común, Clases, Historia, Opinión Pública, etc, que quizás, en su origen, llevaban algo de resistencia hacia el Uno pero que hoy “no sirven más que para la fundamentación teórica del Estado como cristalización del Todo separado del Poder, ladrón de la fuerza propia de los súbditos y alimentado de la impotencia de éstos”²²⁷. Veamos, con más detalle, en qué consisten estas falacias:

²²⁵ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 60.

²²⁶ *Ibidem*, pág. 63.

²²⁷ *Ibidem*, pág. 67.

En primer lugar está la falacia del Bien Común que consiste en creer que éste nos defiende de los egoísmos particulares pues se supone que es aquello que todos queremos, cuando en realidad el Bien Común es lo que el Todo nos obliga a querer. Efectivamente, como apunta Savater, fue Nietzsche quien nos enseñó –y esta fue su gran lección político-moral– que el “Bien Común” es una formulación contradictoria. Veamos por qué:

El Bien Común es lo que yo quiero en tanto que parte de un Todo, de modo que lo que se quiera de forma particular, fuera de ese Todo, no es un verdadero querer puesto que su objeto no es universal. De aquí nuestro autor deduce que en el hombre existen dos partes, una que quiere para sí y otra que quiere para el Todo, lo cual significa que el hombre está escindido en dos querer, uno natural y egoísta y otro social. Pero Savater se pregunta

“¿Qué bienes puede apetecer mi egoísmo natural salvo los que la sociedad me brinda? Y ¿qué otra cosa me hace adquirir un querer comunitario y social, sino mi egoísta deseo de bienes copiosos y seguros?”²²⁸.

Surge de aquí la primera paradoja:

“Estoy escindido en dos querer que quieren al unisono dejar de ser dos para querer cada uno lo que quiere el otro, es decir, lo mismo”²²⁹.

En segundo lugar, Savater se plantea lo siguiente: “quizá mi querer es naturalmente social, benigno para todos los otros”²³⁰ con lo cual el Bien Común se

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*, pág. 69.

correspondería con el bien particular²³¹ y estaría de más legislarlo. Nuestro autor, guiado por la máxima spinoziana “nada es más útil para un hombre que otro hombre”, sostiene que lo que mantiene unidos a los hombres no es el altruismo²³² pues

“No, son precisamente las imperfecciones del hombre, sus pasiones y necesidades materiales, su temor al peso de los males que le acechan cuando está sólo, su concupiscencia y su cobardía en suma, lo que funda la sociabilidad humana”²³³.

De aquí surgirá la segunda paradoja ya que, como declara nuestro autor, “el interés privado crea el bien público pero, a su vez, es creado por éste”²³⁴. Savater –que en este caso reconoce el valor algunos planteamientos marxistas– se apoyará en la respuesta de Marx al conflicto entre lo privado y lo público para definir por completo su postura:

“El Estado que parece nacer del conflicto entre el interés privado y el interés de la comunidad, en realidad es una invención de un grupo de intereses privados que lo instituyen y emplean para sus propios fines”²³⁵.

Y esta es la conclusión a la que llega finalmente:

“Quien controla el Estado pretende hacerlo en aras del Bien Común y no tener en la oposición más que egoísmos particulares....pero en realidad no defiende ni los intereses reales de los individuos ni su suma, sino los de su propio grupo. Ahora bien, sus intereses de grupo están determinados y condicionados por la sociedad como tal, de modo que su defensa exige una cierta conservación y reproducción de la sociedad, o sea, una real

²³¹ Savater empieza aquí a dar las primeras pinceladas de su doctrina del “amor propio” pues afirma que “las morales que predicán la abolición del egoísmo y la renuncia a la búsqueda del interés individual amenazan la raíz misma de la vida social” (*Panfleto contra el Todo*, o.c, pág 71).

²³² Savater nos recuerda que esto es lo que quiso decir Bernardo de Mandeville en *La fábula de las abejas*, al igual que Wenceslao Fernández Flórez en *Las siete columnas*.

²³³ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 72.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo* ,o.c, pág 73.

preocupación por el Bien Común...que, eso sí, no es el interés de los individuos ni su suma²³⁶.

Es decir, para Savater el problema del Bien Común radica en el Poder separado, es decir, en el Todo y contradiciendo, en este caso, las tesis marxistas sostiene:

“Lo que encubre el Bien Común son los intereses de la parte que logra mantener la ilusión del Todo por medio del control del Poder separado: pero ninguna otra parte que alcanzase dicho poder obraría de otra manera, pues las reglas del juego están dictadas por la necesidad de mantener aunado el Todo”²³⁷.

En resumen, mientras haya Todo los individuos padecerán, por un lado, las consecuencias del egoísmo del resto de los individuos y, por el otro, las exigencias del Todo. De modo que, según Savater, la única opción posible para superar la escisión del individuo entre el interés privado y el social es

“Convertirse simbólicamente en Todo, bien sea asimilando escrupulosamente sus intereses a lo más universal y necesario —o sea, convirtiéndose en sabio hegeliano— o bien afiliándose a los detentadores del Poder de hecho o de derecho, a quienes mandan o a quienes se consideran desde la oposición moralmente capacitados y legitimados para mandar. La reunión de ambas opciones es, naturalmente, el más alto ideal alcanzado desde la óptica del Bien Común”²³⁸.

En segundo lugar, Savater señala la falacia del individuo que consiste en pensar que el individuo es lo más opuesto al Todo cuando en realidad el individuo constituye una de las más sólidas herramientas del Todo. Esta convicción conduce a Savater a realizar una dura crítica al individualismo moderno pues éste, a su juicio, además de ir poco más allá de la protesta ante los excesos del Todo, no duda en recurrir a las fuerzas del orden para que éstas protejan sus intereses. Para ello nuestro filósofo se apoyará en

²³⁶ *Ibidem*, pág 74.

²³⁷ *Ibidem*, pág 75.

²³⁸ *Ibidem*, pág. 76.

algunas tesis del antropólogo Louis Dumont que le servirán de base a sus argumentos aunque discrepará de la mayoría de ellas. Así, mientras que para Dumont el Todo y el individuo se enfrentan, para el joven Savater el individuo y el Todo forman parte de un mismo principio unificador, lo cual es la consecuencia de la desaparición, en la sociedad moderna, de las legitimaciones tradicionales del orden, es decir, del paso de la Ley Trascendente, anclada en la religión o en la tradición, de la sociedad tradicional que “mantenía la cohesión del Todo social desde fuera”²³⁹ a la Ley inmanente de la sociedad moderna “respaldada por un pacto *inter pares*, por la voluntad general, racional y completamente transparente al análisis o la revocación”²⁴⁰. En resumidas cuentas, nuestro autor sostiene que en la sociedad tradicional se mantenía el orden desde fuera y aunque los individuos estaban jerarquizados, el Príncipe, no estaba por encima de la Ley sino que la administraba:

“El súbdito sabía que su voluntad propia estaba sometida, doblegada a un dictámen ajeno, fuese de Dios o de su soberano, aunque considerase tal doblegamiento como algo perfectamente natural, irremediable”²⁴¹.

En la sociedad moderna –inventada por la revolución francesa– por el contrario, al producirse lo que Savater denomina “*la interiorización del Príncipe* en forma de voluntad general y razón ilustrada”²⁴² el individuo se escinde, pues permanece unido al Todo y a la vez separado de sí mismo. De esta forma el individuo moderno es *un Todo con vocación de parte*, –tal como advirtió Rousseau– y “padece la desigualdad como una incomprensible ofensa y se ve obligado a reconocer en el Poder –sea en el que

²³⁹ *Ibidem*, pág. 83.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

efectivamente hay, sea más frecuentemente, en el que cree que debería haber— una proyección de su propio deseo, una delegación inevitable de su capacidad de decisión”²⁴³. Por otra parte, señala Savater, esta interiorización moderna del Todo y su transformación en algo cada vez más abstracto y cosificado, no conlleva otra cosa que la inestabilidad y la violencia y exige, a su vez, un Estado que, además de sustituir al viejo Dios, nos procure cada vez más servicios. Éste, en opinión de nuestro autor, constituye el verdadero rostro del individualismo moderno, y estas son sus consecuencias:

“Hoy el Amo tiene más prerrogativas sobre nosotros que nunca, pero en cambio no hay unanimidad sobre su identidad, el enfoque de su gestión, quien es más adecuado para encarnarlo y, en resumen, cuáles son los *valores* –universales y necesarios- que debe establecer sobre las ruinas de la tradición religiosa y por los que debe de ahora en adelante regirse”²⁴⁴.

A Savater, por otro lado, no le convence, en este caso, la solución dada por el marxismo al problema del Todo pues, según su criterio, Marx no entendió el tema del Poder, es decir, no entendió que, para luchar contra el Capital, hay que luchar primero contra el Poder, pues de no hacerse así lo que se consigue es un mayor reforzamiento del Poder separado. En este caso nuestro autor coincide con Dumont, quien señala —con mucho acierto según Savater— que “la violencia totalitaria nace precisamente de un intento de acabar con lo económico, o sea con el individualismo reificado y recuperar la verdadera e indiscutible legitimidad del Poder”²⁴⁵. En resumen, piensa que Marx tampoco renunció a pensar lo social como Todo:

“Al no ver que la lucha contra el Capital pasa esencialmente por la lucha contra lo social como Todo, Marx entendió el problema económico pero no el del Poder mismo y, buscando resolver

²⁴³ *Ibidem*, pág. 84.

²⁴⁴ *Ibidem*, pág. 87.

²⁴⁵ *Ibidem*.

liberadoramente el primero, proporcionó un peligroso estímulo a la intensificación tiránica del segundo”²⁴⁶.

La solución que propone Savater a este problema pasaría por la recuperación de la peculiaridad, de la diferencia, en definitiva, por un no plegarse al Todo. Sólo así podría superarse la falacia del Individuo que consiste en *el Todo es un Todo en cada una de sus partes*:

“Sólo quienes logran vivir activa y victoriosamente esta peculiaridad, sin institucionalizar ni estatificar la propia opción o la opción de nuestra carne, sólo esos logran, en la medida en que la individualidad como depositaria de una humanidad general se borra de ellos, conocer los júbilos y riesgos del compañerismo y romper la gelatina de aislamiento con que el Todo separa y une a sus partes”²⁴⁷.

En tercer lugar tenemos la falacia de la igualdad que se resume en la siguiente afirmación: *“cada parte del Todo vale frente al Todo como todas las demás”*²⁴⁸.

Efectivamente, Savater nos dice que en la sociedad moderna los individuos son iguales, pero sólo en apariencia. En el caso del derecho a voto, por ejemplo, la desigualdad es especialmente evidente pues aunque los individuos sean iguales al depositar la papeleta en la urna lo que están haciendo, en realidad, es renunciar a la fuerza propia pues están delegando algo que “de todos modos les iba a ser arrebatado”²⁴⁹. Resumiendo, para Savater el problema de la desigualdad tiene una relación directa con el poder, pues éste es, precisamente, el creador de la desigualdad. En este sentido la desigualdad económica no es la causa sino el efecto de la desigualdad

²⁴⁶ *Ibidem*, pág. 88.

²⁴⁷ *Ibidem*, pág. 89.

²⁴⁸ *Ibidem*, pág. 101.

²⁴⁹ *Ibidem*, pág. 90.

de Poder por lo que el ideal igualitario no consiste en que los individuos alcancen una igualdad económica sino que, como apunta nuestro autor, se trata de

“impedir las desigualdades de poder, pues lo importante no es tener más o menos unas cosas u otras (...) sino que ese tener no se convierta directamente en capacidad de mando sobre los otros, en la posibilidad de apoderarse del beneficio de su trabajo, enviarles contra su voluntad a la guerra o imponerles en la paz un credo, una lengua o una forma de vida que desaproveban. Que nadie pueda hacerse con un poder omnímodo sobre los otros o, por decirlo de modo positivo, que todos gocen de poder igual, he ahí la auténtica igualdad”²⁵⁰.

Por otro lado, Savater asegura —esta vez bajo el dictamen de Tocqueville²⁵¹— que el poder además de ser el responsable de la desigualdad, lo es también de la igualdad. Esto ocurre así porque la igualdad favorece el mantenimiento del poder, es decir, al igualarse todo se facilita “el mantenimiento de la principal desigualdad”²⁵². En resumen, son las diferencias las que amenazan la solidez del poder, y por ello la igualdad es, en el fondo, algo imprescindible para que el poder pueda ejercer su control sobre la masa homogénea.

En cuarto lugar estaría la falacia de la Justicia, que resume de la siguiente manera: “*el Todo sabe lo que a cada parte corresponde por su acción y su pasión*”²⁵³.

Justicia y la seguridad son, pues, las grandes coartadas del Todo. Se vive en sociedad, bajo el poder del Todo, para tener seguridad y para lograr que se elimine la primitiva injusticia. El problema de la Ley, como observa Savater, reside, al igual que el del poder, en su desvinculación de una trascendencia religiosa o legendaria, es decir, en su desmitificación, ya que de este modo la Ley pasa a fijarse “en la claridad

²⁵⁰ *Ibidem*, pág. 95.

²⁵¹ “Todo el poder central que sigue sus instintos naturales ama la igualdad y la favorece; pues la igualdad facilita singularmente la acción de un poder semejante, lo extiende y lo asegura”(Tocqueville, *La democracia en América*, texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, pág 98)

²⁵² Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 96.

²⁵³ *Ibidem*, pág. 113.

manipulable, revocable, de la razón o en la decisión imperiosa del tirano”²⁵⁴ y no existe ningún límite frente a sus exigencias. Esto, para Savater, abre las puertas a la autocracia y al despotismo aunque en un principio se pretendiera eliminar de la Ley su carácter supersticioso e irracional. Y, sin embargo,

“El resultado no puede ser más opuesto, pues entonces se entrega el fundamento mismo del Derecho a una instancia cuyo propio carácter inteligible la hace discutible y, ante todo, la somete a una decisión determinada del Poder: lo que se buscaba era poner una Ley perfectamente clara y neta por encima del Poder, para limitarlo y controlarlo, pero en realidad se ha entregado la decisión de qué es y qué no es justo al Poder mismo”²⁵⁵.

En conclusión, la propuesta de Fernando Savater es que la Ilustración debe dejar de cumplirse desde los presupuestos del Poder y pasar a cumplirse desde los planteamientos de la fuerza propia, como ya apuntó Nietzsche en su día, pues solo así la Justicia dejará de ser una exigencia del mantenimiento del Todo.

En quinto lugar señala la falacia de las clases, que resume así: *“todo intento de sublevación dentro del Todo debe ser visto bajo la óptica de la totalidad”*²⁵⁶.

Savater lanza de nuevo una dura crítica al marxismo al señalar que la teoría de la lucha de clases es muy inconsistente y que además sirve para reforzar el poder. A fin de cuentas los intereses del proletariado no son sino los intereses del Todo social, de modo que al ascender el proletariado al Poder se produce una remodelación de la jerarquía.

La propuesta revolucionaria de Savater enlazaría claramente con el punto de vista libertario pues promueve un “movimiento sublevatorio de grupos que por su

²⁵⁴ *Ibidem*, pág. 103.

²⁵⁵ *Ibidem*, pág. 104.

²⁵⁶ *Ibidem*, pág. 124.

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”²⁵⁷.

En sexto lugar estaría la falacia de la historia²⁵⁸, que consiste en depositar nuestras esperanzas en la Historia y su progreso. La Historia, para Savater, es también un arma del Todo que sirve para garantizar su continuidad:

“Es en la Historia donde se unifica lo disperso y aquello que parecía contradictorio es leído como el secreto despliegue de una Unidad que se abre paso en el tiempo a través de mil peripecias”²⁵⁹.

Por otra parte, en el caso de la Historia, además de darse un aumento de la creencia en su necesidad, ha ocurrido algo parecido a lo ocurrido con el poder y con la justicia, es decir, también ha habido una modificación de su enfoque tradicional. Antes —advierte Savater en una línea muy nietzscheana— se daba una concepción circular de la Historia, es decir, ésta enlazaba con historias personales, con lo accidental, con lo trágico. Igualmente, cuando morían los dueños del Poder, se sabía que era el final. Ahora, por el contrario, además de producirse una deshumanización de la Historia sus protagonistas son inmortales y además están al servicio de un Todo que les utiliza para sus fines. En definitiva, la falacia de la Historia la resume Savater como sigue: “*todo lo que ha pasado tiene como único argumento el despliegue del Todo*”²⁶⁰.

Por último estaría la falacia de la opinión pública, que consiste en pensar que “*la voz del Todo es la voz de todos...y de cada uno*”²⁶¹. Como advierte nuestro autor, la

²⁵⁷ *Ibidem*, pág. 122.

²⁵⁸ Ya hemos visto anteriormente como Savater en *La filosofía como anhelo de la revolución* arremetía, desde una óptica muy nietzscheana, contra la historia y contra el progreso. En el *Panfleto* retoma de nuevo esta idea.

²⁵⁹ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 126.

²⁶⁰ *Ibidem*, pág. 133.

²⁶¹ *Ibidem*, pág. 144.

opinión pública está íntimamente ligada a la voluntad general²⁶², pretende ser portavoz de lo universal y en este sentido desprecia lo subjetivo. Esto no deja de ser una concesión al Poder del Todo:

“Así quiere el Poder del Todo que el individuo se vea a sí mismo, como impotencia, error y baja pasión, frente al inexorable acierto de lo colectivo”²⁶³.

Frente a la pasión por lo objetivo²⁶⁴ nuestro autor reivindica —siguiendo el dictamen de Nietzsche— el papel de la subjetividad y considera que lo subjetivo es lo verdadero y lo único que nos puede ayudar a luchar contra la alienación totalitaria y los dictadores. Estos últimos, como advierte Savater, requieren para su permanencia en el Poder, el consentimiento de la voluntad general.

Por otra parte, apoyándose en la distinción orteguiana entre ideas y creencias, nuestro autor nos alerta del peligro que representa el que hoy día exista una homegeneidad de creencias —es decir, ideas que ya no se discuten— y de que las ideas sean un artículo de lujo. Estas creencias giran alrededor de un pensamiento político de izquierdas, de ahí que pueda afirmarse que el alma moderna es marxista.

Pero la gravedad del asunto no se encuentra en la verdad o falsedad de estas creencias sino en “la proclividad a lo gregario” y en, definitiva, en su utilidad para reforzar el Estado. De ahí que “hoy ya apenas quedan brotes auténticamente críticos fuera de las posturas *antisociales*, por no decir antisocialistas...”²⁶⁵.

²⁶² Como señala Savater “por medio de la voluntad general todos y cada uno quedan convertidos en cómplices de lo que les reduce a la impotencia” (*Panfleto contra el Todo*, o.c, pág 136).

²⁶³ *Ibidem*, pág. 135.

²⁶⁴ Si recordamos, en sus primeras obras Savater ya criticaba la pasión por la objetividad.

²⁶⁵ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 138.

En resumen, la Opinión pública “no es más que la cristalización general de los *prejuicios gregarios* en un momento dado”²⁶⁶

El resentimiento como base de la política moderna

Fernando Savater da una importancia capital al concepto de resentimiento²⁶⁷, que hereda de Nietzsche, y dedica un capítulo entero de *El Panfleto* a analizar

²⁶⁶ *Ibidem*, pág. 140.

²⁶⁷ En un artículo titulado “Crítica a la crítica del poder” publicado en el número 10 de *bicicleta* y firmado por “La Sociedad de amigos del poder compartido” se hacía el siguiente comentario claramente alusivo al *Panfleto* de Savater “¿Qué credibilidad conceder a quien define el poder como resentimiento? ¿No es eso, a su vez, resentimiento impotente? Una cosa es la crítica al Estado como excrescencia parasitaria de un poder solipsista, y otra muy distinta es la negación de todo poder. Salir de tal extrapolación, propiciar devolución del poder a la comunidad. Urgente”.

A su vez Savater en el número 12 de esa misma revista les respondía así:

“Los «Amigos del poder compartido» que firmaban hace poco en esta misma revista una «Crítica a la crítica del poder» han descubierto que criticar al Poder no es lo mismo que hacer un elogio de la impotencia: no cabe sino felicitarles por ello. Pero a continuación deciden encarnar el ejemplo de crítica impotente del Poder en mi «Panfleto contra el Todo», al que aluden sin citarlo, y ahí patinan vigorosamente. Da la casualidad que, desde «Para la anarquía» y especialmente en el «Panfleto», lo que he tratado de señalar es que la lucha contra el Poder separado surge precisamente de ese poder propio que no quiere delegarse y al que llamo «fuerza»; y que el dominio que ejerce la fuerza propia no tiene por qué alimentarse de impotencia y debilitación (como es el caso del Poder separado), sino que puede ser -y es de hecho- creador y vivificante. La fuerza busca en el otro el reconocimiento de esa condición libre que me rebela contra mi identificación con la cosa y tal reconocimiento sólo me llega desde la libertad del otro; no hay aquí solamente solidaridad o apoyo mutuo o amor o cualquier otra fórmula bien-pensante que tranquilice los buenos sentimientos alturistas (en último término, estatistas) sino algo más radical: ego-ismo contra id-entidad. Si he distinguido entre «poder», «dominio» y «fuerza» es precisamente para aprovechar los diversos recursos que el idioma presta a quien quiere resaltar la polisemia de la expresión. De modo que el «ingenuo nihilismo que se goza con la destrucción de todo poder» (?) es en realidad una crítica del Poder separado y su pretensión totalizante, realizada desde el poder propio no delegado (fuerza) y sus posibilidades de institucionalización creadora (dominio). La «aparatoso retórica» y la «logorrea» son intentos de alcanzar precisión terminológica y conceptual, para evitar la banalidad edificante y sinceridad. La bobada evidente de que «atacar al Todo es atacar la Nada» no merece comentario: es un rasgo de ingenio (?), repetido por todos los que carecen de él, equivalente a la no menos ingeniosa descalificación de los «nuevos filósofos» franceses porque no son ni nuevos ni filósofos, la cual ha sido retirada no menor número de veces por listos de todo pelaje. Pero lo mejor viene luego, cuando los «Amigos del poder compartido» se preguntan con retórica más ingenua que aparatosa: «¿Qué credibilidad conceder a quien define el poder como resentimiento? ¿No es eso, a su vez, resentimiento impotente?». No es fácil responder a esta pregunta, porque no conozco a nadie que defina el poder como resentimiento. En mi «Panfleto», por ejemplo, se sostiene todo lo contrario, a saber: que el resentimiento es una reacción por falta de poder, que en lugar de volverse contra la separación del Poder, de la que deriva su impotencia, ataca al poder mismo, englobando en un mismo rechazo Poder separado, fuerza y dominio. Precisamente son los resentidos los que confunden la lucha contra el Poder con la condena moral de todo poder. ¿Qué credibilidad conceder a quienes tergiversan descaradamente o son incapaces de entender un planteamiento que apoya el principio mismo del que ellos dicen partir? Cabe suponer que serán más amigos de compartir la separación que el poder: sería averiguarlo ...”

detalladamente esta cuestión. En la primera parte del capítulo desarrolla una fenomenología²⁶⁸ del resentimiento desde el punto de vista moral. Para ello empieza poniendo el ejemplo práctico de la historia de Tersites, personaje resentido de la *Ilíada*. Para el aspecto teórico el filósofo vasco se apoya en planteamientos de Max Scheler y de Nietzsche.

Savater observa, en la definición²⁶⁹ de resentimiento de Scheler, dos elementos muy importantes a tener en cuenta:

Uno es la *represión*, que es lo contrario a la potenciación y cuya consecuencia no es la acción sino una perversión en la valoración y un envenenamiento moral.

Otro elemento es la *reacción*. Para nuestro autor siempre hay que preferir lo activo a lo reactivo y las valoraciones que nacen del resentimiento siempre son reactivas y nunca activas.

Savater señala que el resentimiento se caracteriza, en primer lugar, por ser “una forma diferida de venganza” pues lo que quiere es castigar y a eso le llama *hacer justicia*. Para analizar el aspecto vengativo del resentimiento recurre de nuevo a Scheler²⁷⁰. De la definición que da este autor sobre la venganza destaca, sobre todo, que

²⁶⁸ A través de esta fenomenología del resentimiento Savater nos irá adelantando, entre líneas, las cualidades del héroe —evidentemente el héroe es el que adopta la postura contraria al resentido— que años más tarde plasmará en su obra *La tarea del héroe*.

²⁶⁹ “El resentimiento es una *autointoxicación psíquica*, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a engaños valorativos y juicios de valor correspondientes (*El resentimiento en la moral*)”. (Texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, o.c., pág 152).

²⁷⁰ “Dos caracteres esenciales son necesarios para la existencia de la venganza: un refrenamiento y detención, momentáneos al menos (o que duran un tiempo determinado), del contraimpulso inmediato (y de los movimientos de cólera y furor enlazados con él), y un aplazamiento de la contrareacción para otro momento y situación más apropiada (“aguarda, que otra vez será”). La venganza en sí es, pues, una vivencia que se basa en otra vivencia de impotencia; siempre, por tanto, cosa de *débil* en algún punto. Además, pertenece a la esencia de la venganza el contener siempre la conciencia de “esto por esto”, el no representar nunca, por lo tanto, una simple contrareacción acompañada de emociones (...). (*El resentimiento en la moral*, texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, o.c., pág. 154).

lo dañino de ésta reside en “la inversión moral por la que se llega a considerar amable y valiosa la *debilidad radical u ocasional* de que surge”²⁷¹. Así el filósofo vasco distingue entre el vengativo <<sano>> que sería el que “ama la fuerza y la riqueza de su ofensor y quiere vengarse para apropiárselas, para ponerse en el lugar privilegiado que el otro ocupaba”²⁷² y el vengativo <<morboso>>, es decir, el resentido, que como señala Savater:

“Odia la fuerza y la riqueza del otro y hace estribar su venganza en *desposeerse de ellas*, no para gozarlas él sino para evitar que sean gozadas por otro; el resentido se considera moralmente superior al fuerte, ve en su debilidad un mérito y en la fuerza una injusticia, llama a su venganza <<restablecer la justicia>>”²⁷³.

En definitiva, la venganza puede vivirse de modo activo y positivo “convirtiéndose así en una fuente de energía importante e incluso ayudando a alcanzar la verdadera fuerza”²⁷⁴, o bien de modo reactivo y resentido “dando lugar a la falsificación de los valores y a la abyección de los ideales”²⁷⁵.

De este modo, otra característica del resentimiento —que destaca Savater y que también apunta Scheler— es que nace siempre de la incapacidad para actuar, es decir, de la pasividad y la impotencia pues

“La actividad es la mejor fuente de valores porque proporciona una imagen mucho menos *prejuiciosa* de lo real, confrontada permanentemente con ello. Desde la impotencia, en cambio, se deforma lo existente sin ninguna posibilidad de verse alguna vez confirmado o desmentido por una victoria de cualquier tipo”²⁷⁶.

²⁷¹ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 154.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*, pág. 155.

²⁷⁶ *Ibidem*, pág. 156.

Y es precisamente esta impotencia la que incapacita al resentido para aplicar la justicia, tal como nos hace ver nuestro autor apoyándose esta vez en un texto de Nietzsche²⁷⁷.

Por otra parte, la impotencia se encuentra, además, en el origen del edificio moral:

“Todo edificio moral, en cuanto código, es una construcción de la impotencia y la pasividad (...). Por eso, los mejores moralistas son aquellos que no establecen normas universales, sino que cuentan *casos particulares* y, por medio de recursos estilísticos, pretenden contagiar al lector de sus gustos o aversiones”²⁷⁸.

Otro aspecto del resentido es su obsesión por las carencias, es decir, el resentido se obsesiona por lo que no tiene y por lo que no podrá tener nunca. De este modo el resentido es *desmitificador* pues no ama el mérito —también Scheler²⁷⁹ repara en esta cuestión— por lo que “intentará rebajar la comúnmente apreciada excelencia a error o trampa”²⁸⁰. Y así sucede que

“la envidia se recubre con el manto de la virtuosa indignación contra el privilegio, mientras el resentido sinte toda grandeza ajena como menoscabo de una inexistente *posibilidad* de grandeza propia...”²⁸¹

El resentido es compasivo consigo mismo y con los que son como él,” ama la debilidad y donde no la halla la crea; cuando la encuentra, la mima y cultiva con

²⁷⁷“El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo” (*La genealogía de la moral*, texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 156).

²⁷⁸ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 156.

²⁷⁹“La “naturaleza” superior y más rica queda, mediante este nuevo principio de enjuiciamiento, expoliada y desposeída, porque “no ha hecho nada” por adquirir sus dones y porque estos dones, ante el tribunal de la valoración ética, son de un valor cero” (*El resentimiento en la moral*, texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, pág. 158).

²⁸⁰ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 157.

²⁸¹ *Ibidem*, pág. 158.

delectación”²⁸². Frente a esta actitud de poca confianza²⁸³ del resentido en la propia valía que se traduce en ir midiendo “hasta dónde llega la virtud de cada cual” Savater contrapone la magnanimidad, cualidad propia de héroes²⁸⁴ “que no sufren con la abundancia de dotes que pueda ver en otros y simpatiza inmediatamente con lo más grande”²⁸⁵.

Por último, nuestro autor señala que el resentimiento aborrece la competitividad:

“El resentimiento odia competir porque no soporta perder y porque nunca comparte la exaltación del vencedor sino como humillación propia. En la competición, el *fuerte se afirma* y el *resentido se compara*: por eso a este último el certamen nunca le es favorable. No entiende que la mayor parte del placer de ganar es poder haber perdido y que no es digno de compasión quien pierde sino quien no juega”²⁸⁶.

La otra mitad del capítulo la dedica a analizar las formas que adopta el resentimiento como ideología de Poder y para ello se detiene, en primer lugar, en examinar el altruismo²⁸⁷. Efectivamente, recordando la frase de Spinoza “nada es de tanta utilidad a un hombre como otro hombre” y volviendo de nuevo a Scheler²⁸⁸ Savater puntualiza que lo que se vende como altruismo posee, en realidad, un fundamento egoísta —aquí se atisban de nuevo los planteamientos que años más tarde desarrollará en *Ética como amor propio*— lo que, por otra parte, tampoco nos debe de

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Como apunta nuestro autor, también Scheler reparó en las bondades de la autocomplacencia.

²⁸⁴ Savater nos recuerda que Gracián en su obra *El Héroe* señaló que los héroes sienten simpatía por los héroes.

²⁸⁵ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 158.

²⁸⁶ *Ibidem*, pág. 160.

²⁸⁷ Años más tarde, en *Ética como amor propio* (1988), retomará la cuestión de la falsedad del altruismo.

²⁸⁸ “(...) Lo primero en que se basa el movimiento de amor no es aquí la visión de un valor positivo, ni un destello del valor positivo que posee el amor mismo, sino la simple aversión hacia sí propio, la disolución de sí propio en los demás (...)” (*El resentimiento en la moral*, texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, pág 163).

avergonzar: “¿No es un signo de salud que me ame ante todo a mí mismo?”²⁸⁹. Otro aspecto “oscuro” del altruismo es el hecho de su vinculación con el descontento de sí, aspecto que descubre Savater a través de Nietzsche²⁹⁰.

En definitiva, como el altruismo no existe, los reformadores sociales no se ocupan de los demás sino de sí mismos. Esta afirmación le da pie para hacer una dura crítica a la política de “buenos sentimientos” en la que se aprecia de nuevo la honda influencia que ejercía entonces Nietzsche en su pensamiento político. Lo expresa así:

“El final de la política de <<buenos sentimientos>> pasa por la lúcida aceptación de dos principios básicos: primero, no hay un Orden universal inequívocamente justo del que se hayan salido ciertos individuos o clases y al que deban ser reintegrados para que se restablezca <<lo que debe ser>>; segundo, las clases o grupos sociales más oprimidos por las circunstancias políticas no tienen ningún privilegio moral sobre sus opresores ni se mueven por otros estímulos de más alta dignidad que los de ellos al luchar por emanciparse de la explotación”²⁹¹.

Y para completar estas declaraciones tan duras, añade que Maquiavelo fue quien nos dio los mejores consejos contra el resentimiento:

“Ni la conciencia ni la vergüenza deben asustaros, pues quien, de cualquier manera vence, no tiene por qué avengonzarse...nadie sale de la esclavitud si no es infiel y audaz y nadie deja de ser pobre si no se hace mentiroso y ladrón”²⁹².

²⁸⁹ *Ibidem*, pág. 163.

²⁹⁰ “El gusto por nuestros semejantes, con todas sus varias manifestaciones, sólo es posible cuando estamos satisfechos de nosotros mismos. Pero cuanto más fuerte es esta satisfacción, más extraño nos parece el otro: el odio y el disgusto contra otro es proporcional al placer que nos producimos a nosotros mismos. De ese odio y disgusto se deriva que permanezcamos “fríos” ante un “extraño”. Pero si estamos descontentos de nosotros mismos, este descontento puede ser utilizado para una aproximación de general simpatía al prójimo”²⁹⁰. *Fragmentos póstumos* (texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 165).

²⁹¹ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 166.

²⁹² *Istorie fiorentine* (texto citado por Savater en *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 167).

Según Savater un claro ejemplo de política de “buenos sentimientos” lo constituye el socialismo. Nuestro autor aprovecha de nuevo los textos de Nietzsche para desprestigiar al socialismo escribiendo comentarios como este

“La segunda cita, mucho más brillante, resume toda la objeción nietzscheana al socialismo de Estado; su argumentación es sorprendentemente moderna en muchos aspectos, pues acusa al socialismo de <<reaccionario>> por reforzar el Estado, al tiempo que señala claramente la contradicción entre este reforzamiento y la auténtica teoría socialista de abolición del Estado, proyecto nunca totalmente abandonado”²⁹³.

Para apuntalar su crítica al socialismo Savater recurre, en este caso, al fundador del psicoanálisis quien, retomando la idea nietzscheana del resentimiento aseguró que la venganza, es decir, la envidia de los débiles, se encuentra en la base de los instintos gregarios —como el compañerismo u otros— que más tarde son ascendidos a ideales comunitarios. En resumen, para superar la ideología política del resentimiento sólo existe una solución

“(…) Aspirar a una revolución no gregaria, a una sublevación que no cambiase los regidores del Todo, sino que combatiese *contra* el Todo y contra aquellos ideales que han propiciado a lo largo de los siglos el ascenso del Poder separado: igualdad, justicia, bien común, opinión pública”²⁹⁴.

La revolución contra el Todo

La única forma de terminar con el poder del Todo es llevar a cabo una Revolución. Es cierto que a lo largo de la historia se han dado revoluciones²⁹⁵ de todo tipo pero ninguna de ellas ha servido para “acabar con la Historia y el Estado”, es decir,

²⁹³ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, o.c, pág. 169.

²⁹⁴ *Ibidem*, pág. 172.

²⁹⁵ Savater se refiere a revoluciones como la francesa, la bolchevique, la maoísta o incluso al intento revolucionario español que terminó con el triunfo de Franco o también a la revolución cultural de mayo del 68.

para terminar con el Todo, pues en realidad no han sido revoluciones libertarias sino que nos han liberado de un poder político para crear otro nuevo que refuerza el poder totalitario:

“Si por Revolución se entiende el final de todo Poder separado en la sociedad humana, la ocasión política de que cada cual recupere su fuerza propia y la emplee (o la hipoteque) como mejor le convenga, la conquista de una auténtica libertad y de sus riesgos, la extinción de la acumulación de Capital de Poder y la consiguiente abolición del poder del Capital; si por Revolución se entiende la emancipación jubilosa del cuerpo, la experimentación y goce de todos los sentidos, el pleno despliegue de las capacidades heroicas, inventivas y mágicas del hombre, la diversidad creadora como fin en sí misma; si por Revolución se entiende el predominio de la cualidad sobre la cantidad, del ser sobre el tener, de la vida intensa sobre la vida meramente prolongada, del juego sobre la productividad; si por Revolución se entiende que la jerarquía deje de ser institución, la enseñanza adoctrinamiento y doma, la comunidad rebaño y el amo debilidad, prostitución y hospital...si esto es lo que se entiende por Revolución, entonces no, no ha habido revolución alguna desde que el primer Estado apareció sobre la tierra”²⁹⁶.

Así pues, Savater piensa —coincidiendo en este punto con Marx— que las revoluciones, en el fondo, no son otra cosa que “métodos de perfeccionamiento de la máquina gubernamental”²⁹⁷ pues siempre se dan en momentos de debilidad estatal. Nuestro autor argumenta que si el objetivo de las revoluciones hubiera sido la libertad “los levantamientos se hubieran dado cuando la opresión del Poder fuese más intensa y tiránica”²⁹⁸, de ahí que no tenga nada de extraño que después de las revoluciones surjan dictadores. Éstos, asegura Savater, no traicionan la revolución sino que la cumplen:

“Acaban, ciertamente, con la revolución, pero en el sentido de que ésta se hizo para traerlos al Poder y, una vez en él, deja ya de tener sentido continuarla”²⁹⁹.

²⁹⁶ Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*, pág. 174.

²⁹⁷ *Ibidem*, pág. 175.

²⁹⁸ *Ibidem*, pág. 178.

²⁹⁹ *Ibidem*, pág. 179.

De este modo la revolución no pretende otra cosa que reforzar el poder y no terminar con él por lo que “cuando el Poder ya es fuerte la revolución fracasa *porque no es necesaria*”³⁰⁰. En definitiva, el fracaso de las revoluciones radica en su vinculación directa con la noción de Todo, es decir, todas las revoluciones parten del Todo como algo incuestionable. Así, nuestro autor nos propone una revolución contra el Todo que esté totalmente desvinculada del juego del Poder y que se apoye en una decisión creadora

“Hay que rechazar los programas completos, sobre todo los que encajan admirablemente y son ricos en dignísimas proposiciones universales. Ante todo, es preciso evitar caer en la trampa de las <<alternativas de poder>>, pues lo deseable sería que el Poder se viese sin otra alternativa que irse disolviendo en los diversos dominios creadores establecidos espontáneamente por las fuerzas”³⁰¹.

Esta lucha contra el Estado y contra el Poder la considera nuestro autor imprescindible y distinta “de la simple democratización a fondo” y debe ser llevada a cabo por gente no gregaria, por gente libre, que desee la potenciación del dominio creador. El dominio creador consiste en una nueva concepción del dominio, es un nuevo tipo de fuerza que vendría a sustituir a la antigua, es decir, a esa que lleva aparejada la impotencia de aquellos sobre los que se ejerce. De modo que el nuevo dominio creador estaría atareado

“no en absorber la fuerza, sino en despertarla, inducirla, provocarla, seducirla, liberarla...que busque compañeros y no esclavos, cómplices a sus medidas más bien que criados ciegos (...) experimentos vitales más que pautas inequívocas de conducta, fraternidad más que igualdad, mitificación mejor que resentimiento, diversificación en lugar de unidad homogénea”³⁰².

³⁰⁰ *Ibidem*, pág. 180.

³⁰¹ *Ibidem*, pág. 187.

³⁰² *Ibidem*, pág. 193.

Otra de las características del dominio creador es que rompe con la concepción utilitarista, es decir, con las cosas que producen provecho a todos, “con todo aquello que no mendiga la aprobación según el canon gregario sino que afirma orgullosamente que proviene de un fondo irrepetible e incomparable”³⁰³. Por consiguiente, el dominio creador ve con buenos ojos todo lo que es improductivo como el goce, la droga, la contemplación religiosa, etc.

En resumen, Savater afirma la necesidad de una “Revolución contra el Todo” que potencie los grupos, las personas y las peculiaridades. Esta “Revolución contra el Todo” es el mayor movimiento anti-gregario de los hombres y constituye la plena realización del ateísmo ilustrado.

El Estado como manipulador del hombre

En un breve opúsculo titulado *El Estado y sus criaturas* (1979), con el que se puede decir que nuestro autor cierra su etapa más radical, Savater denuncia enérgicamente el carácter opresor del Estado y asegura que éste intenta transformar al hombre en cosa³⁰⁴ manipulándole y tratando de separarle de sus iniciativas y fuerza propias. Savater sitúa el origen de esta manipulación del hombre en lo *social*, entendido como necesidad

“mientras lo social sea vivido como necesidad de delegación de la iniciativa y enajenación de la fuerza propia, los hombres se manipularán unos a otros y serán a su vez manipulados por la imposibilidad institucional de elegir el propio destino”³⁰⁵.

³⁰³ *Ibidem*, pág. 194.

³⁰⁴ Ahora bien, nuestro autor advierte que el hombre nunca ha sido considerado en realidad como una cosa, sino más bien una *falsa cosa*, es decir, se le ha convencido de su coseidad de una forma alucinatoria. Como añade, si el hombre fuese en verdad una cosa las estructuras políticas y jurídicas serían superfluas.

³⁰⁵ *Ibidem*, pág. 18.

Siguiendo a Nietzsche Savater argumenta que el ser social del hombre se encuentra en la capacidad de prometer, que es algo que está en la base de toda civilización. En este sentido manipular al hombre consistiría no ya en violar una promesa sino en cumplirla, pero de forma que se vuelva contra las expectativas de aquel a quien se hicieron:

“De este modo se promete seguridad y se alcanza prisión y represión, se promete unión y se alcanza coerción uniformizadora, se promete igualdad y se refuerza la separación del poder, se promete justo intercambio y se institucionaliza la explotación(...)”³⁰⁶.

Y esto es lo terrible de la manipulación pues consigue en un mismo gesto “reconocer la humanidad del hombre y tratarle como una cosa”³⁰⁷. Es decir, para Savater la manipulación aprovecha el fundamento social de la humanidad del hombre para cosificarle.

Para luchar contra esta manipulación que el Estado ejerce sobre el hombre nuestro autor propone la recuperación de la ética como fundamento de lo social, tema que desarrollará en profundidad en dos obras publicadas dos años más tarde, *La tarea del héroe* e *Invitación a la ética*.

³⁰⁶ *Ibidem*, pág. 21.

³⁰⁷ *Ibidem*, pág. 21.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL COMPROMISO CON LAS LIBERTADES DEMOCRÁTICAS

Y LA ÉTICA TRÁGICA (1981-1987)

1. La “década prodigiosa”

Los años ochenta se caracterizaron por el afán de recuperar el tiempo perdido durante la dictadura franquista. Quizá por ello los ochenta fueron verdaderamente una “década prodigiosa”¹. En el terreno político tuvo lugar “la confirmación del cierre definitivo por derribo de la época franquista”². A este respecto Álvaro Soto apunta que “a finales de 1982, las tareas propias de la transición a la democracia habían concluido”³ y que con la arrolladora victoria socialista el 25 de octubre de 1982 se puede decir que España entraba en una nueva etapa “en la que los retos principales se centraban en consolidar y desarrollar la democracia”⁴.

En el terreno de la cultura, como señala Juan Pablo Fusi, se produjo en nuestro país una gran eclosión cultural, pues sólo hay que ver que “desde 1981, España era el quinto país del mundo por producción de libros”⁵.

En el ámbito social, los años 80 son el momento de la gran victoria sobre la moral del nacional-catolicismo, la "liberación sexual" inunda kioskos y cines, son los años del destape, una vez suprimida la censura de espectáculos. Se pierden los valores tradicionales y se incorporan los nuevos modos de vida. Se empiezan a producir muchas

¹ Este fue el nombre que acuñó un grupo musical que surgió durante esos años.

² *Autobiografía razonada*, pág 339.

³ Soto, Álvaro, *Transición y cambio en España 1975-1996*, Madrid, Alianza Ed., 2005.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Fusi, Juan Pablo, *Un siglo de España. La cultura*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pág. 157.

separaciones matrimoniales y se extiende el consumo de drogas. Es el resurgimiento de las culturas locales y de las nacionalidades, también son los años de la inseguridad ciudadana.

En este momento de ebullición cultural y social España se empezó a abrir con plena licencia a la modernidad y se desataron las ansias creativas que durante la dictadura habían estado reprimidas. A consecuencia de ello surgió en Madrid un movimiento cultural alternativo, que luego se extendió a otras ciudades españolas, como Barcelona, etc., que se denominó “La Movida Madrileña” en la que participaron, además de artistas de toda índole, intelectuales como el propio Savater.

La *Movida* fue un movimiento de protesta contra el orden establecido y, aunque su forma de expresión se centró, sobre todo, en el terreno musical y en el cine, con autores tan importantes como Almodóvar, la *Movida* también dejó su huella en publicaciones como la revista *La luna de Madrid*, principal órgano de difusión de este movimiento, que llegó a vender 30.000 ejemplares en sus mejores tiempos. Nacida en noviembre de 1983 su primer director fue Borja Casani, al que siguieron José Tono Martínez y Javier Tímermans. Allí publicaban, entre otros muchos, Fernando Savater, Luis Antonio de Villena, Eduardo Haro Ibars, Javier Barquín, José Tono, Ramón Mayrata, Gregorio Morales o José Antonio Gabriel y Galán.

Como señala Juan Pablo Fusi, “la “movida” simbolizó, de alguna forma (...) el resurgimiento cultural de Madrid con la democracia”⁶. Savater nos recuerda que durante los años de “la movida”, en España, pero sobre todo en Madrid, “bajo la alcaldía del saludablemente cínico Tierno Galván”⁷ —quien apoyó con gran entusiasmo

⁶ Fusi, Juan Pablo, *Un siglo de España. La cultura*, o.c, pág. 157.

⁷ Savater, Fernando, *Autobiografía razonada*, o. c, pág. 341.

este movimiento— se vivió algo parecido, aunque mitigado, a lo vivido durante el Mayo del 68:

“Las costumbres se abrieron y los viciosos nos decidimos por el descaro. Es algo que refleja muy bien el primer cine de Pedro Almodóvar, cuyo enorme talento tardó sin embargo en ser reconocido por la prudencia excesiva del establishment”⁸.

2. El compromiso de Savater con la democracia

Hasta principios de los años 80 nuestro autor pertenecía a un grupo de intelectuales que habían permanecido durante años al margen de la actividad partidaria y que, probablemente, hubieran continuado en la misma situación a no ser por el intento de Golpe de Estado del 23 de febrero de 1981 y los sucesos posteriores relacionados con este intento. Es este acontecimiento el que impulsa a Savater y a otros muchos intelectuales a abandonar el apoliticismo de su etapa anterior para adquirir un serio compromiso a favor de la democracia. El siguiente artículo de *El País* daba cuenta de este fenómeno:

“La mayor parte de nosotros», explican, «ha permanecido durante años al margen de la actividad partidaria y podría haber continuado en la misma situación. Sin embargo, el desaliento que ha causado en la sociedad española el intento de golpe de Estado del 23 de febrero, y los sucesos posteriores relacionados con este intento, nos invitan a colaborar, con nuestra decisión, para que se tome conciencia de que es preciso participar activamente, combatiendo todos los sentimientos de impotencia en la consolidación de la democracia en España”⁹.

Efectivamente, a partir del intento de Golpe de Estado Savater empezará a pensar que vale la pena apostar por la democracia y que votar podría significar un cambio progresista. Un mes antes de las elecciones de 1982 publicará en *El País* un

⁸*Ibidem*, pág. 40.

⁹ “Intelectuales de diversas tendencias piden su ingreso en el PSOE” , *El País* (4/7/1981)

artículo titulado “Para prevenir el desencanto”¹⁰ en el que proclama la necesidad de contribuir a que un gobierno de izquierdas tuviera la base electoral suficiente como para ayudar a los españoles para que ”pavimentemos entre todos ese plural camino hacia la comunidad libre, justa y segura que nadie puede pavimentar por nosotros, ni con oro, ni con simples promesas electorales”¹¹.

Llegado el día de las elecciones, que tuvieron lugar el 28 de octubre, Savater vota por vez primera —y como la mayoría de españoles lo hace por un gobierno de izquierdas, el Partido Socialista Obrero Español, liderado en aquellos tiempos por Felipe González— con la confianza de que en España se generara un verdadero cambio hacia una concepción más moral y más justa de la administración pública. Así nos lo recuerda en su *Autobiografía*:

“A fin de cuentas, lo que nos despertó a bastantes de nuestras quimeras revoltosas y nos propulsó decididamente a apoyar la democracia constitucional por encima de cualquier otra consideración —fue el intento de golpe de Estado de Tejero y compañía, en febrero de 1981. Queriendo abolirlos aquellos chapuceros indecorosos hicieron mucho por nuestro sistema democrático: nos demostraron fehacientemente a los más remolones por qué era realmente necesario pese a sus deficiencias y quizás gracias a ellas (lo realmente democrático de nuestra Constitución es que no le gustaba del todo *a nadie*)”¹².

¹⁰En cuanto al título del artículo recordemos que, como apunta el profesor Abellan, cuando la democracia llega a España el intelectual antrifranquista fue incapaz de protegerse contra el fenómeno del <<desencanto>. Como señala Elías Díaz este fenómeno surgió en 1977 y desde entonces no había parado de crecer:

“Pero parece que empezó muy pronto: la gente, por lo que se ve, estaba deseando desencantarse; debió empezar muy poco después de las elecciones de junio de 1977(...) o incluso antes; se incrementó con el proceso del necesario consenso constituyente, y era ya *vox populi* cuando la promulgación de la Constitución, en diciembre de 1978. De entonces a acá no ha hecho sino crecer y crecer hasta llegar un momento, hoy, en que ya prácticamente nadie se atreve a presentarse en público, y casi nadie en privado, como no desencantado”¹⁰. Díaz, Elías, “El dulce encanto del desencanto” en *El País* (29 de junio de 1980).

¹¹ Savater, Fernando, “Para prevenir el desencanto” en *El País* (27/09/1982).

¹² Savater, Fernando, *Autobiografía razonada*, o.c., pág. 327.

Este cambio de mentalidad política¹³ de Savater a favor de la democracia generó en su día un cierto revuelo entre el sector más radical de la izquierda, que volcó sobre nuestro autor duras críticas. Su amigo Javier Pradera le defendía así:

“La gente que se escandaliza hoy de algunos escritos de Savater, por considerarle la izquierda de la izquierda, no harían mal en leer a Pérez de Ayala o Unamuno, espina dorsal de nuestro pensamiento, que ya quisiéramos que los nuevos liberales hicieran suyos”¹⁴.

Con motivo de estas críticas, a los dos meses del fallido Golpe de Estado, Savater publica en *El País* un largo artículo titulado “Carta a un amigo escandalizado” en el que, como apunta el profesor Abellán, “trató de aplacar los ánimos de aquellos seguidores que se lo habían jugado todo a la carta de la lucha contra el Estado”¹⁵. De este artículo extraemos los fragmentos más interesantes:

“Si no te he comprendido mal, tus alarmas o reproches pueden resumirse en tres puntos: en primer lugar te molestó verme entre los firmantes del documento de apoyo a la democracia y la Constitución, pues es una actitud que te parece contradictoria con la posición abstencionista «oficial» que he mantenido hasta ahora en todas las llamadas a las urnas de estos años, y porque piensas que esta democracia derechista, represiva, clerical y organizada por y para franquistas arrepentidos no merece apoyos cómplices; en segundo lugar, te pasma mi vehemencia antigolpista y los pujos de regeneracionismo posibilista que me aquejan, como si hubiera olvidado que nuestro conflicto es contra el Estado y no contra esta o aquella forma edulcorada o brutal de Estado, dado que, a fin de cuentas, todas vienen a ser iguales, y nuestra vida -la vida que queremos rescatar de la muerte institucional vigente- transcurre tan lejos de los tricrismos vociferantes como de los parlamentarios agachadizos; por último, piensas que no es papel propio del filósofo tomar partido o bandería política ni andar amonestando al personal con

¹³ Savater se ha defendido, en numerosas ocasiones, de las críticas a sus cambios de opinión. En la presentación al compendio de obras *La voluntad disculpada*, editado en 1996 declaraba:

“En nuestro país hay una curiosa superstición que desconfía de cualquier cambio de opiniones como señal de oportunismo venal (si las opiniones son políticas) o de incompetencia intelectual (si pertenecen al campo del conocimiento teórico). Hay quien dice <<si se equivocó antes, también puede equivocarse ahora>>, como si no fuese más probable que quien nunca cree haberse equivocado esté equivocado siempre. Recordemos lo que el gran economista Keynes respondía a quienes le acusaban de abandonar unas ideas por otras: <<Sí, es cierto, cuando creo haberme equivocado cambio de opinión. ¿Qué suele hacer usted en ese caso?>>”.

¹⁴ “Presentación de los últimos libros de Savater y Gabriel y Galán” en *El País* (1/4/1981)

¹⁵ Abellán, José Luis, “Una ética trágico-heroica” en *ABC* (25/9/1982).

reconvenciones moralistas (y, por ende, ineficaces), residuo infantiloides de pasados izquierdismos universitarios o, aún peor, afán de figurar sea como sea en el candelero de la actualidad (...).

Respecto a tu primer punto, debo reconocer que esta democracia no me gusta ni un pelo y me va gustando cada día menos, porque en cuanto contenidos efectivos de libertad el invento se parece más a la piel de zapa bálzaquiana que a las habichuelas mágicas por las que Juanito trepó hasta el cielo (...).

No voté la Constitución, ni a ningún partido, ni siquiera al alcalde, porque durante los primeros años de democracia aún creí que había la posibilidad de fórmulas de participación política más autogestionarias que el parlamentarismo, grupos de acción marginal o sectorial no comprometidos con la visión de Estado de nuestros inefables líderes de izquierda, y que era preciso apoyarlos todo lo posible, robando protagonismo al espectáculo del hemicirco famoso.

Como respuesta a tu segundo bloque de objeciones, te reitero, para comenzar, mi perspectiva radicalmente hedonista de la vida. Ya sé que nuestros mayores nos repetían que este mundo es un valle de lágrimas y que no hemos nacido para refocilarnos en los placeres, pero yo nunca me lo he creído del todo (...)¹⁶.

Desde de este momento el pensamiento de Savater se vuelve menos combativo, es decir, durante su primera etapa intelectual los libros de nuestro autor eran más espontáneos, más radicales en contra de lo institucional. A partir del comienzo de la democracia Savater empieza a pensar que “la espontaneidad, sin el apoyo institucional debido, corre el riesgo de convertirse en un fuego fatuo, incluso en algo atroz”¹⁷.

Otro hecho relevante que tuvo lugar en la década de los 80 fue la recuperación del papel del intelectual dentro de la sociedad española. Nuestro autor aprovechará la gran influencia que empieza a ejercer en los medios de comunicación y se volcará de pleno, en sus intervenciones públicas, conferencias y escritos, en la tarea de velar por la

¹⁶ Savater, Fernando, “Carta a un amigo escandalizado” en *El País*

¹⁷ Savater, Fernando, *Ética y ciudadanía*, o.c, pág. 226.

incipiente democracia¹⁸ española en la que, a su juicio, todavía existían graves fisuras que reparar como, por ejemplo, el pretorianismo de los militares o la práctica de la tortura durante los interrogatorios policiales, entre otras. De este modo, Fernando Savater se convierte en el paradigma de intelectual comprometido que aparece continuamente en los debates y polémicas de la vida pública española, alternando su dedicación periodística con su actividad docente.

En el siguiente apartado veremos algunos de los temas sobre los que más ha insistido Savater en su labor de defensor de las libertades democráticas. Los temas que hemos elegido son la violencia política y la lógica militar, la tortura, el “Estado clínico” y el laicismo.

Contra la violencia política y la lógica militar

Savater constata, que en nuestra sociedad existe un tipo de violencia legítima, respaldada y administrada por el Estado, a la que denomina violencia política y que se nutre de “las alteridades esenciales” como, por ejemplo, la idea de la agresividad natural del hombre. Sin embargo, estas alteridades tienen un origen claramente ideológico, de modo que pueden ser perfectamente superadas por medio de la persuasión política. En este sentido considera esencial que todo proyecto democrático favorezca “el reconocimiento propio *en* el otro –y no el simple reconocimiento *del* otro, que puede ser

¹⁸Como ha señalado oportunamente el profesor Abellán “la <<cultura de resistencia>> contra el franquismo que primó en cierto momento fue siendo paulatinamente sustituida por una <<cultura para la democracia>> (Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática, Madrid, Espasa, 2005, pág. 283).

jerárquicamente esclavizador u hostil”¹⁹ pues sólo así se puede contribuir a la pacificación social.

Para Savater el Estado, inclusive el democrático, pone en práctica una serie de argucias para no perder su prestigio como, por ejemplo, el hecho de no tolerar que las dosis de violencia en la sociedad bajen demasiado, pues eso pondría en peligro su existencia:

“El Estado vende *seguridad*: para que tal oferta sea apetecible, la presencia de la inseguridad y su irrupción esporádica en el primer plano de la vida pública no debe nunca abolirse del todo; para que su oferta sea creíble, la inseguridad no debe crecer tanto y de modo tan indiscriminado que la población llegue a añorar el caos puro y simple”²⁰.

Para ello el Estado utiliza, por una parte, la solución del enemigo exterior, una solución clásica pero cada vez más difícil de garantizar. Por otro, la “invención” del terrorismo que “ha venido a brindar a ciertos Estados el enemigo interior que necesitaban para el desarrollo y consolidación de su lógica militar”²¹. Así pues, gracias al enemigo exterior y al terrorismo, la lógica militar tiene la vida asegurada, lo cual representa uno de los principales obstáculos para la realización del proyecto democrático auténtico:

“La carrera de armamentos y la lógica militar son tan totalitarias como la más feroz invasión rusa imaginable y amenazan mucho más que esta última hipótesis a las democracias occidentales”²².

En conclusión, Savater no acepta que en una democracia moderna se conserve la lógica y la estructura militar —aunque sea al servicio del Bien o del Pueblo— porque la

¹⁹ *Ibidem*, pág. 200.

²⁰ *Ibidem*, pág. 201.

²¹ *Ibidem*.

²² Savater, Fernando, “Los límites de la neutralidad” en *El País* (22/10/1983).

democracia debe aspirar además de a construir una comunicación abierta, a sustituir la coacción del orden social trascendente por la concordia del orden inmanente. Sin embargo, sostiene que no toda violencia política debe ser considerada contraproducente desde el punto de vista democrático, pues la violencia puede ser democráticamente legítima “allí donde pretende acabar con situaciones de neta exclusión de la gestión civil por parte del poderío militarista”²³ y siempre que su objetivo no sea implantar la lógica militar sino terminar con ella. Ahora bien, la violencia, desde un punto de vista ético, siempre “es decididamente indeseable”²⁴ pues, nos recuerda que lo propio de la ética es “el reconocimiento en el otro” (comunicación no coactiva) y no el “reconocimiento del otro” (comunicación coactiva).

Para Savater el antimilitarismo no es una cuestión de carácter ético o religioso, sino político, pues su objetivo no es otro que oponerse a la perpetuación de aquellas facetas coactivas del Estado, encarnadas, precisamente, en la institución militar. A fin de cuentas, sostiene el propio Savater “la forma más auténtica de dominio, la más pura e inequívoca, no es económica ni ideológica, sino militar”²⁵.

Es necesario aclarar que prefiere utilizar el término antimilitarismo en lugar otras denominaciones como desarme, no violencia o pacifismo. Los motivos que alega se basan en que su intención va mucho más allá de la simple renuncia a las armas, pues lo que en realidad quiere proponer es “un cierto replanteamiento de la constitución del propio Estado y de las identificaciones simbólicas que lo sustentan”²⁶. También, en que utilizar la expresión no violencia sería negar que la violencia es uno de los ingredientes

²³ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1981, pág. 202.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Savater Fernando, *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, Barcelona, Anagrama, 1984, pág. 94.

²⁶ *Ibidem*, pág. 85.

de la condición humana. Y, finalmente, hablar de pacifismo sería “proponer un ideal beatífico” muy difícil de realizar.

Para nuestro autor resulta muy difícil encontrar antimilitaristas dentro de la política, pues la gran mayoría de políticos coinciden en suscribir este principio general:

“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”²⁷.

Este militarismo, suscrito por la inmensa mayoría de políticos, es uno de los “pecados originales” de la política moderna junto con “la desproporción social del beneficio económico”, “la jerarquización burocrática del poder” y “el mito patriótico-nacionalista”²⁸.

Como explica Savater, los partidarios de la violencia política se definen por una serie de rasgos propios. En primer lugar, poseen una personalidad autoritaria, por lo que buscarán siempre el liderazgo de jefes intransigentes. En segundo lugar, piensan que la verdad o la justicia están en uno de los dos bandos y que hay que imponerlas por la fuerza. En tercer lugar, lo único que cuenta para ellos es el resultado y nunca el fondo, es decir, lo importante es prevalecer en el enfrentamiento doblegando al contrario y destruyéndolo. Savater añade que, curiosamente, los partidarios de la lógica militar se presentan a sí mismos como partidarios de la paz y diciendo que los agresivos son los otros. En cualquier caso, los partidarios de la lógica militar lo que hacen es desandar el

²⁷ Savater, Fernando, “La militarización de la sociedad” en *Liberación* (1985).

²⁸ *Ibidem*.

camino “por el que los hombres avanzan hacia lo artificial”²⁹, un camino en el que, según el filósofo vasco, los hombres “habrán de redimirse de la necesidad natural”³⁰.

Nuestro autor es consciente de que puede parecer “iluso irremediable” pretender la erradicación de la violencia política, sin embargo, sostiene que existen argumentos más que razonables para defender el antimilitarismo. Lo sostiene de la siguiente manera: el hecho de que la violencia política haya existido siempre no quiere decir que sea un “ingrediente inexcusable de la conducta humana”³¹, pues una cosa son los “arrebatos individuales” de violencia que, evidentemente, siempre acompañarán al hombre y otra, muy distinta, la violencia organizada. Es cierto que en el hombre existe un componente agresivo y violento y este instinto se descarría a veces a causa de ciertas circunstancias, creencias, etc, pero para nuestro autor esto no justifica que la guerra y la violencia sean “fundamentos insuperables de la estructura social”³² ni tampoco justifica que “el recurso a la violencia armada sea la mejor o la única forma de resolver los contenciosos entre países, grupos o clases”³³. Y se apoya en rechazar el antimilitarismo respondiendo a las principales objeciones que tradicionalmente se le hacen: la neutralidad militar, la negatividad de su actitud y la incompatibilidad del antimilitarismo con los movimientos de liberación.

En cuanto a la defensa de la neutralidad militar aclara que los antimilitaristas no pretenden poner en peligro la seguridad de los países democráticos, sino cuestionar “que pueda llamarse <<seguridad>> a lo que se obtiene por medio del chantaje atómico”³⁴ y buscar otro modelo de defensa:

²⁹Savater, Fernando, “Razones y sinrazón de la lógica militar” en *Leviatan*, nº 10, 1982.

³⁰*Ibidem.*

³¹*Ibidem.*

³²*Ibidem.*

³³*Ibidem.*

³⁴Savater Fernando, *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, o.c., pág 113.

“La seguridad de un país y su mejor defensa no puede consistir en la coacción ni en la amenaza, sino en la justicia y la transparencia de la gestión gubernamental, que convoca a la colaboración leal de la mayoría ciudadana”³⁵.

Savater, es bien conocido, se opuso en su día a la entrada de España en la OTAN alegando que una cosa es la neutralidad política y otra muy distinta la neutralidad militar:

“En una palabra, cuando se trata de elegir entre la vía democrática y la vía totalitaria de organización social, la neutralidad es todo menos elogiable, y no cabe sino felicitarse de que España por fin no tenga dudas a la hora de optar”³⁶.

Sobre la neutralidad militar añadía en el mismo artículo:

“Buscar la neutralidad militar para Europa no es poner en peligro los valores democráticos y las libertades públicas de Occidente, ni tampoco dudar de su importancia, sino, por el contrario, dar decisivos pasos hacia su consolidación efectiva. La defensa de la vías democrática no puede realizarse a costa de lo que supuestamente se pretende salvaguardar”³⁷.

Por otra parte, para Savater el antimilitarismo no es, en modo alguno, una actitud pasiva cuyo único móvil sea el temor a la destrucción física sino, por el contrario, es una actitud positiva entre cuyas tareas estaría, en primer lugar, buscar alternativas pacíficas con las que encauzar nuestros impulsos más primarios y, segundo, conseguir que el ejército cumpla una auténtica tarea de defensa y no de control de los ciudadanos.

En último término, el antimilitarismo tampoco es un obstáculo para la liberación de las naciones ni para la búsqueda de un orden más justo en la sociedad, pues existen otras formas de que estas naciones puedan salir de su atraso político, potenciando la

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Savater, Fernando, “Los límites de la neutralidad” en *El País* (22/10/1983)

³⁷ *Ibidem.*

justicia económica, la ilustración cultural no doctrinaria y la participación de las fuerzas populares en la gestión pública. Savater, por otra parte, se permite poner en duda que exista un verdadero interés internacional para que estas naciones salgan de su atraso político:

“Ni los americanos ni los rusos tienen interés en permitir la extensión del principio democrático a países que siempre serán más manejables en fases más atrasadas de organización política: siempre es más fácil manipular una oligarquía militar (tenga como coartada la democracia liberal o el marxismo-leninismo) que un régimen de libertades en que conviven y se vigilan – jurídicamente hablando- diversas opciones políticas”³⁸.

En cualquier caso, la consolidación de la paz, como única vía para resolver los conflictos, no depende sólo del desarme sino de algo mucho más profundo: del replanteamiento de la constitución del Estado y de la reforma de las instituciones. En este sentido es vital el papel que nuestro autor concede al intelectual, pues esta reforma de las instituciones debe partir de “determinados individuos convencidos de la conveniencia y posibilidad de tal transformación”³⁹. El intelectual deberá así emprender una “cruzada teórica” contra los que siguen creyendo en la inmutabilidad del sistema y plantar cara a los que apoyan la lógica militar como única vía para mantener el orden. Porque, en definitiva, el auténtico peligro del militarismo no estriba en que la guerra acabe con los individuos humanos, sino en que la guerra termine con la humanidad de cada individuo “y para que eso ocurra, no hacen falta cabezas nucleares ni bombas de neutrones: quizá baste con que nuestra forma de pensar siga siendo la misma que hasta ahora”⁴⁰.

³⁸Savater, Fernando, *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, o.c, pág 125.

³⁹Savater, Fernando, “Razones y sinrazón de la lógica militar” en *Leviatan*, nº 10, 1982.

⁴⁰Savater, Fernando, “La militarización de la sociedad” en *Liberación* (1985).

Contra la tortura

En los años 80 una de las fisuras más graves de la joven democracia española era la práctica de la tortura en los interrogatorios policiales. Esta cuestión ya la venía denunciando nuestro autor desde los años anteriores.

Para el filósofo vasco no existe ninguna legitimación ética ni política que pueda justificar la violencia de Estado, ni siquiera la lucha contra el terrorismo. Esta idea le llevó en su día a criticar duramente la “Ley Antiterrorista”, una ley bajo la cual se practicaba la tortura a los presos pertenecientes a la banda terrorista ETA:

“En tan creciente envilecimiento de la conciencia democrática –maquiavélico morbo corruptor-, la nefasta ley Antiterrorista (y su interiorización y ampliación por cada cual) es un elemento fundamental. Pongamos que uno se interese, por ejemplo, por Jimena Alonso y por las torturas policiales sufridas por ella, por sus hijas y por el resto de personas detenidas con ella y ya puestas en libertad: quizá esta preocupación sea inoportuna dentro de la campaña pascual “Tenemos La Mejor Policía del Mundo”, pero en cualquier caso no se trata de apología del terrorismo, sino de claro antiterrorismo militante, es decir, defensa de la integridad y dignidad de la persona”⁴¹.

En 1980 publica en *El País* un artículo titulado “De la tortura, la seguridad y el Estado” en el que nos muestra un escalofriante testimonio, recogido de un informe⁴² de Amnistía Internacional⁴³, sobre las torturas que se practicaban en España en su incipiente democracia:

“¿Saben ustedes lo que es «la moto»? Es una tortura que consiste en sentar a la víctima en una silla con las manos esposadas atrás; las piernas, situadas a los lados con las rodillas firmemente dobladas, son levantadas y colocadas en sillas dispuestas a derecha e izquierda hasta que el dolor

⁴¹ Savater, Fernando, “La lección de Maquiavelo” en *El País* (11/2/1982)

⁴² Savater señalaba sobre la aparición pública de este informe lo siguiente “ quienes seguimos apostando por la creación de una conciencia, a la vez solidaria y crítica como arma contra el autoritarismo burocrático, la saludamos con el respeto debido a su coraje y rigor”.

⁴³ Como hay comentamos en su biografía, Savater es miembro de Amnistía Internacional.

de las articulaciones se hace intolerable. ¿Sabían en qué consiste «la barra»? En suspender a la víctima por los brazos y las rodillas de una barra situada entre dos sillas, con la cabeza hacia abajo, mientras se le aplican golpes y choques eléctricos en el cuerpo. «El casco» es atar al torturado de pies y manos a un sillón y ponerle un casco militar en la cabeza, para luego golpearle con una barra de hierro hasta que le retumben los sesos y se le astillen los dientes. En cuanto a «la bañera», funciona así: se obliga a la víctima a introducir la cabeza en una bañera llena de agua sucia, vómitos, excrementos y desperdicios de comida, manteniéndosela dentro hasta el límite de la asfixia (compárese con la tortura periodística de idéntico nombre y similar funcionamiento)”⁴⁴.

En este artículo Savater también denuncia la Ley de Seguridad Ciudadana:

“La flamante ley de Seguridad Ciudadana persigue no sólo a los terroristas de hecho, sino también a quienes los justifican y protegen; pero no conozco ninguna disposición que persiga a quienes justifican y protegen los crímenes de violencia «oficial», tales como los descritos por Amnistía Internacional. Esas justificaciones impunes suelen ser de dos tipos: a) en todas partes cuecen habas, b) el Estado necesita defenderse.”⁴⁵.

En cuanto al punto a) Savater responde que el hecho de que un mal esté extendido no quiere decir que sea inevitable y mucho menos que no sea un mal. En cuanto al punto b) nuestro autor declara que los que hablan en nombre de la seguridad quizá a lo que temen es a la transparencia social.

Leemos en *El País* (8/5/1982) que nuestro autor participó activamente, junto con otros intelectuales, en un ciclo de conferencias sobre la tortura que organizó la Facultad de Ciencias de la Educación de San Sebastián. En la conferencia que pronunció para tal ocasión señaló que la ética no puede aceptar el principio de Maquiavelo: “el fin justifica los medios”, que es el principio al que se aferran, según su opinión, los gobiernos actuales. También puso de relieve la necesidad de la figura del mediador, un elemento

⁴⁴ Savater, Fernando, “De la tortura, la seguridad y el Estado” en *El País* (03/12/1980)

⁴⁵ *Ibidem*.

cuya misión sería tratar de evitar la práctica de la tortura, interviniendo entre la víctima y el verdugo.

A finales del año 1982 Savater publica, junto con Gonzalo Martínez- Fresneda⁴⁶, el librito *Teoría y presencia de la tortura en España* en cuya presentación nuestro autor escribe:

“Quisiéramos colaborar al despertar de un *asco no- partidista* ante el empleo de la tortura; y también al descrédito político y humano de quienes encuentran razones de Estado (sea tal Estado el presente o el venidero) para legitimar su uso. Nuestra intención es que tal asco y tal descrédito sean convenientemente institucionalizados por medio de controles eficaces, así como por la supresión de leyes de excepción que pudieran haber favorecido los manejos que denunciamos”⁴⁷.

En este libro Savater trata el tema de la tortura desde el punto de vista ético. Nuestro autor empieza por definir lo que *no* es la tortura y asegura que la tortura no es la destrucción física o psíquica de una víctima, ni tampoco el castigo físico al prisionero, sino que se trata más bien de una *remodelación*. Es decir, lo que hace aparecer la tortura es el afán de cuestionar a la víctima. Lo sostiene de la siguiente manera:

“Cuestionar al otro es, por un lado, negarle su derecho a seguir siendo *por dentro* como es, e imponerle la conformidad a un modelo. Se exige del otro una respuesta, en forma de confesión: que diga lo que su intimidad es, para que se le pueda identificar con ella y castigarle por ella; o que se retracte de lo que es y se arrepienta por serlo, que admita que se ha convertido ya en otro”⁴⁸.

⁴⁶ Gonzalo Martínez-Fresneda, abogado, fue uno de los denunciantes de malos tratos en Herrera de la Mancha. En su día dio conferencias y escribió artículos sobre las garantías jurídicas del detenido en España y sobre la situación de los presos en las cárceles.

⁴⁷ Savater, Fernando, Martínez-Fresneda, Gonzalo, *Teoría y presencia de la tortura en España*, Madrid, Anagrama, 1982, pág 10.

⁴⁸ *Ibidem*, pág. 19.

Como añade Savater, “la pregunta del torturador saquea la intimidad de la víctima, la devasta”⁴⁹, pero “lo más terrible de la tortura, lo que la hace objetivamente inacabable es que la verdad sea establecida por el verdugo”⁵⁰. De esta forma el torturador es el dueño de la verdad, además del amo del dolor. Eso quiere decir que en la tortura es fundamental el componente ideológico pues “se tortura en nombre de las ideas: para imponerlas, para averiguarlas, para confirmarlas, para reprimirlas, para extenderlas, para enseñarlas”⁵¹, de ahí que, en su opinión, la persecución religiosa sea la matriz de la práctica torturadora. Porque en la tortura sólo cuenta la verdad del inquisidor y éste no acepta otra que el sufrimiento de lo que es diferente. De ahí que la verdad que confiesa el torturado se vuelva siempre contra él.

A través de estas consideraciones llega a esta definición de tortura: “Torturar es intentar conseguir una respuesta de alguien que se resiste a darla por medio del dolor”⁵², es decir, lo que busca la tortura es modificar el alma por medio del suplicio del cuerpo lo que para el verdugo significa una <<regeneración>>. Se puede decir así que en la tortura, además de un componente ideológico, existe una vocación *pedagógica*, pues torturar es “grabar a sangre y fuego en la carne lo que no debe ser olvidado”⁵³. El carácter infernal que llega a tener la tortura viene dado por la ausencia de una instancia a la que recurrir, la ausencia de un mediador, de ahí que “la única fuerza que le queda a la víctima es la pura *resistencia* ante la dolorosa presión de su verdugo, qjue detenta un poder absoluto sobre él”⁵⁴.

⁴⁹ *Ibídem.*

⁵⁰ *Ibídem.*

⁵¹ *Ibídem.*

⁵² *Ibídem*, pág. 21.

⁵³ *Ibídem*, pág. 22.

⁵⁴ *Ibídem*, pág. 24.

Asegura, con buenas razones, que desde el punto de vista ético “la tortura es lo plenamente injustificable”⁵⁵. La violencia, aunque es amoral, a veces, en casos extremos, puede ser preferible a la aceptación de la muerte. Pero la tortura es siempre inmoral “pues va contra la esencia misma del proyecto ético, contra el reconocimiento en el otro y la aceptación de su intimidad creadora, plural y secreta”⁵⁶. Es decir, la violencia es la postergación de la ética, pero la tortura es su anulación. Pero se lamenta de que, a pesar de todo, la tortura siempre encuentra justificaciones.

No deja de referirse a esta misma cuestión desde su perspectiva política y en este plano defiende la necesidad de la figura del mediador:

“Se trata de que ningún hombre esté nunca irremediable e irrevocablemente en las manos de otro, a su merced: que nadie se convierta, por el exceso de su fuerza y el rechazo de toda instancia intermedia, en adversario absoluto de sus víctimas”⁵⁷.

Añade, sin embargo, que esta instancia mediadora cuenta con múltiples adversarios, que se pueden dividir en <<autócratas de derechas >> y <<autócratas de izquierda>>. Los primeros, partidarios de un Estado fuerte, opinan que el orden siempre está amenazado y que la mediación es una debilidad de la autoridad. De ahí que sostengan que para alcanzar la libertad sea necesario recurrir a la dictadura, que estén a favor de las leyes de excepción, del secreto de Estado, de la impunidad de los cuerpos represores y de la inevitabilidad de la tortura. Para los segundos, el calificativo de revolucionario es capaz de convertir una atrocidad en una proeza y piensan que el pueblo es la verdadera fuente de los valores sociales. Estos autócratas de izquierda

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 27

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 28.

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 30.

“creen en el secuestro revolucionario, el interrogatorio revolucionario, la ejecución revolucionaria (...), etc.”⁵⁸.

Las propuestas de Savater para acabar con la tortura son una serie de medidas de *higiene política y de higiene moral*. Las primeras consisten en una legislación capaz de acentuar la transparencia del funcionamiento de las cárceles, psiquiátricos, reformatorios, etc., evitando la incomunicación del detenido o su inasistencia legal. En cuanto a las segundas, tienen que ver con el rechazo de la pedagogía de la violencia y con la exigencia de la figura del mediador.

Contra el Estado clínico

La cuestión de la intromisión del Estado en la salud individual será otro de los frentes en los que luchará Savater en su afán por defender las libertades de una sociedad democrática. Denomina *Estado Clínico* o *Terapéutico* a la actitud intervencionista del Estado en el ámbito de la salud, una actitud que, en su opinión, constriñe la autonomía y libertad del individuo pues

“El derecho a la automedicación y por tanto a la colaboración de cada cual en la invención de su propia salud es un derecho humano fundamental del mismo rango que la libertad de expresión, de conciencia o de asociación, ni más ni menos imprescindible”⁵⁹.

El filósofo vasco, en este campo, es deudor del pensamiento de Foucault quien en *El nacimiento de la clínica* sugiere que nuestra sociedad ha dejado de ser teocrática para girar en torno a la *salus* entendida como salvación. Es decir, si en otro tiempo fueron los dogmas religiosos los que impusieron la decencia y el poder eclesial el que

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 32.

⁵⁹ Savater, Fernando, “La medicina: ¿ayuda o coacción?” en *Misterios gozosos*, pág. 284.

intervenía contra las desviaciones científicas, sexuales, místicas, etc., en la actualidad le corresponde al Estado la función de intervenir contra lo anómalo. Existe, por consiguiente, un claro conflicto entre la concepción que tiene el Estado de la salud como mantenedora del cuerpo productivo y la que tiene el individuo que pretende “la potenciación del cuerpo placentero”⁶⁰:

“al Estado no le interesa que la vida sea intensa, sino extensa; no le importa lo que alguien es capaz de sentir o soñar, sino lo que es capaz de hacer”⁶¹.

De ahí que una de las principales obsesiones del Estado Clínico sea, sin lugar a dudas, la cuestión de las drogas. Como todos sabemos, la experimentación con sustancias psicodélicas fue otra de las modas que trajo consigo la revolución del 68⁶². En este sentido hay que hacer notar la influencia que ejerció en nuestro autor —como en otros muchos de su tiempo⁶³— la cultura de la psicodelia⁶⁴.

Las primeras referencias de Savater a las sustancias alucinógenas aparecen en el apéndice de su obra *Ensayo sobre Cioran*. En estas páginas hace referencia al antropólogo, por aquellos tiempos muy de moda, Carlos Castaneda⁶⁵ y a su obra *Las*

⁶⁰ *Ibidem*, pág. 283.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Como apunta el ensayista Luis Racionero, en los años setenta las drogas alucinógenas no se usaban únicamente con fines lúdicos, sino como una forma de ampliar la conciencia para poner en cuestión “el dogma de la inmaculada percepción”. En este sentido las experiencias psicodélicas eran, en definitiva, atentados contra el racionalismo.

⁶³ Pensemos, por ejemplo, en Antonio Escohotado o Fernando Sánchez Dragó.

⁶⁴ Como declara Savater en una ocasión:

“Yo, como muchos de mi generación, viví la época de la expansión de las drogas e incluso he conocido drogas tan excelentes como el LSD, en la época en que no eran drogas prohibidas y Jefferson Airplane cantaba sus canciones sobre el tema y no había ningún problema o no se sabía qué problema había en torno a ellas, y de pronto vimos cómo iba creciendo todo el problema, toda la obsesión, la persecución de la droga y el negocio, naturalmente”(VV.AA, *Fernando Savater* (ed. coordinada por Héctor Subirats) Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, pág. 63).

⁶⁵ En los setenta la influencia de los estudios del antropólogo Carlos Castaneda fue fundamental, pues nos puso al corriente de que el uso de drogas es tan antiguo como el hombre mismo. Castaneda, además,

enseñanzas de Don Juan, y compara la lucidez cioraniana con el estado que proporcionan estas sustancias. En *El contenido de la felicidad* Savater tiene un precioso ensayo titulado “La aventura interior: héroes y exploradores del espíritu” en el que denuncia la concepción productivista del mundo y defiende una concepción arriesgada de la vida:

“El más intolerable y antiheroico de los mitos higiénicos, principal avasallador de nuestra modernidad, es el de la vejez sana y activa como fin supremo de la vida (...). Ninguna vida mínimamente fiel a lo arriesgado piensa ante todo en durar”⁶⁶

Este ensayo es, si se quiere, uno de los más provocadores que ha escrito Savater pues, como señala, consituye un homenaje

“a quienes se quemaron las entrañas con ácidos, alcoholes y alcaloides buscando la definitiva desmesura, una declaración de amor a quienes ofrendaron en días la sustancia de años y a la sensatez de los niños suicidas, de los tráfugas y de los que inmolaron precozmente su cordura sólo por intentar ver desde lejos la otra orilla”⁶⁷.

Defiende en él la idea de *aventura interior*, es decir, de un tipo de experiencia despegada de lo habitual, inútil por no responder a “los patrones utilitarios de la existencia municipal que todos soportamos”⁶⁸. La *aventura interior* vendría a ser así como un sustitutivo de la experiencia religiosa:

“Para quienes rehúsan o no se satisfacen con la solución directamente religiosa, queda la aventura interior, es decir, la alteración de la conciencia”⁶⁹.

señalaba la vinculación en las sociedades primitivas, del uso de estas sustancias a las experiencias místicas.

⁶⁶ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, Madrid, El País-Aguilar, 1986, pág. 94.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 95.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 100.

Frente a esta aventura interior se encuentran las experiencias rutinarias del alma “por las cuales el alma se atiene simplemente a las productivas tareas cotidianas y no pretende ir más allá de lo que sirve para conservar la vida”⁷⁰. Los aventureros del espíritu serían aquellos que no han tenido reparos en enfrentarse a la “normalidad productiva vigente”⁷¹, es decir, el aventurero es el que no se conforma con ser lo que es porque “ser es algo menos” sino que aspira a “serlo todo”. Es el que arriesga a salir de sí mismo, el que no se conforma con ser un “funcionario de la normalidad productiva vigente, apegado al terruño socializado como el campesino al tranquilizador campanario de su aldea”⁷². Cuando nuestro autor habla de aventura interior o de aventureros del espíritu se está refiriendo, como es fácil de adivinar, a aquellos, entre los que destacan un gran número de escritores, filósofos, artistas, etc., que han tenido contacto con drogas⁷³ alucinógenas o con el alcohol. Entre los aventureros del espíritu Savater nombra a Rimbaud, a Walter Benjamin y a Ernst Jünger.

Savater sería así uno de los pocos intelectuales⁷⁴ que se atreve a afrontar el tema de las drogas desde su raíz misma, evitando caer en posturas hipócritas o moralistas, lo que le ha llevado a recibir críticas muy duras provenientes de todas las ideologías políticas. Él argumenta que la búsqueda de la embriaguez es algo connatural⁷⁵ al

⁷⁰ *Ibidem*, pág 92.

⁷¹ *Ibidem*, pág. 93.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ El mismo Savater confiesa en una ocasión la lucidez que le proporcionó una experiencia con LSD, gracias a la cual pudo terminar –pues se había quedado atascado– su tesis sobre Cioran.

⁷⁴ Otros intelectuales españoles en la misma línea son Antonio Escohotado y Fernando Sánchez Dragó

⁷⁵ En una entrevista que le hace su amigo M. Ricardo Barnatán Savater confiesa lo siguiente:

“Lo importante con las drogas es que como no se puede prescindir de ellas, hay que elegir aquella que te venga mejor. cada uno elige su embriaguez, sea por medio del amor o la poesía, o las nubes, como diría Baudelaire. Yo me he llevado muy bien con el alcohol. Lo he encontrado útil, sobre todo como liberación verbal. Y escribiendo me ha dado soltura verbal. Es una ayuda a la expresión pero no a la comprensión, nunca he podido leer estudiando o leyendo filosofía, pero sí para escribir o incluso para hablar. El alcohol es un elemento liberador excelente” (Barnatán, M.R, *Fernando Savater contra el Todo*, o.c., pág 87).

hombre mismo —y también a otras muchas especies— y que dista mucho de ser una invención peligrosa de nuestra sociedad actual. Así de claro se manifiesta nuestro autor:

“Ni bípedo implume, ni animal racional, ni portador de valores eternos: la mejor definición de nuestra especie es la que afirma que *el hombre es un bicho drogadicto por antonomasia*”⁷⁶.

Y añade que los zoólogos han descubierto que muchos animales, como las hormigas, los tiburones, los elefantes, etc., no se libran de esta afición a la embriaguez. Con esto quiere demostrar que la solución al problema que las drogas ocasionan en la sociedad no viene por el lado de la represión:

“condenar las drogas en general viene a ser como reprender a la condición humana por serlo: una tarea idiota e hipócrita a partes iguales, que ciertos filisteos llaman no sé por qué <<moral>>”⁷⁷.

Ahora bien, tampoco hay que pensar que Savater hace apología de las drogas pues, en más de una ocasión, ha insistido en el peligro⁷⁸ que entraña su abuso:

“El uso de algunas drogas es evidentemente peligroso, como son peligrosas muchas cosas excesivamente intensas o excesivamente arriesgadas: el automovilismo de fórmula Uno o el motorismo de competición, por ejemplo, son muy peligrosos, el alpinismo, etc”⁷⁹.

Lo que sí es cierto es que Savater defiende la plena libertad del individuo para decidir lo que quiere y lo que no quiere tomar y declara que en esta cuestión no tiene que intervenir el Estado porque, en su opinión, no es lícito el evitar “que cada cual se

⁷⁶Savater, Fernando, “La incurable adicción a la droga”, en *El País* (26/4/1984).

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ En otra ocasión declara: “Mi opinión personal —señala refiriéndose a la droga— es que se trata de una criada muy servicial que puede convertirse en una ama tiránica. Quien no esté seguro de poder librarse de la segunda, quizá haga bien en prescindir de los servicios de la primera”(Savater, Fernando, “La medicina : ¿ayuda o coacción?” en *Misterios gozosos*, pág. 285)

⁷⁹ Subirats, Héctor, *Fernando Savater*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, pág. 63.

destruya del modo que considere más conveniente”⁸⁰ y “no es misión de la autoridad salvar a nadie de sí mismo ni normalizarle contra su voluntad”⁸¹:

“Pero no puedo estar de acuerdo en que el monopolio de las sustancias químicas que pueden influir o modificar los procesos del organismo esté en manos de una determinada casta rodeada de culto semimágico y dirigida por prejuicios nacidos de una alianza entre Torquemada, Stajanov y Henry Ford”⁸².

De ahí que sea partidario de la legalización de las drogas, primero, porque “es la prohibición lo que convierte a la droga en droga y son las consecuencias de la prohibición las que han servido para inventar el mito del drogadicto”⁸³. Y, segundo, porque con su prohibición no se ha conseguido terminar con su consumo sino “hacerlas más caras, más adulteradas y más interesantes”⁸⁴ ni tampoco con su tráfico, que se ha convertido en el mayor de los negocios de sus perseguidores oficiales.

El laicismo como condición indispensable de la democracia

Savater considera que España es uno de los países donde la Iglesia Católica goza de más privilegios y de un reconocimiento público totalmente desmedido, de ahí que periódicamente lance duras diatribas contra la intromisión del poder eclesial en los asuntos públicos pues asegura, que estas intromisiones constituyen serias amenazas para la consolidación de la democracia. Sin duda alguna es en estos artículos anticlericales donde nuestro autor hace gala de su brillantez como articulista y de su gran sentido del humor. Hay que apuntar, sin embargo, que en el caso de Savater su anticlericalismo

⁸⁰Savater, Fernando, “La incurable adicción a la droga”, en *El País* (26/4/1984).

⁸¹*Ibidem*.

⁸²Savater, Fernando, “La medicina: ¿ayuda o coacción?” en *Misterios gozosos*, pá. 283.

⁸³Savater Fernando, “La invención del drogadicto” en *El País*, 1984.

⁸⁴*Ibidem*.

tiene menos que ver con su militancia atea que con su protesta ante la vinculación de la Iglesia española con el poder estatal:

“Ser anticlerical pudiera ser algo anticuado en los países que se ven por fin libres de la presión de las instituciones religiosas en las instituciones políticas (que no es lo mismo que de las conciencias religiosas en los ideales políticos, lo que puede ser perfectamente lícito), pero ese no es evidentemente el caso de España, donde todavía es algo mucho más eficaz y urgente que la brega antinuclear, por ejemplo, ya que hay más curas que centrales nucleares”⁸⁵.

En “Osadía clerical”⁸⁶, publicado en *El País* a principios de los ochenta, declara que no existe una institución más nefasta que la Iglesia Católica en toda la historia moderna de España, a la que acusa de oscurantista, oportunista, ambigua, dogmática, etc. Mejor decirlo con sus propias palabras:

“Pero ese oscurantismo tenaz, capaz de aprender cualquier verdad subversiva de ayer para contrarrestar la libre indagación de hoy; ese odio a todo lo que independiza y esa afinidad apologética con todo lo que subyuga; ese oportunismo político descarado y siempre de signo conservador, hasta cuando cede en algo para desunirse de barcos que se hunden y en los que tanto había cómodamente viajado; esa sempiterna enemistad con el cuerpo y la claridad, esa complacencia en el cuchicheo y lo «sublime»; esa ambigüedad malsana en todas las tomas de postura liberadoras y esa nitidez dogmática en las voces de mando represivas..., todo esto no es cosa del pasado siglo, ni de comienzos infaustos de este, sino de ahora mismo, como siempre”⁸⁷.

En “La tiara vicetriplice”⁸⁸ Savater habla de la existencia de dos tipos de intolerancia. Por un lado la intolerancia pública e institucional, que consiste en perseguir a todos los que no se adaptan a la ortodoxia vigente por medio de la discriminación, la cárcel, la hoguera, la tortura, etc. Esta es la que, según nuestro autor,

⁸⁵Savater, Fernando, “Alfalfa espiritual” en *Leviatan*, nº 3, 1981.

⁸⁶La publicación de este artículo provocó la indignación de los diarios de la derecha. Este artículo además de en *El País* se publicó en la revista anarcoide *bicicleta*.

⁸⁷Savater, Fernando, “Osadía clerical”, *El País* (21/03/1980).

⁸⁸Publicado en un principio en la revista *Saber* en 1985 y más tarde recogido en *Perdonadme ortodoxos* (1986).

viene practicando la Iglesia a lo largo de su historia. Frente a ésta existe una segunda forma de intolerancia que es la intolerancia sana —en definitiva salud mental— la cual merece, a juicio de Savater, toda clase de elogio y respeto. Esta clase de intolerancia es la “que le lleva a uno a no acallar su repulsa por las opiniones imbéciles y las instituciones mendaces o dañinas”⁸⁹, de ahí que este tipo de intolerancia sana sea una práctica recomendada en países “tan sometidos a la férula clerical como éste lo es aún hoy”⁹⁰.

En este provocador artículo hace una comparación entre la institución papal con <<la profesión más antigua>> y en la que los papas no salen muy bien parados:

“Por lo demás, las putas (...) ni individual ni corporativamente ha provocado guerras, fomentado intolerancias, quemado herejes, intrigado a favor de los gobernantes más reaccionarios y absolutistas, desacreditado a las inteligencias insumisas y sin prejuicios, impuesto dogmas, expoliado diezmos, ni apoyado a la represión en todas sus formas... tareas wure han constituido los principales pasatiempos de los papas durante los siglos de su prepotencia”⁹¹.

Especialmente duro es Savater con Juan Pablo II. En “El futuro como regreso” publicado en *El País* en 1990 se refería a su labor papal en estos términos:

“En cuanto a Juan Pablo II, no le quiere todo el mundo: lejos de ser un adalid de los derechos humanos, es un predicador constante contra libertades elementales, como el divorcio, el aborto y el uso de contraceptivos (este último sonsonete es en los países desarrollados simplemente ridículo, pero en los del Tercer Mundo resulta, sin rodeos, criminal) ⁹².

Por otra parte, le parece inadmisibles la intromisión de la Iglesia en cuestiones educativas y que en nombre de la libertad de enseñanza la institución eclesial siga

⁸⁹ Savater, Fernando, “La tiara vicetruple” en *Perdonadme ortodoxos*, pág. 233.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Savater, Fernando, “El futuro como regreso” en *El País* (17/01/1990)

queriendo mantener el monopolio de la enseñanza privada que le fue concedido durante la dictadura franquista:

“Se me antoja, en cambio, del todo recomendable exigir a los poderes laicos que gobiernan una democracia moderna que acaben con los privilegios políticos de los eclesiásticos, muy especialmente en el terreno de la educación”⁹³.

Savater ilustra la nula afinidad de la Iglesia con el pensamiento y con la libertad con un ejemplo sacado de la obra de Ladrón de Guevara y Garmendía de Otaola titulada *Lecturas buenas y malas*, en la que se podían leer cosas tan curiosas como esta: “«Galdós, Benito. Búsquese en "Pérez". Cuán malo es este autor.»”⁹⁴.

También le parece improcedente el que la Iglesia interfiera en cuestiones tan imprescindibles para un estado democrático como la ley del divorcio, y que esta intromisión se haga, además, en nombre de la “ley natural” y en “defensa de la familia”:

“Por lo visto, <<lo natural>> es el derecho canónico, el Tribunal de la Rota, las anulaciones amañadas y los suntuosos diezmos en dinero, sí, pero sobre todo, en *control* sobre sus fieles; la familia se defiende por la continencia periódica, la <<doble militancia>> erótica del marido y la resignación múltipara de la mujer, que para algo fue cómplice de la serpiente”⁹⁵.

En cuanto a la defensa del “derecho a la vida” del que hace gala la Iglesia para condenar el aborto Savater es así de contundente:

“No está mal que descubran al fin tal derecho quienes llevan 2000 años bendiciendo ejércitos, predicando cruzadas, inaugurando cárceles, aletando persecuciones y ejecutando con el nombre de Cristo en los labios. ¿Pertenece acaso todo eso al pasado? Hace cuatro años, con motivo de las últimas ejecuciones capitales habidas en este país, monseñor Guerra Campos proclamaba en una

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Savater, Fernando, “Osadía clerical”, *El País* (21/03/1980)

⁹⁵ *Ibidem*.

homilía que <<no en vano la autoridad ciñe la espalda, según nos dijo san Pablo>>; hoy afirma, con la misma credibilidad, que el aborto es un crimen peor que el terrorismo”⁹⁶.

Un artículo especialmente brillante, del que recogemos un extenso fragmento, es el titulado *El concilio del amor*, publicado en *El País* en 1981 donde, en tono de burla, nuestro autor arremete contra la mojigatería de la Iglesia en materia sexual. En este artículo utiliza como hilo conductor la obra de Benigno Bossuet *Tratado de la concupiscencia*:

“Bossuet escribió también un *Tratado de la concupiscencia*, que, o mucho me equivoco, o es ahora libro de cabecera de más de un obispo y de, al menos, un papa. (...) Bossuet comienza describiendo los diversos horrores de nuestro cuerpo pecador, sus furores y vapores, la pasión y frenesí que nos agita durante el día y que turba nuestras noches. El mal se encuentra ligado a nuestra carne por ley inexorable, bien sea que nos resistamos a él o que nos dejemos arrastrar por sus sollicitaciones. Detalla entonces la inaplacable menesterosidad de nuestros sentidos, bien representada por la glotonería insaciable, por la avidez de nuestros ojos, que nunca se cansan de ver para poseer y de poseer para ver, por los desvaríos de la curiosidad exacerbada, por la soberbia y el amor propio, entre los que cuentan con plaza destacada, ay, el orgullo literario y filosófico...(…) Esa «profunda y vergonzosa plaga de la naturaleza» ha tenido, entre otras nefastas consecuencias, el traernos a todos al mundo, y aquí no hay más remedio que concederle cierta razón a Bossuet en sus lamentaciones. Pero no crean que va a darnos más detalles cuando vuelva a mencionar el asunto, sino que aludirá de nuevo a él para decir que cuando se piensa en eso más vale pensar sin pensar. Excitante procedimiento que convierte los paradisíacos escarceos de nuestros primeros padres en una historia cochina (lo que probablemente fue): «El placer de los sentidos se experimentó muy pronto en todo el cuerpo, y ya no fue solamente el fruto prohibido, que placía a la vista y al gusto. Adán y Eva realizaron el uno con el otro una tentativa hartamente más peligrosa que todas las demás sensibles, y, obligados a pensar en ello nosotros mismos, preciso es que de ello desviemos nuestro pensamiento». Me imagino a los obispos reunidos en la capilla Sixtina en pleno concilio del amor, tratando de no perder los nervios al pensar sin pensar en la peligrosa tentativa de Adán y Eva, rodeados, para colmo, de los frescos de Miguel Ángel... En verdad, hasta que no se frecuenta a los padres de la Iglesia no se sabe lo que es realmente pornografía”⁹⁷.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Savater Fernando, “El concilio del amor”, *El País* (7/01/1981)

Savater seguirá escribiendo artículos contra el poder eclesial hasta nuestros días⁹⁸ y será un incansable defensor del laicismo como una condición indispensable de la democracia. Ahora bien, a pesar de sus críticas a la Iglesia, Savater siempre deja claro que no se opone ni a la religión ni a los que la practican, sino únicamente a aquellos que quieren imponer sus “supersticiones privadas” al resto de la sociedad.

3. La apuesta por la ética

A principios de los años ochenta la ética toma el relevo a la política en el pensamiento savateriano, aunque como el mismo Savater confiesa, la ética le venía preocupando ya de tiempo atrás:

“Desde el principio de mi quehacer filosófico, mi interés ha estado sobre todo en las cuestiones éticas, en investigar cual es el principio que funda la elección, la opción de la libertad”⁹⁹.

De hecho ha sido el tema de reflexión que más le ha interesado y al que ha dedicado la mayor parte de su producción. Cabe señalar que este interés por la ética¹⁰⁰, por parte de Savater y de otros muchos autores, nació como consecuencia de la sociedad abierta en la que España se había convertido, una España donde dominaba, en el terreno del pensamiento, la pluralidad, la fragmentación y la incertidumbre. Como explica

⁹⁸ De hecho en 2007 publica *La vida eterna*, en donde recoge toda una serie de artículos anticlericales.

⁹⁹“Fernando Savater. <<Nada hay tan subversivo como el pensamiento auténtico>>” en *El País* (2/12/1982).

¹⁰⁰ Prueba de ello son la larga lista de publicaciones sobre temas éticos de la mano de autores como Victoria Camps, Javier Muguerza, Javier Sádaba, Elías Díaz, José Antonio Marina, entre otros.

Gerardo Bolado¹⁰¹, el restablecimiento de la democracia provocó el desenraizamiento ético religioso de los ciudadanos por lo que se hizo necesaria

“Una filosofía práctica integradora que contribuyera teórica y críticamente no sólo a cimentar la conciencia moral ciudadana, sino también a edificar las instituciones y las leyes de nuestro Estado social y democrático de Derecho”¹⁰².

Y como añade más adelante:

“La concepción de la ética o filosofía moral, que se hizo corriente en la Transición, fue la distribuida por la producción de los autores de la generación de jóvenes filósofos, muchos de los cuales vieron en la ética un campo principal de aplicación filosófica”¹⁰³.

Su preocupación por la ética se vio acrecentada, además, por la deplorable situación de esta disciplina en España, a la que nuestro autor consideraba muy poco acorde con las exigencias de la naciente sociedad democrática española:

“La mayoría de los libros de ética son empeñosos crucigramas, palabras revueltas o tratados de urbanidad. Algunos se instalan de golpe y porrazo en la teología y nos informan más o menos veladamente de las disposiciones legales que Dios ha establecido para nosotros, sea según las tablas de la Ley o según la Ley misma escrita en nuestro corazón (...)”¹⁰⁴.

Las obras que marcan este punto de inflexión en la trayectoria intelectual savateriana son *La tarea del héroe* (1981), Premio Nacional de Ensayo, e *Invitación a la Ética* (1982) ganadora, a su vez, del X Premio Anagrama de Ensayo. Las escribe, casi al unísono — aunque se publican con un año de diferencia— cuando ejerce de profesor de

¹⁰¹ Según Bolado las características de la ética española de los años ochenta fueron el revival kantiano y más avanzados los ochenta la reacción comunitarista y las éticas cívicas (Victoria Camps, Adela Cortina, etc).

¹⁰² Bolado, Gerardo, *Transición y recepción*, o.c, pág. 148.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Savater, Fernando, *Sobre vivir*, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 13.

ética en la Facultad de Filosofía de Zorroaga¹⁰⁵ por lo que ambas se pueden considerar complementarias. En estas obras emprenderá la labor de fundamentar y revitalizar una ética decrépita que ha quedado convertida en código, olvidando su auténtico fundamento. Cuando salen a la luz Savater cuenta ya con 35 años y es un hecho que ambas publicaciones dan muestras de una gran madurez intelectual de la que es consciente el propio autor:

“Los dos forman parte de un mismo intento: hacer justicia a toda mi trayectoria de pensamiento hasta ahora, justificar mis posturas como pensador, como ciudadano y como persona. Un intento propio de los 35 años, según la Divina Comedia, <<la mitad del camino de nuestra vida>>: Uno tiene el sueño de que después de esta cuenta y razón sobre lo anterior, va a poder hacer otras cosas, mirar los viejos fantasmas como ya pasados, pero a lo mejor es una ilusión, y después de esto sigo siendo más yo, más parecido a mi mismo que nunca”¹⁰⁶.

En *La tarea del héroe* Savater hace una especie de balance de toda su producción y en ella se puede observar no sólo una maduración de sus planteamientos anteriores sino un importante giro en su pensamiento¹⁰⁷. El mismo Savater confiesa que con *La tarea del héroe* no pretende provocar. En las siguientes declaraciones a *El País* parece querer justificarse de su etapa anterior:

¹⁰⁵Esta Facultad, que nació en 1978, según leemos en *El País* “se convirtió en un exótico foco de cultura y pensamiento, edificado a espaldas de las normas y la tradición académicas; también al margen de la inhóspita realidad circundante. Lo hicieron posible un grupo de talentosos e irreverentes *penenes* y veteranos profesores heréticos, aliados con el insólito margen de libertad que les dio la convulsa experiencia de la transición política en Euskadi. Sobre una colina con vistas mejorables a la ciudad, en un inclemente pabellón permeable a la lluvia y los vientos, Fernando Savater, Javier Echevarría, Félix de Azúa, Víctor Gómez Pin, Julio Caro Baroja, Vicente Molina Foix, Miguel Sánchez Mazas, Juan Aranzadi o Aurelio Arteta, entre otros nombres relevantes de la filosofía en nuestro país, dieron cuerpo a una aventura intelectual irrepetible. Y fugaz”. (*El País* 4/1/2004).

¹⁰⁶ “Fernando Savater. <<Nada hay tan subversivo como el pensamiento auténtico>>” en *El País* (2/12/1982).

¹⁰⁷ A propósito de este giro en su forma de pensar, algún miembro del jurado que le otorgó el premio, acostumbrado al talante combativo de sus obras anteriores, calificó el libro como “moderado en el terreno del pensamiento”.

“El libro no pretende ser una provocación, sino una reflexión, y nada hay tan alejado del exabrupto como el pensamiento. Yo, a lo largo de mi vida, he intentado siempre hacer reflexión, pero me ha sido tomada muchas veces como provocación...Yo creo, por otra parte, que el pensamiento es lo más subversivo, lo más provocativo e inmanejable”¹⁰⁸.

Con estas obras se nos invita a superar la concepción de la moral basada en la pregunta kantiana “¿*qué debo hacer?*” — que constituye la pregunta moral de los moralistas y puritanos—y se nos ofrece, en su lugar, una ética autónoma, basada en el querer, ajena a lo trascendente y cuya pregunta fundamental se resume en ¿*qué quiero hacer?* En este sentido la propuesta de la ética savateriana será la de una ética trágica que persigue adecuarse a las necesidades una sociedad democrática. Por ello no se ocupará de dogmas sino “de lo que alienta al hombre” y sus principales fundamentos serán la acción, el querer humano y el reconocimiento en el otro. He aquí la definición savateriana de ética:

“Llamo *ética* a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre y situado más allá del ámbito que la pura razón cubre; llamo *bien* a lo que el hombre realmente quiere, no a lo que simplemente debe o puede hacer, y pienso que lo quiere porque es el camino de la mayor fuerza y del triunfo de la libertad”¹⁰⁹.

La propuesta de una ética trágica

El pensamiento ético de Savater, al igual que el de otros autores¹¹⁰ españoles contemporáneos, tendrá su punto de partida en la raíz trágica de lo humano. Como ha

¹⁰⁸“Fernando Savater. <<Nada hay tan subversivo como el pensamiento auténtico>>” en *El País* (2/12/1982).

¹⁰⁹Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, pág.10.

¹¹⁰ Por ejemplo, Jose Antonio Marina.

observado oportunamente Fernando Susaeta, la filosofía española de los últimos decenios se define, precisamente, por la experiencia trágica de la realidad:

“Lo trágico no es ni puede ser un aspecto más; se trata de un eje transversal y determinante que actúa con mayor fuerza de lo que a primera vista parece: categorías como realidad, verdad, bien, belleza, placer, solidaridad, etc, adquieren una nueva comprensión en cuanto dependen de esa conciencia trágica (...). Ignorar la condición trágica significaría adentrarnos en la lectura de una gran parte de autores occidentales sin clave hermenéutica, con el riesgo de no aceptar a comprender totalmente ni su punto de arranque ni sus conclusiones. La dimensión trágica de la que hablamos no es un atributo que sea añadido desde fuera, sino una característica que los mismos autores asumen como impostación general de su planteamiento”¹¹¹.

Partir de lo trágico presupone admitir que la realidad es trágica, o lo que es lo mismo, es admitir que no hay esperanza alguna ni de salvación ni de reconciliación definitiva:

“Trágico es actuar en lo irreconciliable y, sabiéndolo irreconciliable, sacar de ese saber valores y júbilo. Nada va a arreglarse, porque no hay nada que arreglar: al mundo no le falta ni le ha faltado nunca nada...ni al hombre tampoco”¹¹².

La concepción trágica de la realidad ha perdido su razón de ser desde la modernidad donde se ha producido “la muerte de la tragedia”¹¹³ y el destino¹¹⁴ ha dejado de ser el protagonista de la vida de los hombres. No hace falta decir que Savater se opone rotundamente a esta concepción progresista y anti-trágica de la historia pues, a

¹¹¹ Susaeta Montoya, Fernando, *La conciencia trágica en Fernando Savater y José Antonio Marina*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2006, pág 15.

¹¹² Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1981, pág. 26.

¹¹³ Para apoyar su explicación hace referencia a la célebre entrevista que tuvieron en 1808 Napoleón y Goethe, en la que el emperador declaraba al autor de *Fausto* que las tragedias formaban parte del pasado y que la concepción trágica debía traspasar su protagonismo a la política y a la historia.

¹¹⁴ Recordemos que para la modernidad –aunque, como aclara Savater, existen algunas excepciones- el destino constituye un equivalente de la fatalidad, y nos hace desembocar en la pasividad y la desesperación, mientras que la política, sustituta del destino, es concebida como aquello que impulsa al hombre a la actividad y a la esperanza.

su juicio, la pérdida de la visión trágica¹¹⁵ no significa una mejora sino todo lo contrario. Así, contra la opinión generalizada, nuestro autor sostiene que lo trágico no se corresponde, de ningún modo, con el fatalismo sino que, por el contrario, la tragedia es perfectamente compatible con la libertad. Veamos cómo es posible esto:

Savater apoya su tesis en la *Poética* de Aristóteles. En esta obra encuentra que la acción¹¹⁶ constituye la categoría fundamental de la tragedia hasta tal punto que cuando nos desviamos “del primado de la acción, la tragedia pierde su razón de ser”¹¹⁷. De aquí deduce Savater que la visión trágica es la “simbolización más eficaz de la libertad”¹¹⁸ pues la acción “debe ser considerada libre sin remedio, *porque en caso contrario no sería acción, sino pasividad*”¹¹⁹. Por consiguiente, decir que el hombre es activo es lo mismo que decir que el hombre es libre pues no cabría hablar de tragedia en un mecanismo determinista.

En resumen, “es en el marco trágico donde somos capaces de pensar mejor la libertad radical”¹²⁰:

“Creo que la visión trágica es la única consideración eficaz de la libertad y que su capacidad simbolizadora a este respecto puede ser completada pero no superada; lejos de incurrir en fatalismo o superstición, es el único enfoque de la libertad que no admite la coerción de la necesidad, aún teniéndola soberanamente en cuenta, ni tampoco incurre en ningún camuflaje ideológico del trascendentalismo idealista”¹²¹.

¹¹⁵ Savater observa que lo trágico ha ido adquiriendo con el tiempo un tono lúgubre y de falso dramatismo académico.

¹¹⁶ Como más adelante tendremos ocasión de comprobar, la acción es un fundamento indispensable de la ética savateriana.

¹¹⁷ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 57.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 58.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 65.

¹²¹ *Ibidem.*, pág. 56.

La ética tradicional, es decir, la que no toma en cuenta el carácter trágico de la realidad, además de permanecer anclada en una serie de presupuestos estériles, es irrelevante y dogmática. De ahí que, siguiendo el dictámen de Nietzsche, Savater insista en que lo trágico es una categoría insustituible, no sólo para orientar el pensamiento ético contemporáneo sino para superar las grandes limitaciones de la moral tradicional.

De este modo, frente a la ética tradicional, Savater propone una ética trágica. En primer lugar, porque la concepción tradicional de la moral toma como punto de partida la distinción entre bien y mal, entre bueno y malo y esta distinción no es un punto de partida sino un resultado. En segundo lugar, porque la ética tradicional pretende enmendar el mundo mientras que la ética trágica se propone superar la “ilusión ética fundamental”, es decir, se propone superar la creencia en que finalmente el Bien triunfará sobre el mal y que llegará un momento en que la ética ya no será necesaria. En tercer lugar, porque la ética tradicional al postular el triunfo del Bien, necesita un garante “aunque se presente bajo la advocación de padre lacaniano o Necesidad Histórica”¹²² y este garante anula, en opinión de nuestro autor, la posibilidad de la ética. La ética trágica, por el contrario, parte de “la muerte de Dios”, es decir, es autónoma y ateológica pues no admite ninguna legitimación trascendente de los valores supremos. Es más, la ética trágica considera que cualquier garante, llámese Dios o cualquiera otra cosa, anula la misma posibilidad de la ética. En cuarto lugar, porque la ética tradicional está empeñada en la cuestión del deber, en el paso del es al debe, mientras que la tarea de la ética no es la de fundar el deber sino la de “ilustrar el querer”. En quinto lugar, porque la ética tradicional se preocupa en exceso de establecer normas, dogmas y

¹²²Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág.25.

códigos morales y según nos dice Savater la ética consiste fundamentalmente en la recomendación del bien, de ahí que no deba ocuparse de formular códigos o normas. Y por último, porque la ética tradicional pretende arreglar al hombre o al mundo mientras que la ética trágica tiene como finalidad valorar los comportamientos, es decir, “interpretar valorativamente la acción”.

Resumiendo, así es como Savater define la ética trágica:

“Llamo trágica (...) a la postura ética que no pretende resolver la antinomia destino/libertad (...) ni sustentar el inevitable triunfo trascendente del Bien como sentido de la ética (...) Se pretende ir más allá de la antinomia, pero conservándola; más allá del bien y del mal, pero sin *superar* esta dicotomía, buscando el origen indistinto en que la distinción nace, origen en el que descubrimos que jamás podrá darse el triunfo definitivo de una de las polaridades contrapuestas y que esto no sólo no invalida el sentido de la ética, sino que lo funda”¹²³.

Hay tres elementos que están ligados necesariamente a la concepción trágica de la ética. El primero de ellos es el mito. Según nuestro autor la historia de la actividad del hombre, es decir, la historia del querer humano es, ante todo “algo que él cuenta y se cuenta”, es decir, un mito¹²⁴. El segundo es el método narrativo y el tercero es la imaginación, pues los valores son, en definitiva, figuraciones nuestras. Veamos estos elementos con más detalle:

Bajo la influencia de autores como Jung, Joseph Campbell, Otto Rank, Mircea Eliade, entre otros, Savater reivindica el uso de los mitos¹²⁵. En una reseña que escribe

¹²³ *Ibidem*, pág. 25.

¹²⁴ A mediados del siglo XX se produjo un gran interés por la mitología impulsado por la obra de autores como Jung, Otto Rank, Mircea Eliade y Joseph Capmbell, entre otros.

¹²⁵ En *El contenido de la felicidad* incluye la siguiente cita de Lévi- Strauss:

“Los mitos conciernen, pues al psicólogo y al filósofo tanto como al etnólogo: constituyen un sector, entre otros (pues tampoco hay que olvidar el arte), en el que el espíritu, relativamente al abrigo de las coacciones externas, despliega aún una actividad nativa que puede observarse en toda su frescura y espontaneidad” (*Le regard éloigné*, citado por Savater en *El contenido de la felicidad*, pág 75).

sobre el libro de Carlos García Gual *Mitos, viajes, héroes* (1981) hace hincapié en la vinculación de los mitos a la fuente de la memoria de lo humano:

“La aproximación a los mitos clásicos tiene mucho de retorno a la fuente de la memoria, no sólo de nuestra memoria individual (...) sino sobre todo de nuestra memoria colectiva, institucional y artística, como copartícipes de una misma tradición cultural”¹²⁶.

De ahí que afirme que no hay que desdeñar los mitos ya que estos son “las historias que simbolizan el significado de la vida”¹²⁷y, además, nos proponen un ejemplo de comprensión del mundo. Por otra parte, Savater asegura que los mitos son especialmente eficaces para adentrarse en el terreno de la ética, pues al utilizar recursos ambiguos, tales como los cuentos, nos previenen del peligro de los dogmas:

“En el terreno de la ética, todo aquello que no es ambiguo-todo aquello cuya lectura pretende ser inequívoca- es dogma eclesiástico o código penal; el procedimiento narrativo, por su parte, también tiene truco, pero lo confiesa de antemano y está dispuesto a desmentirse en su camnio cuando haga falta para que el truco nunca se olvide del todo...”¹²⁸.

Existe un tipo de discurso filosófico que guarda una relación directa con los mitos a la que nuestro autor denomina “filosofía narrativa”¹²⁹. Este tipo de filosofía no pretende, de ningún modo, inventar nuevos mitos sino que trata de elaborar un discurso post-ilustrado y crítico utilizando materiales de todos los campos de la expresión humana. Desde los inicios de su trayectoria intelectual y bajo una clara influencia nietzscheana Savater siempre ha sido partidario de una filosofía narrativa, pues considera que el pensamiento verdadero es siempre un pensamiento narrativo:

¹²⁶ Savater Fernando, “La fuente de la memoria” en *La voluntad disculpada*, Madrid, Taurus, 1996, pág. 295.

¹²⁷Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 91.

¹²⁸*Ibidem*, pág. 111.

¹²⁹Como señala nuestro autor, la expresión filosofía narrativa proviene de Shelling, quien pretendió romper con el sistema especulativo y su coacción.

“<<Siempre he defendido>>, dice, <<una filosofía narrativa frente a la pretensión científica de otras. Y como el movimiento se demuestra andando, la filosofía narrativa tiene que responder al reto, a la posibilidad de ir más allá del discurso ensayístico. En fin, probar a crear fragmentos de narración como filosofía>>”¹³⁰.

Es decir, frente a la concepción sistemática de la filosofía, defiende su estatuto narrativo, hasta el punto de afirmar que la valía de un filósofo se mide por su capacidad para contar historias:

“Si el filósofo realmente cuenta, es decir, si vale, lo que cuenta es una historia. En último término, es más fácil adscribir al género narrativo un sistema filosófico que muchas novelas. La *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, es la historia por antonomasia, pero también *La ciencia nueva*, de Vico; la *Teodicea*, de Leibniz, y, por supuesto, la *Ética*, de Spinoza. Lo que varía es la forma de contar”¹³¹.

La filosofía narrativa es un método filosófico muy poco ortodoxo que tiene como fundamento el egoísmo y en este sentido es una filosofía de la subjetividad y de la acción. Por filosofía narrativa se entiende un tipo de discurso filosófico “que cuenta la verdad del texto (...) pero también que cuenta *de verdad* su texto, es decir, que lo inventa”¹³². Es decir, es un tipo de discurso que concibe la filosofía como un saber creativo¹³³, en el que cuenta el sujeto por encima del objeto. De ahí que nuestro autor piense que es un procedimiento mucho más sincero que el utilizado por los filósofos científicos, pues confiesa de antemano todas sus limitaciones.

Savater está convencido de que la filosofía narrativa es una de las aportaciones fundamentales de la intelectualidad moderna y que su nacimiento se debe al fracaso de

¹³⁰ “Fernando Savater: “No se puede hablar de una ficción más que desde otra” en *El País* (29/1/80).

¹³¹ Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, o.c, pág. 27.

¹³² *Ibidem*, pág. 213.

¹³³ Savater afirma que la invención es la tarea especulativa por excelencia (*El contenido de la felicidad*, pág 52).

la tradición platónica, lo que nos ha ido acercando a una concepción más subjetivista de la tarea filosófica.

Savater, además, reivindica el uso de la imaginación¹³⁴ y asegura que es una facultad indispensable para la vida: “Para *lograr vivir* hay que razonar, pero para *querer vivir* es preciso imaginar”¹³⁵. En este sentido considera imprescindible que la ética potencie su dimensión imaginativa y su ímpetu emocional:

“En el terreno de la ética, la ausencia del alma es particularmente deplorable, porque los auténticos *ideales* del proyecto moral son esencialmente *afectivos* y pertenecen más a la imaginación que a la razón, tal como advirtieron con ambiguo escándalo Spinoza y Kant”¹³⁶.

Como nos dice, la imaginación está estrechamente unida a la acción¹³⁷, a la elaboración cultural del querer del hombre, es decir, a la creación de los valores¹³⁸, que, como ya hemos señalado en otro momento, no son otra cosa que figuraciones nuestras:

“La imaginación es lo que mejor puede aproximarnos al corazón enérgico de la acción. Es la imaginación la que, mientras cuenta, se da realmente cuenta de lo que actuar supone y de aquello en que consisten proyectos, triunfos y derrotas. Los valores son literalmente, figuraciones nuestras y por tanto es en cuanto repertorio de figuras –relacionadas por intrincadas leyendas– como nuestra intimidad tiene permanente acceso a ellos”¹³⁹.

¹³⁴Recordemos la influencia que tuvo en nuestro autor el Mayo del 68. “La imaginación al poder” fue el lema fundamental de este movimiento. En este sentido fue muy importante el influjo de autores como William Blake, para quien la imaginación era un concepto básico. Como señala Luis Racionero en *Filosofías del underground*:

“La cosmología de Blake es una visión revolucionaria del universo transformado a semejanza humana por la imaginación creativa. No una visión de cómo están ordenadas las cosas, sino de las cosas tal como podrían estar ordenadas. No una libertad dentro del orden, sino el mínimo orden de la libertad”.

¹³⁵Savater, Fernando, *Instrucciones para olvidar el “Quijote” y otros ensayos generales*, Madrid, Taurus, 1985, pág. 11.

¹³⁶ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c., pág. 64.

¹³⁷ No es extraño, que la segunda parte de *La tarea del héroe* se titule precisamente “Del imaginar” y que sea en esta segunda parte donde nuestro autor recurra a la figura mítica del héroe para explicarnos su concepción del ideal ético.

¹³⁸Para Savater “no admitir el carácter simulado, fingido, inventado, ideal de los conceptos más fundamentales y los valores más sagrados descalifica cualquier proceso teórico”(*El contenido de la felicidad*, pág 55).

¹³⁹ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c., pág. 90.

La imaginación tiene dos usos: uno reproductor –razonador y matemático¹⁴⁰ –, destinado a dar cuenta de lo que hay y otro creador –poético, ético y religioso– “cuya función es mostrar lo real como irreal y lo irreal como realizable, negador de lo necesario e inventor de lo posible”¹⁴¹. Contra el primer uso –el razonador y matemático– nada tienen que objetar “los representantes de lo establecido”, al revés, cuanto más se desarrolle este uso mucho mejor. Por el contrario, el uso creador, es decir, poético, ético y religioso, se considera muy peligroso y debe ser administrado con prudencia. Por tanto, utilizar el uso reproductor “para servir a los propósitos de la imaginación creadora (tal como hizo Nietzsche, Kierkegaard, Bataille, tal como se ha intentado a lo largo de estas páginas) es renunciar a la verdad de la ciencia y pasarse a la ficción literaria (pues la literatura, por lo visto, ni sabe ni quiere saber nada de la verdad)”¹⁴².

Así pues, la imaginación, como capacidad de inventar conceptos y de crear imágenes, es decir, como facultad creativa y liberadora¹⁴³, siempre ha estado marginada por el racionalismo pues la imaginación creadora anula el principio de no contradicción y así, a través de aquella:

“Puedo convertirlo todo en útil, pero a la vez mi condición íntima rechaza toda noción de utilidad: el corazón de mi verdad es que no he nacido para servir, ni sirvo ni soy siervo, estoy emparentado con todo lo que trasciende la necesidad, con lo puramente incondicional. Me veo sometido al orden de lo real y me sé instrumento, menesterosidad; pero me veo también como

¹⁴⁰ Savater se ha defendido, en numerosas ocasiones, de las críticas a sus cambios de opinión. En la presentación al compendio de obras *La voluntad disculpada*, editado en 1996 declaraba:

“En nuestro país hay una curiosa superstición que desconfía de cualquier cambio de opiniones como señal de oportunismo venal (si las opiniones son políticas) o de incompetencia intelectual (si pertenecen al campo del conocimiento teórico). Hay quien dice <<si se equivocó antes, también puede equivocarse ahora>>, como si no fuese más probable que quien nunca cree haberse equivocado esté equivocado siempre. Recordemos lo que el gran economista Keynes respondía a quienes le acusaban de abandonar unas ideas por otras: <<Sí, es cierto, cuando creo haberme equivocado cambio de opinión. ¿Qué suele hacer usted en ese caso?>>”.

¹⁴¹ *Ibidem*, pág. 128.

¹⁴² *Ibidem*, pág. 128.

¹⁴³ Savater señala que nos avergonzamos de la imaginación creadora, es decir, de la conciencia de la libertad (*Invitación a la ética*, o.c., pág. 128).

dueño y legislador, finalidad libre que doblega lo real a sus designios; y aún más allá, más adentro, me veo sin propósitos, sin dar órdenes ni recibirlas, juntamente en la plenitud y el vacío. Y todos estos niveles se dan a la vez y todos son igualmente reales, contra lo que el ordenancismo del principio de no contradicción quisiera determinar y delimitar”¹⁴⁴.

El hecho de que la imaginación no haya tenido muy buena prensa en Occidente se debe, como explica Savater, al influjo de Platón, para quien solo tenían validez las tareas de *pneuma*. Tampoco la religión o el poder han visto a la imaginación con buenos ojos. Los primeros, por creerse los dueños exclusivos de lo improbable y los segundos por la vinculación de la imaginación a la libertad. Este vínculo de la imaginación y la libertad es fundamental, pues es a través de la vía imaginativa, de la vía ideal, como tomamos conciencia de nuestra libertad¹⁴⁵:

“Es la imaginación lo que nos recuerda aquello de que somos capaces y todo lo que, desesperada y delirantemente, queremos, es decir, creemos merecer”¹⁴⁶.

En cualquier caso, la imaginación posee un papel relevante en el proyecto moral savateriano pues, como declara nuestro autor, la ética se ocupa “de desarrollar prácticamente la imaginación por medio de la afirmación de lo posible”¹⁴⁷. Aunque esto no implica que la razón esté marginada del proyecto ético pues en éste razón e imaginación se complementan necesariamente:

¹⁴⁴*Invitación a la ética* pág 130.

¹⁴⁵Esta vinculación explica, por otra parte, la ausencia de literatura fantástica durante la dictadura franquista, como nos recuerdan Haro Ibars E. y Arenas M-A, “La ciencia-ficción, a la conquista de lo imaginario”, en *Triunfo*, nº 765, 1977:

“No nos parece casual que este resurgir de la ciencia-ficción como género popular haya llegado coincidiendo con la liberalización formal del régimen político español. En una dictadura, la fantasía –o, al menos, la fantasía especulativa– está casi prohibida, y se persigue a la imaginación”.

¹⁴⁶Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 127.

¹⁴⁷*Ibidem*, pág. 50.

“Si en ninguna ocasión puede ser disociada totalmente de la razón, a la que vigoriza y agiliza, en el campo de la reflexión ética esta complicidad entre las dos facultades es particularmente indispensable”¹⁴⁸.

El héroe como modelo ético

Estos tres elementos que acabamos de ver, los mitos, el método narrativo y la imaginación, Savater los lleva a la práctica de forma magistral en *La tarea del héroe*, una obra bellísima y profundamente simbólica que pretende ser, ante todo, un estímulo ético para el ciudadano de una sociedad democrática.

El héroe, arquetipo por excelencia de la mitología moderna, es el protagonista de la ética trágica. Savater recurre a la figura del héroe¹⁴⁹ para desarrollar su pensamiento ético porque considera que el ámbito épico debe ser recuperado pues, desgraciadamente, la sabiduría ha ido perdiendo progresivamente su lado épico, es decir, su relación con lo ético y lo sagrado, lo cual ha sido un grave error. Evidentemente, la tarea del héroe, al pertenecer al ámbito épico, no puede ser conceptualizada con rigor científico, de modo que sólo puede ser descrita de modo narrativo, de ahí que frente a la ética académica Savater nos proponga una ética narrativa¹⁵⁰. Por ética narrativa se entiende la que confía “en que la acción humana está abierta a lo posible tanto como condicionada por lo necesario”¹⁵¹, la que sostiene “la creencia mítica en que la sensibilidad (o sensualidad) y la racionalidad humanas bastan para fundar, mantener y transformar los valores y

¹⁴⁸Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 10.

¹⁴⁹ En esta elección del mito del héroe como referente moral no solo se hace patente la influencia de autores como Jung, Otto Rank o Joseph Campbell, entre otros, sino también encontramos de nuevo la huella de Nietzsche. Recordemos que el filósofo alemán dejó dicho que partir de “la muerte de Dios” la existencia humana cobra un carácter heroico y de aventura. Así Savater, en consonancia con Nietzsche, asegura que “el individuo contemporáneo se aposenta en la reflexión ética de modo heroico” (Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 76).

¹⁵⁰ Como sostiene Miguel Morey en *Psiquemáquinas*, una ética narrativa es la que está más del lado de la jurisprudencia y menos del código, más cerca del ejemplo y menos del principio.

¹⁵¹Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 112.

normas que regulan la vida de los hombres”¹⁵² y la que se obstina “en defender lo que exalta jubilosamente al hombre y le hace sentirse más firme y más libre”¹⁵³.

El protagonista de la ética narrativa, es decir, el héroe, no es el típico héroe de la modernidad que tiene asumida su derrota, sino el héroe de la narración mítica, el que, como apunta Félix de Azúa

“no tiene la menor duda sobre el éxito de su empresa, no ve la más mínima sombra de negatividad, y no la ve porque no está aplicando sus conocimientos técnicos y científicos, sino un valor que se sitúa en “el origen genealógico de la moral””¹⁵⁴.

Hay que hacer notar que el héroe le interesa a Savater desde el punto de vista de su importancia ética y utiliza esta figura como un símbolo moral, como la encarnación del ideal ético. De ahí que no considere al héroe simplemente como un hombre digno de aprecio, sino como “un ideal de conducta libre, la mejor perspectiva desde la que considerar la acción justificada”¹⁵⁵. Como ha escrito Félix de Azúa en referencia al héroe savateriano

“Cada héroe protagoniza un mito, un relato universal capaz de fundar los valores de la ética, antes de que ésta aparezca como una disciplina académica y cuando tan sólo es el resultado de una admiración originaria. El valor de lo bueno surge sin concepto. Si así no fuera, “lo bueno” sería una categoría ancilar y mera consecuencia lógica de “lo verdadero”, sin consistencia propia, de tal modo que únicamente podría ser “buena” aquella acción cuyo resultado pudiera interpretarse lógicamente como eficaz desde el principio, lo cual es imposible. El héroe de la narración es “bueno” sin concepto”¹⁵⁶.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ De Azúa, Félix, “El héroe que todo lo aprendió en los libros” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 17, Mayo de 2007.

¹⁵⁵ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 72.

¹⁵⁶ Azúa, Félix, “El héroe que lo aprendió todo en los libros” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 17, 2007.

Fernando Savater es consciente de que invocar el ideal heroico puede suscitar equívocos, pues asegura que vivimos en un tiempo de “descrédito del héroe” debido, entre otras cosas, al temor a los resíduos fascistas aún vigentes, a las precauciones que el igualitarismo tiene ante la excelencia— de la que se cree excluido— y también al realismo de los científicos que retroceden “ante la santidad incodificable del entusiasmo”. También es consciente de que el heroísmo, para algunos, significa fanfarronería e incluso militarismo y, para otros, idolatría infantil. A pesar de todo reivindica la figura del héroe¹⁵⁷ como símbolo ético y lo hace por los motivos siguientes:

En primer lugar porque, en su opinión, la ética pertenece al orden *épico* —ya que trata de la acción— y el que reúne todas las características de la acción es el héroe, pues “cuando actuamos de veras como sujetos, no como simples objetos circunstanciales”¹⁵⁸ estamos adoptando la perspectiva del héroe. En segundo lugar, porque la ética se ocupa del *querer* humano, y “el ideal del héroe es el de una voluntad a la vez esclarecida y triunfante, una voluntad que sabe, quiere y puede, una elección a la vez legítima y eficaz”¹⁵⁹. En tercer lugar, porque “la ética busca ante todo la fuerza”¹⁶⁰ y el héroe, en todas las tradiciones, siempre ha sido el más fuerte. Por fuerza debemos entender no la fuerza física sino

“No temer la destrucción física por encima de todas las cosas, no retroceder ante lo que debe y puede ser hecho, no someterse a lo que le es extraño e injustamente hostil, no querer ensalzarse con la humillación del otro, renunciar a todo el botín de la victoria con triunfal alegría, conceder

¹⁵⁷Es conveniente señalar que para Savater la ética es, ante todo, una cuestión privada y no un comportamiento público que tenga que “ser sometido a refrendo o careo ante usos, pudores y prejuicios establecidos”. Y es a partir de esta constatación donde, a su parecer, cobra relevancia ética la figura del héroe.

¹⁵⁸Savater Fernando, *A decir verdad*, o.c., pág. 22.

¹⁵⁹Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c., pág. 73.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

la paridad de la nobleza a quien ya no la espera, a quien aún no la merece. La fuerza del héroe es el cumplimiento de lo que nos prometemos con la virtud”¹⁶¹.

En cuarto lugar porque, como dice Savater, toda ética que no quiera caer en el dogmatismo es trágica y el héroe es el ser *trágico* por excelencia, pues nunca renuncia a actuar, a pesar de que su intento de arreglar el mundo resulte vano e ingenuo.

Y, en definitiva, porque “los ejemplos heroicos inspiran nuestra acción y la posibilitan”¹⁶² y gracias al modelo heroico “comprobamos vivamente que es preciso ser *más que hombre* para lograr ser al menos hombre cumplido”¹⁶³.

Savater señala cuatro características del héroe que son especialmente relevantes en relación a la condición trágica de la ética. Estas características son las siguientes:

- a) El carácter *autofundante* de la decisión heroica. Es decir, el héroe se caracteriza por fundarse y sostenerse a sí mismo y no necesita ningún apoyo trascendente. Lo que si se da en el héroe es una fidelidad a la memoria y al propio origen de modo que “cuando llega el momento conflictivo se dice a sí mismo: <<!Acuérdate de quien eres!>>”¹⁶⁴ y en este sentido se puede decir que “el héroe se sostiene, se funda, se define y se pierde por su carácter”¹⁶⁵ y como apunta Savater “el carácter no es lo que queremos, sino la vía que va a seguir el querer a través de cada uno de nosotros”¹⁶⁶. Por otro lado, el héroe se funda a sí mismo porque no se obsesiona por la correcta aplicación de la norma moral, sino que se descubre y se elige a sí mismo, se atreve a ser

¹⁶¹ *Ibidem*, pág. 74.

¹⁶² Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 113.

¹⁶³ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 60.

¹⁶⁴ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 77.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pág. 74.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

plenamente lo que ya es¹⁶⁷, se guía pues, como apunta nuestro autor, por el oráculo délfico <<Llega a ser lo que eres>>.

- b) El rechazo del héroe al *papel fiscal de la conciencia*. Esto significa que el héroe no participa en “el *control ideológico* de la conducta ajena” porque sabe perfectamente que la reflexión ética pertenece al ámbito privado :

“Como es activo no juzga al vecino, sino que decide su conducta propia; por decirlo en terminología nietzscheana, es activo y no reactivo, es decir, no conoce el resentimiento, que es la forma enfermiza en que los débiles traban contrahecha percepción de la libertad”¹⁶⁸.

- c) El carácter *modélico y ejemplar*¹⁶⁹ del héroe. Como dice Savater “el héroe no reprende ni censura ni castiga, no practica las habituales formas de pedagogía puritana, pero, a su modo –por su propia virtud triunfante–, enseña más que nadie”¹⁷⁰. Es decir, “*el héroe es la tentación de la excelencia*” y con su conducta modélica seduce a la práctica de la virtud a cuantos le rodean.
- d) Y, por último, el talante *jubiloso* del empeño heroico. Es decir, los héroes, como apunta nuestro autor, se ríen siempre, “se ríen de lo necesario, se ríen hasta en su desventura y en su desconsuelo. Juegan sin cesar, porque están

¹⁶⁷ Observemos la gran similitud entre la definición orteguiana del héroe y la de Savater:

“Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer ser él mismo es la heroicidad” (*Meditaciones del Quijote*).

¹⁶⁸ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c., pág. 82.

¹⁶⁹ Savater, cuando señala esta característica del héroe está pensando en el *spoudaios* aristotélico, es decir, un individuo ejemplar.

¹⁷⁰ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c., pág. 83.

verdaderamente, *humanamente*, sanos”¹⁷¹. Por eso “la verdad del héroe es su risa, la alegría que brota de la gran seriedad de lo irremediable momentáneamente vencida”¹⁷².

A estas características Savater añade, además, la vinculación del héroe con lo sagrado, sin olvidar su fragilidad:

La vinculación del héroe con lo sagrado¹⁷³ le viene del hecho de que el hombre no nace siervo, es decir, no ha venido al mundo para servir ni a nada ni a nadie. El héroe es, en este sentido, el paradigma de quien logra emanciparse del espíritu servil, representa la “lucha contra la instrumentalidad del hombre, contra su reducción a lo utilitario e intercambiable”¹⁷⁴.

Por otra parte, el carácter frágil del héroe tiene que ver con el recelo que se produce hacia el heroísmo a partir de la modernidad:

“nuestra modernidad nace bajo el signo de un héroe delirante y ridiculizado —Don Quijote— y va acumulando sarcasmos y recelos sobre el heroísmo hasta que poco a poco sólo queda la convicción de su fracaso inevitable”¹⁷⁵.

Es decir, vivimos en un mundo que además de no reconocer el heroísmo se complace de su derrota y esto es muy negativo, pues tiene como resultado un desprecio hacia la ética y hacia lo individual en favor de los mecanismos colectivos de orientación. Como explica nuestro autor, aunque los héroes siguen existiendo —en la novela, el cine, deporte, etc.— en círculos más exigentes únicamente se tolera al héroe

¹⁷¹ *Ibidem*, pág. 86.

¹⁷² *Ibidem*, pág. 87.

¹⁷³ Savater se refiere a lo sagrado, como ya hemos indicado en otra ocasión, en un sentido nada eclesial y en la línea de Bataille.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 129.

¹⁷⁵ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 132.

vencido, “aquel en que se revela la imposibilidad de la virtud y no su triunfo”. Esta situación es producto del “maternalismo=materialismo” que domina hoy día y que pone más interés en el éxito de los resultados:

“Hay una especie de nostálgica complacencia en el peso de lo necesario, un descrédito de lo posible y un voluntario olvido de que la victoria heroica no espera su recompensa de nada fuera de sí misma”¹⁷⁶.

Ahora bien, esta situación, como señala Savater, tiene también su lado positivo, pues este héroe desacreditado completa la imagen de la invulnerabilidad heroica. Es decir, mientras que el héroe “matador de dragones” corre el peligro de caer en la inflexibilidad y en la dureza de corazón, este héroe frustrado de hoy día se hace portavoz de la *humanitas* y “desde su fragilidad clama por el diálogo fraterno y la piedad que nada desdeña”¹⁷⁷. Para nuestro autor la decadencia del héroe puede muy bien ser la última faceta de la empresa heroica de modo que “abrirnos de par en par a ella constituirá el último regalo de la virtud”¹⁷⁸.

Además de todas estas características que acabamos de ver, el héroe se define por dos rasgos esenciales: en primer lugar por la *virtud* —“Héroe es quien logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia”¹⁷⁹— y en segundo lugar por ser quien *quiere* y *puede*. Veámoslos con más de detalle:

Savater nos recuerda algo que dice Agner Heller y es que en los relatos siempre preferimos identificarnos con el personaje virtuoso, es decir, con el héroe. Sin embargo, nuestro autor se lamenta de que en la época contemporánea se acepte sin escándalo “que

¹⁷⁶ *Ibidem*, pág. 134.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pág. 135.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pág. 111.

la virtud pueda ser el comportamiento impotente y derrotado”¹⁸⁰, algo que no ocurría entre los clásicos¹⁸¹. Esta actitud provoca una glorificación de la derrota, “una sabiduría práctica antivirtuosa, que aconseja con cínica discreción la renuncia a la virtud”¹⁸². Por eso nuestro autor piensa que es necesario reivindicar la forma de ver las cosas que adopta el héroe, para quien la virtud es “la exaltación gloriosa y el dominio de la adversidad”¹⁸³. Además, frente a la “inercia viciosa del mundo”, el héroe no solo practica la virtud sino que “prueba que la virtud es la acción triunfalmente más eficaz”¹⁸⁴. Y así como para la mayoría de los hombres las virtudes son algo impuesto, para el héroe, que representa la reinención personalizada de la norma, “la virtud surge de su propia naturaleza, como una exigencia de su plenitud y no como una imposición exterior”¹⁸⁵.

Pero, como asegura Savater, no toda forma de triunfar es válida, pues hay que tener presente, por un lado, lo que uno realmente quiere y, por el otro, que la victoria se debe conseguir con medios compatibles con uno mismo pues “no es verdadero triunfo aquel conseguido merced a lo que nos desmiente”¹⁸⁶. Porque la virtud no es otra cosa que “la manera de vencer compatible conmigo mismo, la acción más eficaz y juntamente la que mejor responde a lo que yo intrínsecamente quiero y soy”¹⁸⁷. De ahí que, siguiendo a Nietzsche¹⁸⁸, nuestro autor señale que cada uno deba encontrar y

¹⁸⁰ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 70.

¹⁸¹ Como señala Savater virtud “proviene etimológicamente de *vir*, fuerza, arrojo viril, y todavía en el Renacimiento (por ejemplo en Maquiavelo) *virtú* tiene que ver más con el denuedo y la intrepidez que saben hacerse con el triunfo que con la pía disposición de respetar determinados preceptos de moderación” (*Invitación a la ética*, pág 70).

¹⁸² *Ibidem*, pág. 112.

¹⁸³ *Ibidem*, pág. 71.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pág. 112.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pág. 113.

¹⁸⁶ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 71.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ “Una virtud debe ser una invención nuestra, una defensa y una necesidad personal nuestra; en todo otro caso será simplemente un peligro. Lo que no es una condición de nuestra vida la perjudica”. (texto de *El Anticristo* citado por Savater en *Invitación a la ética*, pág 72).

asumir las virtudes que le vayan mejor. En este sentido el virtuoso destaca no sólo por el ardor con que afronta los problemas sino también por su capacidad de inventar. De ahí que haya que definir la virtud “de acuerdo con la práctica del virtuoso y no a éste por su adecuación a un código predeterminado”¹⁸⁹.

Sin embargo, es evidente que existen virtudes que son admitidas en la mayoría de los códigos morales pues, como advierte nuestro autor citando a Roger Callois, es raro encontrar alguna cultura que “repruebe el coraje, la lealtad, la inteligencia, el desinterés”¹⁹⁰. Así pues, puntualiza Savater, existen dos virtudes básicas, sin las cuales no es posible la ética, estas son el *valor* o coraje y la *generosidad*:

“El valor realiza el esfuerzo que la voluntad moral pide y asume enérgicamente la decisión de la libertad; la generosidad abre la virtud a la colaboración y al reconocimiento en los otros, en lugar de instrumentalizarla desde el resentimiento como coacción o denigramiento del prójimo, o desde la avidez de posesiones como dureza de corazón”¹⁹¹.

Tanto el valor como la generosidad son dos virtudes relacionadas a su vez con la nobleza y como añade Savater “todas las demás virtudes provienen de éstas y ninguna es imaginable en quien es cobarde o mezquino”¹⁹². Nuestro autor hace especial hincapié en la importancia del valor como virtud a la que denomina *voluntad de valor*. Frente a la disparidad de contenidos morales, la *voluntad de valor* constituye el punto de origen de cualquier reflexión ética por lo que “todo comportamiento éticamente orientado parte de ella”¹⁹³ Veamos por qué:

- a) Porque nuestras acciones no son el resultado de condicionamientos irremediables, sino que provienen de una decisión eficaz por parte de “una

¹⁸⁹ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 79.

¹⁹⁰ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 74.

¹⁹¹ *Ibidem*, pág 76.

¹⁹² Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág 125.

¹⁹³ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág 55.

intimidad que se autodetermina”. Es decir, la voluntad de valor rechaza la necesidad, la imagen de un mundo que es irremediamente lo que es.

- b) Porque para la voluntad de valor *no todo vale* pues no es indiferente optar por una acción u otra. Como apunta Savater “lo que vale para el hombre no es sino lo que él quiere”¹⁹⁴.
- c) Porque la conducta preferible puede ser justificada racionalmente, es decir, querer la virtud es querer “un algo mejor que los otros <<algunos>> posibles”¹⁹⁵. En este sentido “la voluntad de valor es un propósito activo de excelencia”¹⁹⁶.

Al valor y a la generosidad le siguen, en la escala moral, dos virtudes complejas e interrelacionadas —pues una le sirve de límite a la otra— como son la *dignidad* y la *humanidad*. En la primera se afirma “la autodeterminación del querer humano, no sometido a ninguna restricción ni servidumbre”¹⁹⁷. Desde el punto de vista simbólico es la virtud que caracteriza al Padre¹⁹⁸. La segunda, la humanidad, acepta “la carnalidad humana, el cuerpo y sus limitaciones, la realidad inabrogable del sufrimiento, la trama de azar y ternura que nos forma, la calidez de los sentimientos, la presencia recurrente del fracaso junto a todo éxito”¹⁹⁹. Siguiendo en este mismo plano es la virtud que caracteriza a la Madre²⁰⁰. Ambas virtudes, como añade Savater, se funden en una no

¹⁹⁴ *Ibidem*, pág. 63.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pág. 55.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 76.

¹⁹⁸ Savater se refiere aquí al Padre como arquetipo.

¹⁹⁹ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 77.

²⁰⁰ Savater se refiere aquí a la Madre como arquetipo.

menos importante: la solidaridad, que es “la más alta realización del ideal ético a que puede aspirarse comunitariamente”²⁰¹.

Otro aspecto de la virtud en el que nuestro autor hace hincapié es en su dinamismo, o lo que es lo mismo, para Savater, que en este caso sigue a Aristoteles²⁰², la virtud siempre se aprende de ejemplos vivos²⁰³, de aquellos que nos rodean, de ahí la importancia que tienen para nuestro autor los ejemplos heroicos pues “cuando actuamos, siempre adoptamos en cierto modo el punto de vista del héroe y nada lograríamos hacer si no fuera así”²⁰⁴.

Y como nos recuerda el filósofo vasco:

“Durante siglos, generaciones no precisamente inferiores moralmente a la nuestra buscaron su iniciación en la virtud no aprendiendo catálogos de normas o códigos, no memorizando tablas de ejercicios, sino leyendo las *Vidas* de Plutarco”²⁰⁵.

Para Savater lo fácil es ser derrotado, es decir, lo fácil es querer y no poder, mientras que “lo difícil es triunfar, querer y poder”²⁰⁶ porque cuando vencemos, estamos reconociendo nuestra independencia de lo necesario y nuestro parentesco con los dioses. Y la actividad victoriosa, como asegura nuestro autor, no es incompatible con “la lúcida visión de nuestra condición menesterosa”²⁰⁷.

²⁰¹ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 78.

²⁰² Savater nos recuerda que Aristóteles insiste en que las virtudes no pueden ser definidas ni aprendidas abstractamente sino que han de ser imitadas de la conducta del hombre excelente, el *spoudaios*.

²⁰³ No es de extrañar la insistencia de Savater en las bondades de la literatura <<ingénua>> -tema en el que no vamos a entrar pues ya ha sido tratado en un capítulo anterior- ya que este tipo de literatura nos muestra “estampas de excelencia”.

²⁰⁴ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 113.

²⁰⁵ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 84.

²⁰⁶ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 113.

²⁰⁷ *Ibidem*, pág. 114.

La tarea del héroe

El mundo del héroe lo constituye la aventura que es el ámbito de la acción y en ella es donde aquel alcanza su plenitud. La aventura se define por tres rasgos principales:

- a) En primer lugar, siempre es un tiempo lleno, de ahí que se oponga al tiempo vacío de la rutina, es además un tiempo *nuestro* con el que mantenemos una relación apasionada, así escribe nuestro autor:

“Cada segundo es diferente y nos interpela directamente, ni siquiera puede hablarse de segundos o días, pues ese tiempo no se mide, sino que se saborea o se sufre, pero en cualquier caso se niega a presentarse de manera homogénea para plegarse a cualquier baremo objetivo”²⁰⁸.

- b) En segundo lugar, es un ámbito imprevisible y se siempre se opone pues como afirma nuestro autor, “nadie puede decidir por nosotros ni está determinado de antemano cuál es el comportamiento correcto que requiere la ocasión”²⁰⁹.
- c) Por último, en la aventura la presencia de la muerte es esencial y como asegura Savater “el aventurero no se juega la vida, pues ésta es precisamente lo que se pretende ganar de modo reafirmado y merecido: se juega la muerte”²¹⁰.

²⁰⁸ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 115.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*, pág. 116.

La aventura, a su vez, tiene, dos fases. La primera es el enfrentamiento con los padres. El héroe empieza su periplo heroico dejando la casa de los padres y enfrentándose a todo aquello que quiera oponerse a su independencia y a su destino. La primera resistencia con la que se encuentra es la de sus propios padres que, por un lado, se oponen a que deje su casa, pero que, a la vez, son los que le han forzado a salir de ella. A pesar de todo, como el héroe, es hijo por excelencia y su propósito es independizarse, no tiene ningún reparo en penetrar en el caos para después fundar su propia casa:

“es preciso dejar el cosmos ordenado de la casa-patria natal y afrontar el caos del reino de la aventura, de donde se volverá renacido y curado de la muerte por el propio esfuerzo: se impone, pues, en primer lugar, la batalla contra los padres”²¹¹.

Es el Padre el que ordena el destierro o asesinato del niño-héroe pues se niega a someterse a la ley de la especie y el nacimiento del hijo no deja de ser una señal del final de su propia vida. El Padre, en realidad, tampoco quiere serlo y rechaza la paternidad. De esta forma el héroe, al enfrentarse al Padre autoritario y agresivo “asume su identidad prohibida y la defiende hasta ganársela, es decir, hasta convertirse en un individuo independiente que no debe a su padre más que el odio con que se le opuso”²¹².

El filósofo vasco señala que el amor del Padre es un amor “hecho de severidad, de alejamiento y de dolor”²¹³, “un amor absolutamente desinteresado que regala todo un mundo a su amado sin pedir nada a cambio salvo que sea él mismo”²¹⁴. Es, en definitiva, un amor que exige que lo vivamos como destino, que elige y nombra, que

²¹¹ *Ibidem*, pág. 117.

²¹² Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 117.

²¹³ *Ibidem*, pág. 104.

²¹⁴ *Ibidem*.

permite que nos ganemos una identidad y que “nos traspasa de finitud”. En este sentido el Padre ama al héroe como se ama al criminal, es decir, como se ama al que ha decidido partir en busca de acción. Esta acción nunca es inocente pues “crear formas es tarea de disconformes”²¹⁵ y su consecuencia es la culpa. Sin embargo, el hijo activo, el que ama a su Padre y no teme al ser amado por éste, disfruta de su culpa “como orgullo, como desafío y como disciplina”²¹⁶.

Ante la Ley del Padre el hijo puede tomar dos posturas: la rebeldía o la obediencia:

“El hijo rebelde niega al Padre pretendiendo inmediatamente sustituirle—su odio es impaciente—mientras el hijo obediente niega al Padre haciéndole superfluo”²¹⁷.

Ambos, el rebelde y el obediente, quieren asaltar el lugar del Padre y ambos parten de un “extrañamiento respecto a la ley que les constituye como sujetos activos, como hijos”²¹⁸.

Por otra parte, el héroe también debe enfrentarse a su Madre, que constituye el verdadero peligro del héroe, pues sus armas no sirven para luchar contra ella. Efectivamente, la Madre se niega a dejar ir al héroe —ella tampoco hubiera querido que el hijo naciera— y le abrumba con su seguridad lo cual impide “la distinción excelente que el héroe se propone conseguir por medio de su valor”²¹⁹, es decir, la Madre impide al héroe *ser él mismo*.

²¹⁵ *Ibidem*, pág. 106.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*, pág. 108.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

Sin embargo nuestro autor enfatiza la necesidad de que el héroe asuma a la Madre, es decir, de que se haga cargo de lo femenino²²⁰:

“La reconciliación del héroe con la Madre es la hazaña más difícil y también la más imprescindible: reconciliación que no puede ser fusión, naturalmente, sino pérdida jubilosa y perdición en el goce”²²¹.

Para desarrollar esta idea toma como punto de partida el famoso cuadro de Tiziano, “La Asunción de la Virgen”, en el que aparecen tres figuras: el padre, la madre y el hijo o los hijos. A partir de estas figuras Savater interpreta algunos de los problemas característicos de nuestros días. Por un lado el arquetipo paterno representa la ley y se ha convertido en un viejo opresor y agresivo que nos está amenazando continuamente. Por otra parte, la madre, cuando le ha llegado el turno, también se ha hecho dominante —aunque de una forma disimulada— y se está interponiendo constantemente entre los hijos y el padre. En cuanto al héroe, que es el hijo del padre, es capaz de hacerse un camino hacia la ley, sin la cual es imposible la creatividad, y de recuperar al padre como *puer aeternis*, como arquetipo paterno que crea sin reprimir.

²²⁰En este sentido cabe decir que el héroe savateriano guarda cierto parecido con el héroe junguiano, pues como ha señalado Andrés Ortiz Osés, el psicoanalista suizo se decanta por un tipo de héroe que se encuentra a mitad de camino entre el héroe occidental, patriarcal y opresor de la Madre, y el oriental, caracterizado por ser antiheróico y estar religado a la Madre:

“(Jung) aboga por una síntesis de contrarios en la cual se asuma a la Madre: <<hay que ofrendar a la madre>>, dice Jung, hay que enfrentarse a la madre de una manera dinámica, pero no hay que matarla, hay que llegar a una síntesis de contrarios como superación de dichos contrarios, se ha de llegar a una androginia”²²⁰.

En una línea similar Savater afirma que en la época contemporánea se producido una esclerosis de los valores paternos, lo que ha traído como consecuencia una desvalorización de lo heroico y una exaltación de las formas de seducción femenina. Ha habido, pues, un abuso de los dos arquetipos, del materno y del paterno, en un tiempo se abusó del arquetipo del padre, con todas las consecuencias que esto ha traído consigo, y ahora se está haciendo lo mismo con el arquetipo de la madre, lo que también trae consecuencias negativas. La propuesta de Savater, similar a la de Jung, es la de lograr un equilibrio perfecto entre estos dos arquetipos, y esta es una de las principales tareas a las que deberá enfrentarse héroe.

²²¹ *Ibidem*, pág. 123.

Veamos el análisis que hace Savater del citado cuadro de Tiziano²²² en el que expone detalladamente, y de un modo simbólico, todas estas cuestiones:

En el cuadro aparece el Padre en el cielo que se caracteriza por no tener cuerpo, por ser pura y sola cabeza y por ser supremamente libre. Del Padre nos viene la claridad y su máximo atributo es el de creador. En el centro del cuadro aparece María que es la Virgen y Madre. Ella es la materia, el cuerpo y la fecundidad. María representa lo social, la compenetración, el respeto a lo corpóreo y no reconoce las exclusiones de la Ley del Padre.

En la parte de abajo aparecen los hijos que suplican a la Madre porque el Padre está demasiado lejos. Al hijo se le impone la ley del Padre que le obliga a aceptar la necesidad de la muerte. Sin embargo, el hijo puede escoger dos caminos: o bien el del Padre, que es vocación de soledad, o bien el de la Madre, que es el camino de quien es comunitario. Pero la Madre, a su vez, representa dos cosas para los hijos: una esperanza de recompensa o bien una amenaza devoradora. Savater nos dice que existen dos modelos de hijo dependiendo del tipo de Madre que elijan, aunque ninguno de estos dos hijos tendrá una relación satisfactoria con el Padre y los dos serán por igual ultramaternales, pues dependen en exceso de la figura de la madre.

Al primero de estos modelos nuestro autor le llama el hijo de la demanda infinita y su mayor defecto es la obnubilación. Por obnubilación entiende Savater lo que hace imposible la obra del espíritu, lo caprichoso, lo estéril y lo que defiende la identidad en contra del egoísmo individualizador. Esta forma de actuar es la que corresponde a las

²²² El tema del cuadro de Tiziano es el de la consabida cuestión teológica de la Asunción que quedará resuelta en 1950 gracias al Papa Pío XII, momento a partir del cual “se dulcificaba la exclusión del principio femenino que fue sello característico del judaísmo y del primer cristianismo, tal como celebraron Jung y tantos otros” (*La tarea del héroe*, pág 93).

Santas Madres Iglesias religiosas o políticas. A este tipo de hijo el filósofo vasco lo identifica con Ismael, el personaje de la novela Moby Dick.

El otro modelo de hijo es el hijo-héroe y su mayor defecto es la misoginia. Se caracteriza por ser un héroe inflexible e inhumano que quiere matar a la Madre, y que a su vez ha roto sus lazos con el mundo del afecto y del goce corporal. Por tanto la Madre es para él lo negativo. Este tipo de hijo se identifica con Ahab, el otro protagonista de Moby Dick y además nuestro autor lo compara con la actuación de las feministas radicales:

“No es raro que incluso a las mujeres les cueste respirar y los mejores ejemplos actuales del hijo-héroe, matador del dragón materno, se encuentren probablemente entre las militantes feministas radicales, obsesionadas por el todopoderoso arquetipo materno que oprime su individuación, y por ello víctimas misóginas de su aliento devorador”.²²³

La propuesta savateriana, como ya hemos apuntado anteriormente, consiste en superar el abuso que se ha hecho de los dos arquetipos por medio de uno nuevo, al que llama *puer aeternus*. Este *puer aeternus* es un joven dios que es capaz de reconciliarse con la madre desde el reconocimiento del Padre. Podemos, pues, afirmar, que para Savater la verdadera ética se sustenta en un equilibrio de fuerzas entre lo masculino y lo femenino, es decir, un equilibrio entre los valores típicos del padre, como pueden ser la dignidad —basada en la justicia y el orden— y los valores típicos de la madre, como pueden ser la humanidad.

La segunda fase de la aventura es el enfrentamiento del héroe con sus aliados y enemigos. Todos ellos, como apunta nuestro autor, se caracterizan por ser “más o menos *inhumanos*”, pues pueden ser dioses, brujos, duendes, animales del bosque, etc.

²²³ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 99.

Pero el héroe “es el hombre que vence a lo inhumano y que se revela como pariente de lo sobrehumano”²²⁴ y, en este sentido, en su pretensión de conquistar su plenitud:

“no respetará los cauces vigentes de la humanidad ni buscará sus parientes solamente entre los hombres; tampoco se contentará con desafiar a enemigos puramente humanos”²²⁵.

Pero cuando las narraciones míticas adquieren un tono más realista, estos aliados y enemigos se vuelven humanos y así junto al héroe aparece *el amigo* —pensemos, señala nuestro autor, en el caso de Don Quijote y Sancho— que normalmente representa la moderación y el sentido común. Sin embargo, el héroe se deja llevar más por su audacia que por la prudencia. En cualquier caso estos aliados y enemigos, como afirma Savater “se convierten en trasuntos directos de los padres, en sus aspectos positivos y negativos”²²⁶. Por el lado positivo el padre representa “la fuerza cordial y la experiencia, el consejo oportuno”²²⁷, y por el lado negativo “es el poder maligno y la astucia diabólica”²²⁸. Por el lado positivo la madre es “la anciana que cura, aconseja o encubre”²²⁹, mientras que por el lado negativo puede ser como la <<bruja de Blancanieves>> con sus celos, dureza de corazón, etc, o como <<Dalila>> “con su seducción debilitadora, embotamiento por el exceso sensual, bestialización del espíritu del héroe (Circe) y traición”²³⁰.

²²⁴ *Ibidem*, pág. 119.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*, pág. 120.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*.

Los fundamentos de la ética trágica:

La ética trágica tiene tres fundamentos principales: la acción, la voluntad y el reconocimiento en el otro.

La reflexión ética debe partir siempre de la acción humana²³¹ por lo cual el primer fundamento de la ética trágica no puede ser otro que la acción. Nuestro autor — al igual que el antropólogo Arnold Gehlen— define al hombre como el ser que actúa, de ahí que la ética sea “un intento racional de dar un sentido totalizador a las acciones humanas”²³². Hasta tal punto es importante la acción en el pensamiento savateriano que sin acción no puede haber ética.

Para Savater “la acción debe ser considerada libre sin remedio, *porque en caso contrario no sería acción sino pasividad*”²³³, decir, pues, que el hombre es activo es decir que el hombre es libre y que, en consecuencia, no está absolutamente sometido a la fatalidad o al azar. Ahora bien, la acción humana y su voluntad transformadora se encuentran con la resistencia que ofrece la realidad, porque las cosas que pueblan el mundo “insisten en permanecer idénticas a sí mismas”²³⁴ y el hombre, para probar que él no es una cosa, se ve forzado a hacerle fuerza al mundo, a *deshacer* las cosas: “somos

²³¹ Al hablar de la tragedia hemos visto como para Aristóteles tragedia y acción van íntimamente unidas. No es de extrañar, pues, que una ética como la savateriana, que parte de la visión trágica de la realidad, tenga a la acción humana como su principio fundamental.

²³² Savater, Fernando, *Shopenhauer, la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986, pág. 11.

²³³ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág 58.

²³⁴ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág 16.

lo que no deja en paz a las cosas”²³⁵. De ahí que la esencia de la acción sea trágica. Pero veamos esta cuestión con un poco más de detalle:

Lo que hacemos “se instala frente a nosotros como un producto”²³⁶ mientras que lo que somos “se subleva contra todo producto”²³⁷. Este producto es identidad consigo mismo, es cosa. El hombre va trazando su camino a través de estas identidades, que son su obstáculo. Pero ocurre que estas identidades nunca le satisfacen, le son siempre imperfectas e insuficientes: “ninguna identidad le basta al yo, porque ama más su posibilidad que sus productos”²³⁸. Es decir, en las obras lo posible adopta el rostro de lo necesario y esto choca con nuestra subjetividad que es libertad y posibilidad. En este sentido nuestro *egoísmo*²³⁹ se propone una identidad ideal y perfecta, pero se siente desgarrado entre el ansia de alcanzarla y su pasión por conservar abierta la posibilidad, es decir, la libertad. Efectivamente, el egoísmo no puede renunciar al cumplimiento de la perfección pero tampoco puede dejar de sentir la identidad perfecta como una amenaza de cosificación. Y en esto consiste, según Savater, la raíz trágica de lo humano.

Acabamos de ver cómo el hombre es un ser activo, un ser que actúa. Teniendo en cuenta que “el sujeto que afirma la acción como principio es fundamentalmente deseante”²⁴⁰ el segundo fundamento de la ética trágica no puede ser otro que la voluntad. Es decir, el hombre activo es el hombre que quiere y la acción se funda en el querer humano porque, como asegura Savater,

²³⁵ *Ibidem*, pág. 16.

²³⁶ *Ibidem*, pág. 17.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*, pág. 19.

²³⁹ Por egoísmo Savater entiende el querer del yo por lo posible. Es decir, el egoísmo es la fe en la subjetividad en su propia infinitud.

²⁴⁰ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c., pág. 23.

“fuera de ese querer no podemos hallar más que fundamentos heterónomos para la opción moral, trascendencia o revelación, lo que Spinoza llamaría supersticiones”²⁴¹.

Al afirmar que la acción se funda en el querer o, lo que es igual, al afirmar que el sujeto consiste en su querer, Savater está afirmando que el querer es anterior al ser. Efectivamente, en la misma línea que algunos autores como Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Stirner, Kierkegaard, Otto Rank, etc. Savater asegura que el núcleo de la subjetividad no es el <<*cogito ergo sum*>> cartesiano sino el <<*volo ergo sum*>>:

“Quiero luego soy porque no quiero primordialmente más que ser y soy mi querer y soy lo que quiero; consisto en mi querer”²⁴².

De este modo, mientras la ética tradicional se apoya en la pregunta ¿qué debo hacer? Savater considera indispensable “retrotraer la cuestión a <<qué quiero ser?>>”²⁴³. De ahí que solo existan dos preguntas que interesen de verdad a la reflexión ética: la primera, ¿qué quieren los hombres?; y, la segunda, ¿cómo pueden actuar de acuerdo con su querer? Para responder a la primera Savater se apoya en el *conatus* de Spinoza:

“Lo que todo ente quiere, lo sabemos desde el propio Spinoza, es perseverar en su ser y aumentar al máximo su perfección y eficacia”²⁴⁴.

Si aplicamos esta cuestión a la ética decimos que lo primero que el hombre quiere es perseverar en el ser de lo humano, es decir, el hombre quiere *no ser cosa*, no ser un objeto. Es decir, lo que de verdad quiere el hombre es ser sujeto y “lo propio de

²⁴¹ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 28.

²⁴² Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 24.

²⁴³ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág 30.

²⁴⁴ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 28.

los sujetos es abrirse y buscar en la asimilación de lo no idéntico la propia y móvil identidad”²⁴⁵.

La segunda gran pregunta de la ética la responde Savater al hablar del reconocimiento²⁴⁶: Efectivamente, el hombre actúa de acuerdo con su querer

“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 menoscabada ni vedada la realidad de lo posible”²⁴⁷.

Como hemos dicho, lo que el hombre quiere es reconocerse como *no-cosa*, es decir, quiere un reconocimiento de su abierta totalidad creadora y para alcanzar este reconocimiento el hombre necesita

“proponerse como objeto otra apetencia infinita, es decir, otro querer, otra no-identidad que no sea lo que es y sea lo que no es, como yo mismo”²⁴⁸.

Es decir, el hombre necesita ser reconocido por otro sujeto, al que, a su vez, reconozca como tal. En este sentido el reconocimiento es la posibilidad de una relación recíproca y reversible y para que pueda darse hace falta instituir una comunidad social en la cual “la voluntad de reconocimiento y la autodeterminación humanas hayan encontrado una adecuada institucionalización”²⁴⁹. Savater define el reconocimiento siguiendo, en este caso, a Kant:

²⁴⁵ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 31.

²⁴⁶ Esta idea es de clara inspiración hegeliana.

²⁴⁷ *Ibidem*, pág. 30.

²⁴⁸ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 80.

²⁴⁹ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 31.

“consiste en tratar a los otros seres racionales como fines en sí mismos, con el resultado de poder considerarme yo mismo también fin, no instrumento, no cosa”²⁵⁰.

Existen, por tanto, varios planos de reconocimiento, hasta tres tipos de relación con *el otro* o con *lo otro* pueden darse, que están graduados según “una creciente reciprocidad y una mayor igualación de los sujetos relacionados”²⁵¹:

1. *La relación con lo absolutamente otro*, es decir, con dios, la tempestad o la fiera. Esta es una relación de desigualdad, pues se da con aquello que está en otro plano del ser. La forma de relación que se genera es la piedad y su ámbito es la religión. Sobre la piedad apunta nuestro autor:

“Por la piedad nos inclinamos temblorosos ante algo que no tiene nuestra escala ni se mide por nuestros propósitos, algo que juntamente nos acoge y requiere nuestra protección, algo de lo que nos viene un vigor incorruptible y también la certeza de nuestra fragilidad esencial, azarosa y aniquilable”²⁵².

2. *La relación con el otro en el enfrentamiento*, es decir, el reconocimiento *del* otro y no *en el* otro. Se trata de una relación violenta y su ámbito es la política. Este reconocimiento del otro se puede dar, o bien de arriba abajo, es decir “reconocimiento de la sumisión del otro, de su derrota y de las posibilidades instrumentales de su bajeza como herramienta animada”²⁵³; o bien de abajo arriba: “reconocimiento del valor del otro, de su fuerza y su dominio, de su derecho incontestable a ser obedecido y a imponer las normas”²⁵⁴. En ambos casos, se trata de un reconocimiento jerárquico en el que la desigualdad es de rigor y la reciprocidad de prestaciones asimétrica. Así pues

²⁵⁰ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c., pág. 32.

²⁵¹ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c., pág.32.

²⁵² *Ibidem*, pág. 32

²⁵³ *Ibidem*, pág. 33

²⁵⁴ *Ibidem*.

este tipo de reconocimiento no responde a la confirmación del yo como totalidad abierta.

3. *El reconocimiento en el otro y no solo del otro.* Este es el plano auténticamente ético, pues es el único que responde a lo que el hombre realmente quiere ya que consiste en un tipo de relación que confirma al otro como no-cosa. Este tipo de reconocimiento es igualitario²⁵⁵ de ahí que no consideremos al otro

“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 de mi propia libertad”²⁵⁶.

Este tipo de relación con el otro nace, como apunta Savater, de un egoísmo lúcido y consecuente. Lo que reconozco en el otro es su humanidad y la forma de relación ya no es el enfrentamiento sino la comunicación racional, que es el tipo de comunicación que adopta la relación ética:

“Mantener una relación ética con los otros es estar siempre dispuesto a concederles la palabra y a poner en palabras lo que exigimos de ellos, lo que les ofrecemos o lo que les reprochamos”²⁵⁷.

En resumen, podemos decir que el reconocimiento *en el otro* constituye la base de la comunidad pues, como señala Savater, para que este reconocimiento sea de verdad ético tiene que pertenecer al orden de la acción y funcionar como cooperación y solidaridad. En este sentido la máxima pretensión del proyecto ético savateriano sería la sustitución del reconocimiento *del otro* por el reconocimiento *en el otro*.

²⁵⁵ Pero, como dice Savater, “en el sentido negativo de no admitir ninguna limitación originaria “natural” (*La tarea del héroe*, pág. 86)

²⁵⁶ *La tarea del héroe*, pág. 85.

²⁵⁷ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 36.

La voluntad de valor como origen del deber moral

La *voluntad de valor* es una de las claves del pensamiento ético savateriano. Con ella nuestro autor resuelve uno de los problemas éticos más debatidos, es decir, la cuestión de si los imperativos morales son hipotéticos o categóricos. La gran aportación savateriana, en este sentido, es que el punto de origen de la razón moral no puede ser otro que la *voluntad de valor*:

“La voluntad de valor es el núcleo originario del ideal ético porque en ella se contiene y ejercita prácticamente todo lo que éste simboliza: primero, que nuestras acciones no son necesarias consecuencias de condicionamientos irremediables internos o externos, sino decisiones eficaces de una intimidad que se autodetermina; segundo, que no todas las acciones posibles se equivalen, es decir, que no es indiferente optar por una u otra; tercero, que la conducta preferible puede ser en buena medida descrita y justificada racionalmente, es decir, que la opción que la elige tiene un fundamento interpersonal, objetivo. Querer la virtud es querer hacer algo, no cualquier algo sino un algo mejor que los otros <<algunos>> posibles; para ello es preciso que sea posible hacer algo y también conocer por qué es mejor lo mejor. *La voluntad de valor es un propósito activo de excelencia. Todo comportamiento éticamente orientado parte de ella*”²⁵⁸.

Si recordamos, el contenido específico del querer humano es *el reconocimiento en el otro*, pues gracias a este reconocimiento el hombre confirma su alma, es decir, confirma su no instrumentalidad. Este querer no es un querer entre otros sino que constituye la entraña misma del querer del hombre y de él proviene toda la cultura humana. La *voluntad de valor* “es la posibilidad subjetiva de realizar cada cual ese querer en el ámbito de las relaciones con los otros hombres”²⁵⁹. La voluntad de valor

²⁵⁸ *Ibidem*, pág. 55.

²⁵⁹ *Ibidem*, pág. 56.

tiene un alcance universal, sin embargo, se desarrolla de forma distinta según las culturas y según los individuos, pues existen muchos factores que influyen en ella. Estos factores van desde la educación, la coerción social, los mitos aceptados por cada comunidad, el carácter de cada cual, etc.

Ahora bien, la voluntad de valor, como enfatiza Savater

“no es convencional ni hipotética ni está sujeta a discusión o adhesión personal, y nos reclama con una perentoriedad no menor que la de las reglas lógicas que encauzan nuestras argumentaciones”²⁶⁰.

Viene a significar, pues, el descubrimiento de la Ley y ésta es el descubrimiento de la libertad porque es la posibilidad del descubrimiento del Bien y del Mal. Efectivamente, cuando el hombre se niega a doblegarse a la necesidad para asumir su propia Ley²⁶¹ está ejerciendo la <<voluntad moral>> o <<voluntad de valor>>.

Como explica Savater, en los relatos antiguos y, también, en los de nuestro tiempo aparece siempre *el héroe*, personaje con el que todos preferimos identificarnos. El héroe es el que quiere la virtud y, por consiguiente, es el que tiene la voluntad de valor. Así pues, frente a la formalidad del imperativo categórico Savater prefiere la conducta heroica porque “es en el héroe donde la vocación ética se regenera, en el héroe que es la virtud en marcha”²⁶². En este sentido el héroe es

“la visión ética *por excelencia*, la ética justificada por el triunfo de la excelencia. Y sólo por la excelencia heroica y su ejemplo se gana para la decisión ética al corazón tentado por la inercia cosificadora”²⁶³.

²⁶⁰ *Ibidem*, pág. 57.

²⁶¹ Savater señala que la voluntad de valor es lo que Kant denominó buena voluntad.

²⁶² Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 60.

²⁶³ *Ibidem*.

En resumen, se podría decir que la voluntad de valor consiste en “rechazar la imagen de un mundo que es irremediamente lo que es”²⁶⁴, es decir, en no dejarse llevar por las leyes tanto físicas como psíquicas, económicas, etc. De ahí que para Savater la indiferencia²⁶⁵ sea la postura más opuesta que existe al punto de vista ético, pues la voluntad de valor reclama, precisamente, lo contrario, es decir, la diferencia. En definitiva, cabe decir que para la voluntad de valor *no todo vale*. Como precisa Savater, lo que vale para el hombre es aquello que quiere. Si recordamos, aquello que el hombre quiere es, en primer lugar, ser; en, segundo lugar, reafirmarse en el ser y, finalmente, ser una totalidad abierta a lo posible. En este sentido lo valioso para el hombre sería aquello “que preserva su vida, aumenta su capacidad de acción y le confirma en su condición racional y libre”²⁶⁶. Por otra parte, lo que no vale para el hombre es aquello que no *nos* vale, es decir, lo que nos hace perder pero ocurre que, a veces, esos tres niveles del querer entran en conflicto y se vuelven unos contra otros. Dicho de otra manera:

“por afán de conservar el ser se olvidará la exigencia de autodeterminación y reconocimiento interpersonal de lo posible, por pasión de ser más llegaráa renunciarse a ser...”²⁶⁷.

Para Savater el *ideal ético* consiste, precisamente, en intentar articular y reconciliar esos tres niveles del querer porque, como nos dice, no existen los valores propiamente éticos sino que “lo propiamente ético es la pretensión de *armonizar* todo lo que para el hombre vale”²⁶⁸ y añade que la ética es un esfuerzo creador que consiste en

²⁶⁴ *Ibidem*, pág. 62.

²⁶⁵ En este sentido la melancolía sería lo más opuesto a la moral pues consiste en desertar del querer y del hacer.

²⁶⁶ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 65.

²⁶⁷ *Ibidem*, pág. 64.

²⁶⁸ *Ibidem*.

“poetizar la vida, y transformarla en obra de arte, en artificio”²⁶⁹. Además de esfuerzo creador, la ética es expresión de la libertad y no de la necesidad.

Sin embargo, la armonización ética nunca se verá del todo realizada, de ahí la condición trágica del hombre. En este sentido el proyecto ético savateriano pretende “llegar a saber lo que el hombre quiere para en tal querer enraizar su posibilidad”²⁷⁰. Es decir, el hombre, para Savater, podrá llegar a saber aproximadamente lo que quiere, pero lo que nunca podrá saber del todo que es lo que puede. Esto que el hombre quiere es “ser lo que no es y no ser lo que es”²⁷¹ de ahí que nunca se pueda saber del todo lo que puede. La ética savateriana es así una ética pasional o *apasionada*.

Para dar una solución al conflicto entre la homogeneidad del valor y la disparidad de normas morales Savater distingue, en primer lugar, entre valores e intereses y, en segundo lugar, entre principios y normas. Los intereses son la exacerbación de uno de los rasgos los valores y en este sentido son excluyentes y siempre nos privan de algo: “Lo malo de los intereses no consiste tanto en lo que quieren como en lo que renuncian a querer”²⁷².

En cuanto a la segunda distinción, Savater afirma que una educación moral que pretenda ser autónoma y no autoritaria deberá asentar bien los principios, es decir, deberá estar “más atenta al espíritu de la Ley que a su letra”²⁷³. Los principios morales son “la formulación del contenido más general de la voluntad de valor”²⁷⁴, es decir, expresan lo que el hombre quiere de la forma más amplia posible y Savater los resume así

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*, pág. 65.

²⁷¹ *Ibidem*, pág. 66.

²⁷² *Ibidem*, pág. 67.

²⁷³ *Ibidem*, pág. 68.

²⁷⁴ *Ibidem*.

“Respeto a la vida humana, considerar siempre al ser racional como fin y nunca como medio, no identificar al hombre con una sola de sus obras o actitudes, entender la relación social como colaboración creadora y protección mútua, no negarse nunca a la reciprocidad de la comunicación con el otro, etc...”²⁷⁵.

En definitiva, los valores del hombre provienen de sus anhelos y se fundan en sus apetitos, así, la gran pretensión del ideal ético será la de “conciliar y estructurar lo que vale para los diversos apetitos”²⁷⁶.

El mal desde la ética trágica

La ética trágica no concibe el mal como algo subsistente por si mismo y opuesto al bien, tampoco concibe la existencia del malo, sino de lo malo. Lo malo es “aquello que va contra el ideal ético”²⁷⁷. El malo es el que degrada el ideal ético. Sin embargo, como afirma nuestro autor no se puede identificar a nadie por uno o varios de sus actos

“Todos somos el malo porque entendemos la posibilidad de lo malo y a veces la utilizamos; sin la posibilidad de lo malo, nada valdría lo que de bueno podamos hacer de acuerdo con el ideal ético: el sueño de una comunidad de la que la posibilidad del mal comportamiento hubiera sido erradicada acabaría también inevitablemente con la posibilidad de la virtud”²⁷⁸.

En cuanto a la existencia del malo, Savater sigue el dictamen spinozista y declara que el malo en si mismo no existe. El malo tiene que ver con la <<incompatibilidad de ciertas alternativas>>, es decir, que no todos los valores pueden darse juntos y debemos, por tanto, siempre elegir entre valores que apreciamos por separado, de modo que

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*, pág. 69.

²⁷⁷ *Ibidem*, pág. 88.

²⁷⁸ *Ibidem*.

“nuestra opción llevará así siempre el estigma de la alternativa omitida”²⁷⁹. Savater añade, —siguiendo en este caso la ley de la *compensación* de Jung— si no será el mal el que alimenta y fortifica al bien. El mal sería “lo que da espesor y sombra al ideal ético, que sin él se desvanecería de pura plitud”²⁸⁰. La transgresión de la norma sería en este sentido lo que” levanta acta de la existencia de la ley y la defiende contra un cumplimiento demasiado mecánico, <<natural>>, que la disolviese en necesidad y coacción irresistible”²⁸¹. De ahí que afirme nuestro autor que del mal es de donde surge “la misión de confirmar lo humano”²⁸².

El más allá de la ética trágica

Como apunta Savater, la ética tiene un límite, es decir, que “la ética no lo puede todo, no lo penetra todo, quizá ni siquiera aspire de veras a todo”²⁸³, de modo que existe un más allá de la ética, que abarca el humor, el amor, lo sagrado y la muerte.

En su obra de juventud, *La filosofía tachada*, Savater ya se había planteado la necesidad del humor en la tarea filosófica, y así lo apuntamos con anterioridad, como forma de enfrentarse al dogmatismo reinante. En *Invitación a la ética* retoma de nuevo este concepto destacando esta vez la necesidad del humor en la ética, pues considera que uno de los peligros de esta disciplina es el de que se toma a sí misma demasiado en serio:

²⁷⁹ *Ibidem*, pág. 89.

²⁸⁰ *Ibidem*, pág. 92.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibidem*, pág. 93.

²⁸³ *Invitación a la ética*, pág. 107.

“Pero, aún así, ¿no será la ética demasiado seriamente seria, no se creará en exceso su propia *pose* imponente de seriedad? (...) Pero entender del todo el ideal ético, entenderlo seriamente y con apasionado interés (puesto que tanto nos va en ello), ¿no acaba por exigir finalmente la risa, no una risa que desmiente la seriedad sino que la subyace y la resguarda humorísticamente de la banalización? Porque la seriedad que ahonda y ahonda sin dejar de ser seria, en realidad se contenta con lo más obvio de la profundidad, no acaba de bajar del todo o, mejor, no se atreve a dejarse *caer*”²⁸⁴.

Ahora bien, la risa que defiende Savater no es ni una risa censora ni burlona ni paternalista sino, por el contrario, es la risa recomendada por Zaratrusta a los hombres superiores, es decir, “la que explota jubilosa ante la aniquilación efectiva de los límites, la risa penetrada por la divinidad del azar en que se anegan todas las <<verdades necesarias>>, la que celebra constatar que todo se desfonda y a la vez todo se sostiene, *que nada sirve de cimiento a lo que no necesita apoyarse en nada...*”²⁸⁵.

Esta especie de risa catártica, como observa Savater siguiendo el dictamen de Nietzsche²⁸⁶, surge del sufrimiento humano, del desgarramiento trágico “que separa a nuestro querer de las obras que realiza”²⁸⁷. Pero la risa surge también de la paradoja. Veamos qué significa esto: cualquier elaboración del pensamiento es paradójica. En la paradoja aparece la “chispa jocosa” de que dos ideas deben ir juntas a pesar de su incompatibilidad. Una vez que la facultad paradójica –el espíritu– ha descubierto que existe una evidencia misteriosa que junta dos ideas incompatibles, aparece el entendimiento especulativo que, a su vez, “trata de anular la incompatibilidad tendiendo un puente entre ambas”²⁸⁸. Al salto en el vacío, sin puentes, es a lo que Savater llama

²⁸⁴ *Ibidem*, pág. 109.

²⁸⁵ *Ibidem*, pág. 111.

²⁸⁶ <<El animal de la tierra que sufre más fue el que inventó la risa>> (*La voluntad de poder*), frase citada por Savater en *Invitación a la ética* pág. 111.

²⁸⁷ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, pág. 111.

²⁸⁸ *Ibidem*, pág. 113.

<<humor>>, mientras que los puentes especulativos entre ideas acaban con la facultad humorística. Con estas palabras lo defiende:

“Es preciso, pues elegir entre saltar y hacer puentes, entre inventar y especular: habrá espíritus paradójicos, inventivos y saltarines, y espíritus *pontificales*, especulativos y edificantes. O quizá sea el mismo espíritu quién tiene los dos usos, el humorístico, por el que avvicina ideas pero dejando bien claro que son incompatibles, y el pontifical, por el que teje redes más o menos ilusorias para transitar por encima del vacío”²⁸⁹.

En conclusión, Savater nos hace ver que la ética, en su misma raíz, es paradójica y humorística y que el humor es el que constata que “el ideal ético permanece perpetuamente *abierto*”²⁹⁰. Sólo reconociendo esta condición paradójica, la ética puede ser tomada en serio. Si por el contrario, la ética pierde lo humorístico de su empeño y si, como observa nuestro autor

“se agarrota la voluntad en torno a la norma y se coagula la libertad en la Ley, si la <<ciencia>> moral no guiña el ojo y en cambio comienza con la mejor conciencia del mundo (...) a pontificar, entonces el ideal moral se convierte en pedantería y objeto de burla”²⁹¹.

En los ámbitos hostiles, próximos a la violencia, el ideal ético es imprescindible. Sin embargo, allí donde el amor se impone la ética resulta completamente inútil, “donde el amor se instaura, sobra la ética y deja de tener sentido la virtud”²⁹² pues todo aquello que se propone la virtud como el valor, la generosidad, la justicia, etc, el amor lo consigue sin ningún esfuerzo. Por eso el amor, como afirma Savater “escapa al

²⁸⁹ *Ibidem*, pág. 113.

²⁹⁰ *Ibidem*, pág. 114.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*, pág. 121.

ámbito de la moral, lo trasciende y lo aniquila”²⁹³. Y de ahí que en la relación amorosa se revele el auténtico contenido de la ética.

La condición intrínseca del amor es que se *reinventa perpetuamente*. Su rasgo fundamental es el *entusiasmo*: “amor es la afirmación entusiasta e incondicional de la existencia de otro”²⁹⁴. También se caracteriza por descubrir la *singularidad del otro* puesto que este otro, aunque puede ser cualquiera, siempre es singular e irrepetible. Por otro lado, el amor es *ciego*, pues aunque descubre el valor del otro “tal <<valor>> no es su categoría ética, el nivel de su virtud”²⁹⁵.

Sin embargo, todo esto no debe dar lugar a engaño puesto que “la ética es insustituible, no puede ser suplantada del todo por el amor”²⁹⁶. Se justificaría de la siguiente manera:

En primer lugar el amor no tiene Ley, pues llega y se va cuando quiere. Y, en segundo lugar, no es obligatoriamente recíproco, de ahí que la desdicha forme parte de la entraña secreta del amor. Por el contrario, la ética siempre trata de vencer la desdicha por medio de la voluntad de valor. Además, la ética siempre exige reciprocidad. Y añade, finalmente, lo siguiente:

“El reconocimiento que el amor aporta no es estrictamente *del* otro ni *en* el otro, pues ni se preocupa por situarlo en la escala jerárquica de lo social ni tampoco es recíproco ni igualitario; es anulación de la otredad misma, consideración del otro como si ya no lo fuese, como si nada – ni yo mismo siquiera- existiese en el mundo salvo él...como si nada existiese o pudiera existir así. Más que un saber *del* otro, el amor nos da su *sabor*”²⁹⁷.

²⁹³ *Ibidem*, pág. 118.

²⁹⁴ *Ibidem*, pág. 120.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*, pág. 121.

²⁹⁷ *Ibidem*, pág. 122.

El otro elemento que compone el más allá de la ética es lo *sagrado*. Si recordamos, en sus primeras obras Savater le daba a lo sagrado una dimensión política pues concebía este concepto como aquella energía impecable que se enfrenta al reino de la muerte y a la necesidad, “como el mayor proyecto político de los hombres”²⁹⁸. En *Invitación a la ética* Savater hace hincapié en la importancia de este concepto para el proyecto moral, al que define como “aquello de lo que brota la imaginación creadora y en lo que la libertad se funda”²⁹⁹.

Y, por último, Savater afirma que la ética “no cree en el futuro ni acepta su dominio sobre el presente”(…) pero “tampoco acepta lo pasado como lastre y perecimiento”³⁰⁰. El ideal ético se convierte así en una clara propuesta contra la muerte, pues mientras el mundo de la política y el de la búsqueda del poder está fundado en la administración de la muerte “la ética parte de la inmortalidad como premisa y no recurre a la muerte para apuntalar la vida”³⁰¹. De ahí que el mayor propósito de la ética sea el de lograr que la implantación de la muerte en la vida se sustituya por el “asentimiento de la vida por encima y contra la necesidad de la muerte”³⁰².

Las derivaciones políticas de la ética trágica

Para Savater el ideal ético es intrínsecamente social, es decir, no es que haya una ética social sino que toda ética es social. De ahí que la ética nunca pueda permanecer neutral ante la política a no ser “que se haya convertido en el más estéril ejercicio

²⁹⁸ Savater, Fernando, *La piedad apasionada*, o.c, pág. 21.

²⁹⁹ Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, o.c, pág. 130.

³⁰⁰ *Ibidem*, pág. 146.

³⁰¹ *Ibidem*, pág. 147.

³⁰² *Ibidem*, pág. 148.

académico o en empalagosa vaguedad clerical”³⁰³. Esto no significa que la ética sea una prolongación de la política —tal como sostenía Aristóteles— o que tenga que desembocar en ella sino que es más correcto decir que la ética³⁰⁴ pues

“parte de algo anterior al juego político, lo traspasa acompañándole y va más allá, hacia lo no cumplido, rumbo a la incansable promesa”³⁰⁵.

Como apunta el profesor Abellán³⁰⁶, *La tarea del héroe* es, en cierto modo, una fundamentación filosófica de la democracia³⁰⁷. Efectivamente, para Savater la democracia³⁰⁸ constituye la principal tarea heroica: “la realización ético-política más inequívocamente heroica que se han propuesto los hombres”³⁰⁹ y, como tal, proclama su confianza en lo sobresaliente, admira y reconoce la excelencia, y se caracteriza, sobre todo, por reivindicar la plenitud individual:

“Nunca han sido <<las masas>> (...) las que han provocado los grandes vuelcos liberadores, sino personalidades distinguidas; los rebeldes más activos y eficaces no fueron los que nada tenían y, por tanto, nada podían perder, sino quienes habían conquistado algo y se sentían lo suficientemente fuertes como para aspirar a más”³¹⁰.

El anhelo heroico por la independencia conlleva no sólo la oposición a cualquier autoridad externa sino también la oposición a imponer la propia autoridad —la tiranía

³⁰³ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, pág. 146.

³⁰⁴ Pues, si recordamos, la máxima pretensión de la ética, para Savater, es el reconocimiento en el otro, mientras que la política lo que instituye es el reconocimiento del otro.

³⁰⁵ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 146.

³⁰⁶ Abellán, José Luis, “Una ética trágico-heroica” en *ABC* (25/9/1982)

³⁰⁷ Aunque añade, —tan crítico como siempre con el pensamiento de Savater— que la democracia planteada por nuestro autor se parece, por fortuna, muy poco a la que en aquellos momentos (1982) había en España.

³⁰⁸ Democracia y heroísmo, como apunta Savater, coinciden en en la búsqueda de autonomía.

³⁰⁹ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 125.

³¹⁰ *Ibidem*.

nunca es un objetivo heroico—. Este es el motivo por el cual el héroe busca compañeros y no súbditos y necesita

“hombres libres para ser reconocido, acompañado y desafiado por ello, de aquí que su más sincera intervención política, paternalista a veces e impaciente casi siempre, consista en propulsar a sus conciudadanos a la libertad”³¹¹.

Como insiste Savater, lo más hermoso para el héroe es la libertad y el afán ingenuo por liberar a los demás. Por eso no conviene que el héroe tenga una longevidad excesiva pues podría provocar que la imagen liberadora del héroe quedase esclerotizada y que el Liberador Nacional llegase a convertirse “en intransigente autócrata en nombre de la propia liberación que en su día distribuyó generosamente”³¹².

Esta que acabamos de describir es la democracia ideal, pero existe otra variedad de democracia contra la que nuestro autor arremete que, en vez de proclamar la confianza en lo sobresaliente, proclama la visión del resentido:

“Según la visión del resentido, él es menos porque otros son más; pero él no quisiera realmente ser más (...) sino que se contenta con que los otros sean menos”³¹³.

Esta forma resentida de entender la democracia, —deudora de la mentalidad servil— rechaza la admiración y el reconocimiento de la excelencia.

Por otra parte, sin abandonar del todo la vena antiestatal y revolucionaria de su etapa anterior sostiene en *La tarea del héroe* que la aspiración máxima de la ética no es otra que la revolución, entendida como “la promesa triunfal del fin de lo político”³¹⁴. Si recordamos, la política es el ámbito del reconocimiento *del* otro, es decir, el ámbito de

³¹¹ *Ibidem*, pág. 127.

³¹² *Ibidem*, pág. 128.

³¹³ *Ibidem*, pág. 126.

³¹⁴ *Ibidem*, pág. 157.

la administración e implantación de la violencia. La ética, por el contrario, se mueve en el plano del reconocimiento *en el otro* y la comunicación racional y por ello tiene la obligación de oponerse a la violencia y a la desigualdad de poder. Su tarea será, en este sentido, la de acometer una Revolución con mayúscula, una revolución antitotalitaria que sea capaz de trascender el orden de la política, aboliendo el poder separado, para terminar así con la distinción entre gobernantes y gobernados. Pues hasta ahora —tal como apuntaba también Savater en el *Panfleto*— las revoluciones sólo han servido para reforzar más la autoridad y la separación del poder.

Esta revolución antitotalitaria, que constituye una “aspiración ética irrenunciable”³¹⁵ está basada en las ideas del comunismo libertario y se funda, por tanto, en la creencia según la cual las instituciones sociales dependen únicamente de la voluntad de los hombres. Savater la define así

“La abolición de la separación instituida entre gobernantes y gobernados; a la autogestión radical y paritaria de la sociedad por todos sus miembros; a la desaparición de toda delegación permanente de las fuerzas propias individuales; a la organización desde debajo de la comunidad (prefiriendo la horizontalización del poder a su verticalización) en federaciones de asambleas de creadores, con cargos permanentemente revocables y supresión de las disparidades en las retribuciones”³¹⁶.

Esta propuesta revolucionaria pretende ir más allá del marxismo³¹⁷ y de su cumplimiento va a depender la libertad de los hombres pues

“Sólo quien no ha renunciado a decidir ni delega sus decisiones (...) puede ser considerado libre, es decir, perteneciente a un orden no instrumental; y sólo hombres libres pueden *reconocerme*

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*, pág. 160.

³¹⁷ Savater discrepa del marxismo en primer lugar, en la visión del Estado como instrumento de perpetuación del dominio económico y en segundo lugar en la cuestión de la inevitabilidad de la explotación en la sociedad industrial.

como radical indeterminación y voluntad creadora, no cosificada ni instrumental, insustituible e incomparable. Es decir, sólo entre hombres libres se me tratará como persona y no como herramienta”³¹⁸.

La entraña de esta revolución es el respeto a las decisiones ajenas. Hay que hacer notar que Savater no entiende la revolución como una forma de hacerse con el poder sino como una forma de llegar a instituir la decisión autónoma de cada cual y de que desaparezcan los controles coercitivos sobre las conductas individuales. Todo ello sin olvidar que hay que luchar también contra la desigualdad económica pues esta es la expresión más dolorosa de la división del Poder. Para llevar a cabo esta revolución será imprescindible el arma de la huelga pero siempre, puntualiza Savater, que ésta no esté en manos de partidos o sindicatos.

Savater asegura que la democracia es el primer proyecto revolucionario de una sociedad realmente autónoma y es, por tanto, un planteamiento de gran importancia ética “no por sus resultados políticos, que pueden ser incluso peores que los de una autocracia o teocracia, sino por su concepción del hombre como ser esencialmente *autónomo*”³¹⁹. Porque no hay ética sin autonomía de ahí que la democracia, como proyecto que aspira a la autonomía humana, se pueda considerar “la cristalización política de la posibilidad ética del hombre”³²⁰.

Sin embargo, está claro que las democracias de nuestros días no se acercan ni lo más mínimo a este propósito revolucionario. El problema radica en que el Estado, en cuanto representa la institucionalización de la separación entre gobernantes y gobernados, es incompatible con el ideal ético de plena transparencia social. Es decir, hay una incompatibilidad entre Estado y democracia.

³¹⁸ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 160.

³¹⁹ *Ibidem*, pág. 181.

³²⁰ *Ibidem*.

La propuesta savateriana en este sentido es claramente revolucionaria —y en la que nuestro autor se compromete personalmente— y no es otra que la de “propugnar la obligación de profundizar inacabablemente la democracia”³²¹ pues esta es la única forma de ser “coherente con el principio de autonomía ética y con la visión trágica de lo real”³²².

La finalidad de la ética: la felicidad

Savater nunca ha creído en el conocimiento desinteresado. Si recordamos, el verdadero fundamento inmanente de la ética es lo que el hombre *quiere* y no lo que *debe* hacer. La felicidad, en cuanto ideal de la voluntad, está ligada a lo que el hombre en el fondo de su ser quiere, de ahí que pueda considerarse la finalidad de la ética.

Desde muy joven a Fernando Savater le ha preocupado la cuestión de la felicidad. Como él mismo explica en su *Autobiografía*, cuando tenía 15 años el profesor de filosofía del colegio preguntó a la clase cuál es el fin que buscan³²³ los hombres en la vida, pregunta a la que el joven Savater respondió con gran entusiasmo: ¡la felicidad! Ni él mismo podía sospechar en ese momento que en aquella respuesta ingenua se encerraba una de las claves de lo que más tarde sería su proyecto ético:

“Aquel primer acierto filosófico, inesperado e inexplicable, marcó mi trayectoria posterior. Algo se había confesado en mí aquel día, algo que se disponía a seguir ganando terreno. Porque la cuestión siguiente se me presentó casi de inmediato, al meditar sobre mi espontánea respuesta dada al profesor de una asignatura inviable. ¿Qué es lo que *todos* los hombres quieren?: ser felices”³²⁴.

³²¹ *Ibidem*, pág. 183.

³²² *Ibidem*.

³²³ Aunque como señala Savater “según parece, no hemos venido a este mundo para intentar ser felices, sino para procurar <<hacer felices a los demás>>”, según rezaba la consigna de un cura televisual del Opus Dei” (*El contenido de la felicidad*, pág 184).

³²⁴ Savater, Fernando, *Sobre vivir*, o.c, pág. 12.

La felicidad es una pretensión humana que no goza de buena fama pues “hay en ella algo de ridículo y vergonzoso” y añade que a partir de Kant, la reivindicación de la felicidad cobra tintes <<levemente indecentes>>. El origen de este recelo hacia la felicidad radica, en el hecho de no aceptar que el egoísmo³²⁵ es el principal fundamento de la moral, un error en el que no sólo caen los moralistas, sino también los políticos para quienes “el sacrificio y la abnegación son políticamente más presentables que el egoísta afán de felicidad”³²⁶. En este ámbito coinciden, por igual, políticos de izquierdas y derechas pues ninguno se atreve a admitir que los valores provienen de una raíz egoísta. Nuestro autor aclara, no obstante, que reconocer la raíz egoísta del instinto de felicidad no significa caer en lo que sería un relativismo moral, en un <<a fin de cuentas, todo viene a ser igual>>³²⁷ y argumenta que es necesario recuperar “la capacidad de discernir y valorar lo preferible”³²⁸.

Para Savater la felicidad, en cuanto anhelo, no deja de ser un “proyecto de inconformismo”, es el ideal de la voluntad más arrogante, imposible y a la vez imprescindible. Tampoco podemos definirla³²⁹, aunque sí somos capaces de reconocerla cuando nos adviene. Y añade que quizá somos incompatibles con ella pues “felicidad es aquello que brilla donde yo no estoy”³³⁰. A pesar de todo el yo quiere ser feliz “aunque no se atreva a proclamarlo a gritos por las calles del mundo”³³¹.

Nuestro autor define la felicidad como “*una de las formas de la memoria*”³³² y así afirma que es más fácil prescindir de la felicidad futura que de la pasada

³²⁵ Esta cuestión la desarrolla Savater en profundidad más adelante en *Ética como amor propio*

³²⁶ Savater, Fernando, “El instinto de felicidad” en *El País* (11/11/1986).

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ A pesar de todo, considera que la mejor definición de felicidad, la más concisa y menos petulante es la de Walter Benjamin: “Ser feliz significa poder percibirse a sí mismo sin temor”.

³³⁰ Savater, Fernando, *El contenido de la felicidad*, o.c, pág. 16.

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ibidem*, pág. 176.

“No necesitamos creer en la necesidad venidera para seguir tirando del carro (...) pero estamos obligados a creer en nuestra intermitente y esquiva dicha pasada. Ésa, que no nos la toquen porque perdemos pie. Todos somos optimistas, no por creer que vayamos a ser felices, sino por creer que lo hemos sido”³³³.

En este sentido nos dice que la felicidad, al no ser un objeto conceptualizable, sólo podemos aferrarnos a ella en forma de recuerdo, de ahí el empeño de la literatura en recrear la felicidad.

³³³ *Ibidem*, pág. 175.

CAPÍTULO TERCERO

LA REIVINDICACIÓN DEL HUMANISMO ILUSTRADO (1988-2000)

1. La opción por el modelo ilustrado

Como explica Savater, los años noventa se caracterizaron, a nivel general, por ser razonablemente esperanzadores, pues en esa etapa se produce una extensión del ideal democrático:

“La superioridad del sistema democrático y pluralista ya no es seriamente discutida por casi nadie, sea aceptada con entusiasmo o con resignación. Los derechos del hombre van siendo asumidos como un esbozo regulativo de la futura Constitución de un orden público unificado a escala planetaria”¹.

Sin embargo, la democracia distaba mucho todavía de ser un proyecto consolidado, de hecho, eran tiempos “de rearme nacionalista, xenófobo e integrista”² en el que “las democracias se vaciaban de libertades y se rellenaban con corruptelas autoritarias o demagógicas”³. En el caso de España, además, desde finales de los ochenta se había producido un recrudecimiento del terrorismo vasco.

Por otro lado, los años noventa representan la culminación del postmodernismo. Como sabemos, el postmodernismo se caracteriza, principalmente, por su desencanto ante las promesas de la modernidad y por considerar a la Ilustración como un movimiento obsoleto e ilusorio.

¹ Muguerza, Javier, Quesada Fernando, Rodríguez, Aramayo Roberto, *Ética día tras día*, Madrid, Trota, 1991.

² Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1993, pág. 14.

³ *Ibidem*.

Ante este panorama no es extraño que Savater, en su última etapa, ponga todo su empeño en reivindicar los valores ilustrados, basados en la defensa de la libertad, la tolerancia y la racionalidad. Como él mismo confiesa, su aprecio por el modelo ilustrado le viene de haber vivido bajo la dictadura “nacionalista, clerical, gazmoña, antiliberal y antisocialista”⁴ del Generalísimo Franco. Esta circunstancia vital le convenció de las virtudes de los valores contrarios a estos, es decir, de las del sistema republicano, caracterizado por la participación, la igualdad, la laicidad, el universalismo y el internacionalismo.

Para Savater, la Ilustración es un movimiento cultural y político que precede al siglo XVIII — por lo que también incluye a Montaigne o a Spinoza— y que no termina a comienzos del siglo XIX. Y aunque reconoce que la Ilustración es racionalista, considera que “no convierte ningún modelo simple de razón en nueva revelación o tradición intocable”⁵. Por otra parte, la Ilustración no es de ningún modo un modelo periclitado sino la única solución eficaz para mejorar los problemas de la sociedad actual. Sin embargo, está convencido de que en nuestro tiempo vivimos bajo la moda antiilustrada como lo refleja en el siguiente texto

“Se nos recomienda cambiar el cosmopolitismo por el nacionalismo para recuperar la comunidad perdida, renunciar al racionalismo para mejor potenciar la intuición o lógicas <<paralelas>> (que suelen ser en realidad paralelos), se convierte el universalismo ético en una abstracción vacía, cuando no ofensivamente etnocéntrica, se condena el hedonismo como causa de los males de la sociedad de consumo y el individualismo político como raíz de la insolidaridad desordenada en que vivimos, se desdeñan los planteamientos utilitarios para descubrir la fervorosa espiritualidad de papas, ayatolás, rabinos y tutti aunti, se potencian los filósofos que hablaron en jerigonza de la tierra y el destino frente a los <<triviales>> pensadores de la conversación social y las libertades

⁴ *Ibidem*, pág. 13.

⁵ *Ibidem*, pág. 13.

públicas... En fin, para qué seguir. La moda es antiilustrada y veo que todo lo que detesto vuelve a estar de moda”⁶.

Para combatir esta moda antiilustrada decide escribir *El jardín de las dudas*⁷ una obra que, según sus propias palabras, constituye una declaración de amor a la Ilustración. *El jardín de las dudas* —que quedó como finalista del Premio Planeta en 1993— recoge la inventada correspondencia entre Voltaire y una condesa⁸ francesa que vive en Madrid. El objetivo de esta obra es denunciar el fanatismo religioso, el absolutismo y la intolerancia.

2. El giro humanista

Por su reivindicación del ideal ilustrado a Savater, desde finales de los años ochenta, se le puede considerar con pleno sentido un pensador humanista⁹ pues toda su obra estará volcada en desarrollar un humanismo racional laico y hedonista, empeñado

⁶ Savater, Fernando, *El jardín de las dudas*, Barcelona, Planeta, 1993, pág. 243.

⁷ Como ha señalado Juan Nuño con *El jardín de las dudas* “Savater va a lograr que muchos españoles e hispanohablantes se enteren, probablemente por vez primera, de quién era Voltaire y qué pensaba”.

⁸ Aunque Savater ha escrito muy pocas líneas a favor de la causa femenina, esta obra es en cierto modo una obra feminista pues en ella reivindica la valía intelectual de las mujeres que frecuentaban los salones ilustrados. Sobre este tema ha escrito también algunos artículos como “Madame du Deffand, frivolidad y agonía”, “La vieja dama indigna recibe visitas” y “La civilización y Lady Mary”. Como alguna vez ha declarado, esta afición por las mujeres ilustradas le viene de su amigo Cioran.

⁹ De hecho, como leemos en *El País*, en 1997 la “Liga Humanista de Holanda” le otorgaba a nuestro autor el Premio Van Praag:

“La Liga Humanista de Holanda, una organización nacional defensora incansable de valores como la libertad, la responsabilidad y la dignidad humana, considera al filósofo y escritor Fernando Savater un humanista de pro que sabe llevar con mucha habilidad al gran público las áridas cuestiones éticas. Por esa razón, y también porque ha sabido mantener su pensamiento independiente a lo largo de toda su vida profesional, aun a costa de riesgos personales, la organización le ha otorgado el premio J. P. van Praag, que Savater recoge hoy en Amsterdam. La distinción, que va acompañada de unas 300.000 pesetas, ha sido recibida por instituciones o personas que se han destacado de una u otra manera en su lucha por la humanización de la sociedad, como Amnistía Internacional, o por sus convicciones humanistas, como la escritora holandesa Hella Hasse. Savater constituye casi una excepción, porque la mayoría de los premiados en más de 25 años han sido de origen holandés. La traducción de sus libros a este idioma y el éxito de su obra *Ética para Amador* han contribuido a difundir su trabajo en Holanda”⁹. (“Galardón holandés al humanista Savater” en *El País* (14/06/1997)).

en no descartar la libertad “como un espejismo anticuado o una posibilidad irrealizable”¹⁰, en definitiva, un humanismo ilustrado. Este humanismo ilustrado tendrá como instrumento principal la educación; como punto de partida, el pesimismo; como fundamento el individualismo; como sistema político el proyecto democrático y apostará, en definitiva, por una filosofía universalista y civilizadora.

La obra con la que Savater inicia este giro humanista es *Ética como amor propio* (1988) de la que confiesa que, mientras la escribía, la cuestión del humanismo le salía al paso casi constantemente. Recién terminado el libro, el Instituto de Filosofía le propuso intervenir en un ciclo sobre la actualidad de los ideales ilustrados, momento en el que “la elección del tema *humanidad* se me impuso espontáneamente”¹¹, confiesa. El resultado de este ciclo de conferencias será el ensayo *Humanismo impenitente* (1990), subtítulo “Diez ensayos antijansenistas”¹² donde Savater reivindica un tipo de humanismo, al que denomina impenitente, y que frente al humanismo penitente de la tradición cristiana, se caracteriza por no llevar la humanidad “como una carga expiatoria” y por estar desencantado de las utopías.

La propuesta de una ética egoísta

A partir de finales de los años 80 el pensamiento ético de Savater, ha ido evolucionando desde una ética trágico-heroica, que ponía todo su peso en la acción y en el querer, a una ética que reivindica, ante todo, el amor propio, es decir, el amor del hombre hacia sí mismo. Para Savater el amor propio es, como él mismo señala, algo así

¹⁰ Savater, Fernando, *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990, pág. 13.

¹¹ *Ibidem*, pág. 11.

¹² Los jansenistas, como señala Savater, rechazan toda posibilidad humanista de moral autónoma, a la que consideran fruto egoísta del amor propio.

como la *filautía* a la que se refirió Aristóteles: “el afán de llegar a ser lo que se es”¹³, o lo que es lo mismo

“la búsqueda de la excelencia y la plenitud, el empeño en lograr la vida buena según lo posible y razonable, la consideración teórica y norma práctica de lo más conveniente, la mejor estrategia de resistencia frente al cerco de la muerte, la procura del gozo y de la serenidad, el egoísmo ilustrado”¹⁴.

El amor propio consiste, en definitiva, en “desear lo mejor para uno mismo”, sin olvidar que elegir lo mejor para mi mismo me obliga a tener en cuenta a los otros. En este sentido, la ética del amor propio no olvida incluir entre sus notas principales la disposición humana a la cooperación social, de ahí que se se trate de una ética humanista

“La ética es un propósito y una obligación del hombre para con los hombres, distinta de la piedad que puede profesar hacia otros elementos o manifestaciones no personales del cosmos en que vivimos. La ética es una discriminación activa entre lo que es humano y lo que no lo es”¹⁵.

Como explica el propio Savater, la primera vez que se planteó el tema del “amor propio” fue en enero de 1969, estando preso en la cárcel madrileña de Carabanchel. La cuestión surgió cuando la superboblación de presos políticos obligó a mezclar a éstos con los delincuentes comunes. Los presos políticos—entre los que se encontraba nuestro autor— se plantearon la posibilidad de iniciar una protesta reivindicando la necesidad de permanecer separados de los delincuentes comunes. Uno de los argumentos reivindicativos que surgieron a partir de los debates que generó la protesta provocó que Savater la rechazara de pleno. Los presos políticos argumentaban que ellos estaban en la

¹³ Savater, Fernando, *Humanismo Impenitente*, o.c., pág. 55.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 155.

cárcel por cuestiones más elevadas que las de los presos comunes: “nosotros hemos actuado por el bien de los demás, mientras que los demás obraron por egoísmo”¹⁶. Aquí empezó nuestro autor a plantearse el significado del egoísmo bien entendido:

“Inmediatamente sostuve con vehemencia juvenil que jamás había tenido el ofensivo mal gusto de hacer nada por los demás (dije: he hecho cosas con otros, nunca por otros) y que siempre actué guiado por el más estricto interés propio”¹⁷.

Años más tarde volvió a surgir el tema durante un debate titulado “La izquierda hoy” en el que nuestro autor coincidió en un mano a mano con José Luis Aranguren. Durante el coloquio, a una de las preguntas que le hizo un interpelante, Savater respondió que en la postura política de izquierdas, tal como él la entendía, no había ningún altruismo cristianoide, sino un egoísmo bien entendido.

Según leemos en el diario *El País*, tras el artículo de Gianni Vattimo “De la ideología a la ética” (*El País* 8/1/1987), Emilio Lledó se preguntaba en su artículo “Qué ética” (*El País* 14/1/1987) por la más adecuada para llevar a cabo una interpretación más madura de la democracia. Pocos días después Savater parecía responderle con su propuesta de una ética del egoísmo ilustrado en “La democracia pendiente” (18/1/1987). Adela Cortina terció en la polémica, días más tarde, con “Una ética de la responsabilidad solidaria” (*El País* 26/2/1987) donde hace una crítica a la ética egoísta savateriana proponiendo una ética de la responsabilidad solidaria, arguyendo que sin considerar al otro como valioso en sí no puede nacer ni la solidaridad ni el reconocimiento recíproco

¹⁶Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 15.

¹⁷*Ibidem*, pág. 16.

“El "punto de vista moral" no consiste en calcular el valor de las personas "para mí", sino considerarlas -como a mí misma- valiosas "en sí". Sólo un aspecto de lo que en sí vale lleva a un compromiso activo en su promoción y defensa. Pero ésa no es la actitud del egoísta ilustrado, sino la de quien se sabe responsable y solidario”¹⁸.

Savater respondió a Adela Cortina con el artículo “Una piadosa calculatriz” en los siguientes términos

“Seamos responsables y solidarios, como reclama Adela Cortina, o justos y benéficos, como decretó el otro: pero intentemos al menos preguntarnos por qué, puesto que ya no somos curas (al menos unos cuantos) y Nietzsche o Freud no han vivido en vano. Y si comprendo que respeto a los demás porque deseo ser respetado, reconozco su humanidad porque la mía también consiste en ser reconocida, definiendo una armonía social ya sin fronteras en la que me siento necesariamente comprometido porque me va en ello la institución de mi libertad racional, entonces resultará que soy egoísta, pero al menos no ayudaré a que la ética sea vista como una ilusión impotente y místicoide”¹⁹.

A partir de estos debates nuestro autor se convenció de la necesidad de abordar el tema del “amor propio” en profundidad, para aclarar así el significado de expresiones como <<egoísmo>> o <<amor propio>>. Un año más tarde, en 1988, publica *Ética como amor propio*. Esta obra propone una ética basada en el egoísmo pero que, como ya hemos comentado, en ningún caso desatiende la solidaridad colectiva. Pero a pesar de esta aclaración, la moral del egoísmo ilustrado ha sido el blanco de muchos ataques²⁰

¹⁸ Cortina, Adela “Una ética de la responsabilidad solidaria” en *El País* (26/2/1987)

¹⁹ Savater, Fernando, “Una piadosa calculatriz” en *El País* (04/03/1987)

²⁰ Así por ejemplo, Rafel Díaz Salazar en *¿Todavía la clase obrera? Dice lo siguiente con respecto a la ética del egoísmo ilustrado de Savater:*

“Otra teorización más burda es la elaborada por Fernando Savater, la cual gira en torno al denominado egoísmo ilustrado. Aquí el cinismo revestido de sofisticación y neodogmatismo alcanza su apogeo. El amarse a sí mismo es el objetivo moral por excelencia. Este tipo de moral <<ilustrada>> refuerza el dinamismo de la llamada sociedad de los dos tercios, pues pocas ventajas pueden obtener los dos tercios mayoritarios de la población con solidarizarse con el tercer tercio marginado”.

por parte de los representantes de la moral más tradicional. En este punto, pues, estamos plenamente de acuerdo con Héctor Subirats cuando dice:

“Muchos de los ataques contra la ética egoísta que él propone provienen de una mala lectura, pues el meollo de su argumentación no está en postular una ética egoísta frente a otras éticas de la generosidad o solidaridad, sino en afirmar que toda ética es, por definición, egoísta, lo sepan o no”²¹.

El individualismo como punto de partida

Savater se lamenta de que, en nuestros días, hayamos entrado en un proceso de desvarolización del individualismo²² y que se tache a éste de postura insolidaria enfrentada a todo interés social. Lo defiende en los siguientes términos:

“Cuando hoy se lanzan diatribas contra el ascenso teórico del individualismo y se le tacha de egoísta, se olvida que el verdadero egoísmo depredador es el de las naciones -sean ya estatalmente existentes o proyectadas- que se comportan entre sí de un modo menos escrupuloso que el habitual entre los individuos más desalmados”²³.

Según nuestro autor, existe una vieja tradición que nos enseña que el punto de vista moral no puede ser el del individuo y su conveniencia. La ética del amor propio surge, precisamente, contra esta vieja tradición, como un alegato a favor de resituar al individuo en el ámbito de la moral. Su punto de partida será, pues, la defensa del individualismo²⁴, o mejor dicho, la desculpabilización²⁵ del individualismo. El

²¹ VVAA, *Fernando Savater* (ed. coordinada por Héctor Subirats), Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, pág. 21.

²² Como afirma Juan David García Bacca hablando del humanismo español, la raíz honda y propia del *humanismo* la constituye la *individualidad*.

²³ Savater, Fernando, “Solos y solidarios” en *El País* (11/01/1988).

²⁴ Uno de los elementos principales del ideario de la Ilustración es el alto valor que ésta otorga al individuo y a su dignidad. También el anarquismo —al que se adhirió Savater en su juventud— puso su énfasis en la autonomía del individuo.

individuo nunca aparece al margen de la sociedad ni tampoco contra ésta sino que es un producto suyo. Así 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”²⁶.

Savater considera un disparate la contraposición entre amor propio y solidaridad o entre individualismo y solidaridad. El individualismo moderno posee, sin ninguna duda, un carácter profundamente social y no deja de pensar que una de las supersticiones de hoy día es la que clama contra la insolidaridad de la sociedad actual:

“La sociedad actual se sabe insolidaria porque es más solidaria que nunca, porque tiene clara la universalidad aún no conseguida de los derechos reclamados, que antes se desconocían como tales o se consideraban patrimonio de unos pocos. Pero esa exigencia se eleva desde la separación individual, no desde la nostalgia organicista”²⁷.

Acerca del carácter social del individualismo moderno sostiene que se ha visto amenazado, en primer lugar, por un *olvido interesado* que ha dado lugar, a su vez, al error de pensar que la libertad consiste en la negación de los otros. Ante esto Savater afirma con rotundidad que el individualismo se encuentra indisolublemente ligado a los derechos humanos, dado que no es un proyecto de asociabilidad sino, por el contrario, “un logro de la sociabilidad”: “*es la sociedad misma —asegura Savater— la que en su progresivo refinamiento ha ido funcionando como un mecanismo individualizador*”²⁸. Y

²⁵ Como nos recuerda nuestro autor, la tarea desculpabilizadora de la voluntad ha sido la gran empresa llevada a cabo por los pensadores modernos opuestos a la tradición cristiana, como es el caso de Nietzsche y los psicoanalistas.

²⁶ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 333.

²⁷ Savater, Fernando, “Solos y solidarios” en *El País* (11/01/1988)

²⁸ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág 95

del mismo modo se puede afirmar que “los grandes principios individualizadores —personalizadores— son siempre comunitarios: no nos aíslan, sino que nos acercan”²⁹.

Por otro lado, el carácter social del individualismo también se ha visto amenazado, según Savater, por un *temor* que, en su opinión, se podría vincular a lo que Otto Rank llamó el trauma del nacimiento, es decir, la angustia de verse separado de la totalidad protectora. Esta angustia es la causa del temor a la libertad individual y a la responsabilidad que ésta conlleva, lo que, a su vez, ha promovido el totalitarismo del pasado siglo XX.

En cualquier caso, la modernidad ha hecho posible el individualismo pero, a su vez, lo ha condenado tachándolo de asocial, egoísta, etc. Esta culpabilización del individualismo no nos ha conducido a nada bueno pues de ella nacen “mitos como los de la Nación o el Pueblo”³⁰, es decir,

“para desculpabilizar la contrapuesta pluralidad de voluntades (...) se ensalza una superindividualidad unitaria a la que le está permitido querer su provecho propio sin pecado: al identificarse con ella, el individuo descarga el peso diferenciado de su propia personalidad, pero a la vez conserva la gratificación narcisista de su querer. La identidad colectiva diluye la carga de responsabilidad pero conserva intacta la caricia autoafirmativa de la soberbia”³¹.

Savater, siguiendo a Cioran, asegura que hay que desconfiar de los grupos que se empeñan en funcionar <<como un solo hombre>> como ocurre con los conceptos de Nación o Pueblo. Para apoyar esta idea distingue entre *participar* y *pertenecer*. La participación se funda en la elección individual “es condicional, convencional, transitoria, sometida a periódica revisión”³². El que participa da más importancia a lo

²⁹ *Ibidem*, pág. 168..

³⁰ *Ibidem*, pág. 171.

³¹ *Ibidem*, pág. 172.

³² *Ibidem*, pág. 175.

que quiere conseguir que al grupo al que pertenece. La pertenencia, por el contrario, “es absoluta, incondicional, irrevocable”³³ y quien pertenece a un grupo, como subraya Savater, juzgará como positivo únicamente lo que ha sido obtenido por los suyos.

Por todo ello la vía más eficaz para emanciparnos de la esclavitud de la pertenencia a un grupo es la defensa de los *derechos humanos* —de los que hablaremos más adelante— pues defenderlos es “hablar de los derechos que se tienen por pertenencia a la condición humana”³⁴, de ahí que no debemos mezclar con estos derechos el derecho a la autodeterminación de los pueblos:

“Es el individuo quien tiene derecho a que se respete su lengua materna, su identidad cultural, sus creencias y su libertad de asociación: pero ello en tanto individuo y no por pertenecer a ningún colectivo con afanes más o menos justificados de sustancialización estatal”³⁵.

En resumen, la gran tarea colectiva que hay que acometer desde el punto de vista individualista es, a la vez, la más social de todas pues no es otra que “instaurar y defender los derechos humanos, es decir, consolidar el proceso individuante de la sociedad moderna”³⁶.

Moral del egoísmo versus moral del renunciamiento

Savater nos recuerda la distinción kantiana entre éticas heterónomas— que son las que parten de un código determinado, tienen su fundamento fuera del sujeto moral y por consiguiente, pertenecen a la minoría de edad de la humanidad— y éticas

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem*, pág. 176.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem*, pág. 177.

autónomas. Estas últimas son las que tienen su fundamento en el sujeto moral y pertenecen así a la mayoría de edad ilustrada de la humanidad. La ética del amor propio, —o ética de la perfección personal, según la denomina— pertenece a este último grupo. Pero sólo las primeras, las heterónomas, han merecido el nombre de moral, por ser las que renuncian a la voluntad propia en beneficio de la colectiva, mientras que las otras, las autónomas, han sido tachadas egoístas, inmorales o nihilistas.

Además de la distinción kantiana, Savater constata que existen otras dos formas contrapuestas de concebir la moral que han coexistido en todas las épocas: una basada en la interiorización de la norma moral y otra en el proyecto de excelencia personal. De aquí se deriva la existencia de dos tipos de moral³⁷ o, si se quiere, la existencia de dos actitudes éticas contrapuestas. A una la llama moral del *renunciamiento*³⁸ que es la moral de los que renuncian al instintivo amor propio para actuar de acuerdo con el amor al prójimo o a la humanidad. Esta moral se propone “suprimir las apetencias e ilusiones que provocan la acción humana”³⁹ y los que la sostienen piensan que “la entraña misma del deseo es dolor, todo esfuerzo vanidad, y la única perfección que merece tal nombre es la del sujeto limpio de las zozobras de la pasión”⁴⁰. En este sentido la moral del renunciamiento se propone como ideal la renuncia a la acción y la huida del dolor.

A la otra forma de moral la llama *moral de egoísmo*⁴¹. Este planteamiento ético tiene como objetivo principal alcanzar “la mayor perfección y excelencia posible del

³⁷ Savater señala que ambas concepciones de la moral han coexistido opuestamente en todas las épocas: “Cada conciencia, en cada momento histórico, ha tenido que decidirse entre egoísmo o renunciamiento, autoafirmación o autonegación” (Savater, Fernando, *Schopenhauer o la abolición del egoísmo*, o.c.)

³⁸ Según nuestro autor el único caso en occidente de auténtica moral de renunciamiento carente de sustrato religioso es el de Schopenhauer.

³⁹ Savater, Fernando, *Schopenhauer o la abolición del egoísmo*, o.c, pág. 13.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Hay que hacer notar que la moral del egoísmo no debemos confundirla con “el egoísmo vulgarmente acaparador” pues como explica Savater, existen morales del egoísmo como la de Spinoza, que han hecho hincapié en la generosidad y en el amor o la de Aristóteles, que han insistido en la amistad, o como el

sujeto”⁴² y es la moral que sostienen quienes piensan que la moralidad. En sus propias palabras “consiste en *estilizar* y radicalizar hasta su plenitud el amor propio”⁴³. No hace falta decir que esta actitud ética es la que asume decididamente Fernando Savater.

Mientras que para la moral del renunciamento la entraña del deseo es dolor, para la moral del egoísmo el dolor surge “como resistencia del mundo frente al esfuerzo del deseo de excelencia”⁴⁴. Y si la moral del renunciamento se proponía renunciar a la acción, la moral del egoísmo “busca obtener de la acción el máximo de provecho para nuestro ideal de plenitud y excelencia”⁴⁵ de modo que lo que busca la moral del egoísmo no es otra cosa que la felicidad.

Aunque ambas morales están centradas en lo que el hombre quiere, mientras que la moral del egoísmo hace hincapié “en la promesa infinita del querer”⁴⁶ la moral del renunciamento solo ve en nuestro querer carencia y frustración y piensa que ésta proviene “de la misma naturaleza traicionera e insondable del querer”⁴⁷. De modo que según la moral del renunciamento

“si no obtenemos lo que queremos no es porque queramos algo demasiado excelso, sino sencillamente porque no queremos nada concreto y real, porque “querer” significa perpetua y absurdamente “seguir queriendo siempre otra vez””⁴⁸.

utilitarismo que ha hecho hincapié, a su vez, en el provecho público y social. Todas las críticas a este planteamiento ético parten de esta ridícula confusión.

⁴² Savater, Fernando, *Schopenhauer o la abolición del egoísmo*, o.c, pág. 13.

⁴³ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 91.

⁴⁴ Savater, Fernando, *Schopenhauer o a la abolición del egoísmo*, o.c, pág. 13.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 14.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 15.

⁴⁸ *Ibidem*.

En resumen, para la ética del egoísmo contamos con el refrendo del orbe entero y el sentido de la acción no es otro que el de confirmar nuestro querer. Por el contrario, para las éticas renunciativas, el universo quiere desmentirnos y hacernos sufrir.

Antecedentes históricos del amor propio

Como ya hemos dicho en otro momento, para Savater la auténtica pregunta ética es *qué quiero verdaderamente para mí* y de esta pregunta se deriva lo que *debo hacer con los otros*. Este nexo entre lo que quiero y lo que debo hacer con los otros, se ha oscurecido en la época moderna, pero eso no quiere decir que en la historia no encontremos propugnadores históricos del amor propio. Savater hace un recorrido por algunos de estos autores con la intención de apuntalar su tesis de que toda moral es egoísta.

En primer lugar cita a Aristóteles, que tanto en su *Ética a Nicómaco* como en la *Eudemia* distingue entre un amor propio positivo y otro negativo, así como entre la naturalidad esencial del buen amor propio y la antinaturalidad del malo. En segundo lugar, señala que tanto cínicos como epicúreos y estoicos entendieron por moral la búsqueda de lo más conveniente para uno mismo. En Unamuno también encuentra nuestro autor un texto donde se dice que no amamos a los otros porque no nos amamos suficientemente a nosotros mismos.

Del mismo modo Savater constata que en Hobbes y Spinoza el amor propio es la raíz de los valores de la razón práctica. Otro de los autores al que Savater considera precursor del amor propio es Bernard Mandeville por su obra *La fábula de las abejas*, en la que demuestra que existe una ley en la Naturaleza que hace que todas las pasiones de las criaturas estén encaminadas al cuidado tanto de si mismas como de su especie.

Por otra parte, también los ilustrados franceses, como apunta Savater, vieron el amor propio bien comprendido como el fundamento de toda moral no supersticiosa. De entre estos destaca a Helvetius, de quien heredan su doctrina los utilitaristas ingleses y para quien “el amor propio es un impulso previo a las normas morales y necesario para sustentarlas, aunque mal encauzado puede dar lugar a comportamientos perniciosos”⁴⁹.

En el idealismo subjetivo de Fichte y su interés por anteponer el yo a las cosas ve nuestro autor otro apoyo para su doctrina del amor propio. En Ludwig Feuerbach, por su parte, Savater descubre que existe una armonización entre “mi instinto de felicidad en cuanto individuo y el de los demás”⁵⁰, de ahí que en este autor “la buena voluntad hacia sí mismo y la buena voluntad hacia los demás no pueden ser más que por errónea perversión considerados incompatibles”⁵¹. Max Stirner será otro de los jalones en que se apoya para la defensa del amor propio pues en su *Anticrítica* señala de forma muy acertada la naturaleza del egoísmo:

“El egoísmo no es lo contrario al amor, ni lo contrario del pensamiento, no es enemigo de un dulce amor, ni es enemigo de la abnegación y el sacrificio, ni el enemigo de la cordialidad más íntima, tampoco es el enemigo de la crítica, ni el enemigo del socialismo, en resumen, no es enemigo de ningún interés real”⁵².

Por último, se refiere a Nietzsche por su crítica a la moral altruista y a Sartre en quien descubre que “la moral no es más que la fidelidad del sujeto individual al proyecto finito, sinceramente aceptado, de su propia libertad”⁵³.

Savater también nos da una relación de aquellos autores que se han opuesto al interés egoísta, con la intención de demostrar la inconsistencia de sus argumentos y

⁴⁹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 57.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 62.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Stirner, Max, *Anticrítica*, texto citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c, pág. 66.

⁵³ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 68.

encontrar así más apoyo para su tesis. En este sentido afirma que la oposición al egoísmo como fundamento de los valores morales se apoya en tres líneas de razonamiento:

1. En primer lugar, en tomar el <<egoísmo>> o <<amor propio>> como insolidaridad.
2. En segundo lugar en pensar que en el hombre existe un sentimiento innato antiegoísta.
3. En tercer lugar en pensar que la moral proviene de una ley de la razón práctica.

Entre estos negadores Savater cita en primer lugar a Shaftesbury, quien sostiene que en el ser humano existe un altruismo innato que no proviene de nuestra tendencia al bienestar propio. Savater trata de demostrar la falsedad de su argumentación señalando que en Shaftesbury los sentimientos altruistas, aunque no sean propiamente el fruto del egoísmo, no se oponen a los impulsos egoístas, así escribe:

“En último término reincide inevitablemente en quien busca los verdaderos bienes —es decir, lo mejor para sí mismo, lo más duraderamente satisfactorio—acaba redescubriendo los valores morales, que son básicamente idénticos en todas las culturas y circunstancias históricas”⁵⁴.

En cuanto a Adam Smith, que habló de un principio de humanitarismo distinto del egoísmo, Savater utiliza el siguiente comentario de Eduardo Nicol para demostrar la inconsistencia de sus planteamientos:

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 70.

“El principio cristiano “amar al prójimo como a sí mismo” se transforma en Adam Smith (...) en un “no amarse a sí mismo más que al prójimo” que no carece de una punta de humor y de escepticismo”⁵⁵.

Contra Kant, el más paradigmático de los opositores al egoísmo como fundamento de la ética, Savater argumentará que el filósofo de Königsberg no descarta una cierta gratificación en el sujeto al practicar la virtud. Para nuestro autor esta autosatisfacción no deja de ser una variante del *amor propio*, así afirma: “El llamado <<deber>> no es lo que contraría al amor propio, sino que lo ilustra”⁵⁶.

En opinión de Savater, Schopenhauer es un caso especial entre los negadores del amor propio porque sus planteamientos no cuadran en ninguno de los tres apartados que antes hemos señalado, pues el filósofo alemán habría llevado hasta sus últimas consecuencias la crisis del amor propio, al afirmar que la moral tiene que ser la negación del egoísmo. Pero, a pesar de todo, defiende que Schopenhauer contribuyó en gran medida a la clarificación de la ética. Por un lado, al hacernos ver que si una moral renuncia al egoísmo, es decir, al buen vivir, se convierte en aniquilación de la vida, por lo que deja de pertenecer a la ética. Por el otro, porque introdujo el pesimismo que significa “el certificado de cordura de cualquier proyecto ético ilustradamente materialista”⁵⁷.

Por último, Savater se refiere a dos autores contemporáneos, Apel y Lévinas. Apel distingue entre <<comportamiento estratégico>> y <<acción consensual-comunicativa>>. El primero persigue el éxito del propósito acometido, por lo que es un comportamiento autoafirmativo y funciona al margen de la moralidad. El segundo

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 72.

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 77.

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 250

renuncia a lo autoafirmativo y busca la comprensión entre los participantes. Savater argumenta así sobre los planteamientos de Apel:

“La acción consensual-comunicativa es la reflexión de la autoafirmación estratégica sobre sí misma por medio del perfeccionamiento racional del instrumento que más éxitos ha conseguido para nuestra especie: la sociedad”⁵⁸.

Sobre Lévinas señala que es, de los autores contemporáneos, el más opuesto al amor propio. El autor judío utiliza el argumento del poder de la muerte para demostrar lo insensato del cuidado del yo por su existencia: “nada es más cómico que el cuidado que se toma por sí mismo un ser abocado a la destrucción”⁵⁹. Savater, para quien resulta más digno el esfuerzo del hombre por inmortalizarse, responde a Lévinas con la siguiente frase de Spinoza “el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es sabiduría de la vida”⁶⁰.

La conclusión del filósofo vasco es clara: toda moral que prescindiera del amor propio no practica sino una interesada hipocresía y “si los valores no brotan del amor propio sino que lo condenan jamás nadie podría tener la moral a su favor *salvo contra los otros*”⁶¹.

El querer como fundamento del amor propio

Como señala, con mucho acierto, Julio Cabrera, “en una tentativa que sólo puede ser elogiada, Savater intenta llevar a la reflexión ética desde el plano autoritario del

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 81.

⁵⁹ *Humanisme de L'autre homme* (Texto de Lévinas citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c., pág. 82).

⁶⁰ Spinoza, *Ética*, 4ª parte, prop. LXVII, texto citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c., pág. 83.

⁶¹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c., pág. 83.

deber-ser al plano que él llama querer-ser”⁶². Efectivamente, para nuestro autor lo valioso, es decir, el *deber ser*, se encuentra enraizado en la voluntad humana de tal forma que “entre el *ser* y el *deber* (ser) se establece la mediación primordial del *querer* (ser)”⁶³. Así “lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, sino que quiere de acuerdo con lo que es”⁶⁴. En otras palabras, para Savater el hombre quiere a partir de lo que es, incluso su misma dignidad⁶⁵ estriba en su querer. De este modo, la pregunta por el fundamento de los valores quedaría, en el fondo, reducida a estas dos: “¿En qué consiste el querer (ser) del hombre? Y ¿Cuál es el contenido de la voluntad humana?”⁶⁶.

Hay que hacer notar, por otra parte, que el papel que nuestro autor concede a la libertad es vital, pues ésta constituye el presupuesto básico del fundamento de los valores, por lo que no es, en modo alguno, una disponibilidad vacía “sino la posibilidad activa de la voluntad” pues sin libertad la voluntad no sería posible:

“Llamamos libertad a la intervención de la voluntad en la identidad, o también : *la libertad es el primordial deber (ser) de nuestro querer (ser)*. A partir de este deber (ser) surgen los demás deberes, o sea los valores de la razón práctica”⁶⁷.

En consonancia con lo anterior, los valores⁶⁸, para Savater, no pueden tener un fundamento trascendente sino que, por el contrario, será gracias al contenido de la voluntad —y a la libertad, que en definitiva es su posibilidad práctica— como podremos

⁶² Subirats, Héctor, *Fernando Savater*, o.c, pág 29.

⁶³ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 26.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Savater sostiene apoyándose en el *Oratio pro hominis dignitate* de Picodella Mirandola— que el hombre consiste en una identidad inacabada que está en permanente proceso de reinvención:

“Lo que llamamos dignidad humana no es precisamente nada de lo que el hombre ya tiene, sino lo que aún *le falta*; y lo que *le falta* es sin duda lo único que realmente *le queda*, a saber: lo que *le queda-por hacer*” (*Ética como amor propio*, o.c, pág 26).

⁶⁶ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 26.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 27.

⁶⁸ Para Savater un valor es lo que más nos interesa.

llegar a obtener “el significado originario de cualesquiera valores, así como un inicio de criterio para afirmar la prioridad de algunos y lo desechable de otros”⁶⁹. Como ya había apuntado en obras anteriores, Savater señala que la formulación básica del contenido de la voluntad nos la ofreció Spinoza cuando dijo que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. Para nuestro autor, este perseverar, en el caso del hombre, “consiste en perseverar en su *ser hombre*”⁷⁰ lo cual consiste, a su vez, en “perseverar en la insistente reforma y reinención de su ser”⁷¹.

En resumen, Savater insiste en que los valores surgen a partir del afán del hombre de perseverar en el ser, aunque hay que apuntar que esta perseverancia tiene una característica especial pues “se propone una duración indefinida”, de ahí que sin proyecto de inmortalidad⁷² no podrían darse ni la ética, ni el derecho ni la política.

La conclusión final de todo esto es clara: no existe otro fundamento para la razón práctica que el querer⁷³ y aquello que lo contraría es que se hace bajo la obnubilación, la inadvertencia o la coacción.

Antes de seguir adelante conviene precisar que este querer no se queda en algo meramente individual sino que tiene que estar *reconocido* por los otros, es decir, debe quedar “instituido en el marco social”. De ahí la necesidad de la institución del reconocimiento⁷⁴ como condición indispensable para la perduración de lo humano.

También es importante señalar que los valores a los que nuestro autor se refiere se encuadran siempre en el marco de la “*autoafirmación de lo humano*” —en realidad la ética del “amor propio” no persigue otra cosa que la afirmación de lo humano— de ahí

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem,*

⁷¹ *Ibidem,* pág. 28.

⁷² La inmortalidad a la que se refiere nuestro autor no debe entenderse de modo religioso.

⁷³ Como apunta Savater este querer es válido para todas para todos los tiempos y culturas.

⁷⁴ Si recordamos, Savater ya nos había hablado de la necesidad del *reconocimiento del otro* en *Invitación a la ética*.

que Savater los denomine valores de humanismo o de humanidad pues provienen directamente del hombre —como ya hemos dicho más arriba— y no de una fuente trascendente.

En este sentido Savater distingue tres tipos de valores: los de la política, los del derecho y los de la ética. Los primeros son los que expresan el querer “tomando como unidad de acción un grupo humano enfrentado a otros grupos de intereses parcialmente diferentes (aunque nunca del todo)”⁷⁵. Los segundos son los que expresan el querer “tomando como unidad de acción ese mismo grupo (...) en cuanto sometido a la amenaza de enfrentamientos internos”⁷⁶. Los últimos, los de la *ética*, son los que “expresan el mismo querer afrontado desde el individuo humano como unidad de acción, con intereses parcialmente opuestos y parcialmente coincidentes a los otros individuos, al grupo social del que forman parte y al resto de los grupos humanos”⁷⁷. Estos valores tienen que ver, a su vez, con un compromiso libre. Así el compromiso de la política se debe al “afán de predominio y seguridad”; el compromiso del derecho “al afán de pacto y justicia” y el compromiso de la ética “al anhelo de *excelencia* y perfección”.

Existe, por tanto, una prioridad de los valores éticos sobre los jurídicos o políticos que estriba, por un lado, en que los valores éticos no necesitan el apoyo de ninguna coacción exterior y por el otro —y esto constituye su auténtica prioridad— en que

“sólo la individualidad, en cuanto emancipada de las exigencias grupales facciosas y los límites de la coacción instituida, puede confrontarse a la universalidad de lo humano. Precisamente

⁷⁵ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c., pág. 32.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

porque sus valores tienen la raíz más individualista, la ética es capaz de una universalidad en acto que ni el derecho ni la política alcanzan por su parte”⁷⁸.

Esta prioridad de los valores éticos solo se da, por supuesto, cuando se trata de una ética evolucionada y no de un conjunto de pautas de conducta y restricciones sociales. Aquí Savater introduce una nueva definición de ética, en la que hace hincapié en la voluntad del sujeto —que viene a complementar o a superar a las que nos ha dado anteriormente— y que queda como sigue

“La ética de la que hablo (...) es una propuesta de vida de acuerdo con valores universalizables, interiorizada, individual y que en su plano no admite otro motivo ni sanción que el dictamen racional de la voluntad del sujeto”⁷⁹.

Los universales éticos

Savater afirma que, aunque es un hecho la gran diversidad de normas morales, existe una serie de valores sobre los cuales todos los hombres podemos ponernos de acuerdo. Estos valores son aquellos que “implican la intensificación de la vida, la intensificación del reconocimiento de lo humano por lo humano, que implican la capacidad de reciprocidad, de ponerse en lugar del otro”⁸⁰ y, como sostiene el propio Savater, se pueden encontrar en todas las éticas del mundo. En este sentido existen una serie de principios que son de aceptación universal como por ejemplo, el de <<Favorece a tus semejantes como quisieras ser favorecido; no les dañes como no quisieras ser

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ *Ibidem*, pág. 33.

⁸⁰ Arroyo, Francesc, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona, Crítica, 1993, pág. 244.

dañado>> o <<Perfeccionate a ti mismo cuanto te sea posible>>. De ahí que sea posible señalar una serie de universales éticos que son “los rasgos intrínsecos de la moralidad”⁸¹ y que no varían en función de la diversidad cultural. Según nuestro autor estos universales éticos son aproximadamente siete:

1. El *Reconocimiento*, es decir, la aceptación de la humanidad del otro.
2. La *Reciprocidad* o correlación entre deberes y derechos.
3. La *Compasión* por los demás.
4. La *Conservación*. Como explica Savater, este valor ético está orientado “a defender los lazos individuales y/o colectivos con la perpetuación autoafirmativa de lo vital, manteniendo la tradición, reinventándola o proyectándola hacia el futuro”⁸².
5. La *Potenciación*, es decir, el valor que acrecienta la realización de proyectos individuales o de grupo.
6. La *Coherencia*, es decir, como afirma nuestro autor “los valores éticos forman un conjunto cuyas partes se equilibran y apoyan mutuamente”⁸³.
7. Y por último la *Excelencia*, que es la búsqueda de la perfección entendida como superación de los límites propios.

⁸¹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c., pág. 87.

⁸² *Ibidem*, pág. 88.

⁸³ *Ibidem*.

Amor propio versus altruismo hipócrita

Como asegura Savater:

“Hay quien parece suponer que si prosperase una ética del amor propio (espero demostrar que nunca ha habido otra) los individuos perderían toda razón para cumplir aquellos gestos abnegados y sacrificiales que los curas, las solteronas y los alcabaleros siempre han considerado joyas del más alto precio moral”⁸⁴.

Efectivamente, la ética del amor propio se opone de forma radical al altruismo que postula la ética tradicional. En contra de la opinión generalizada, sostiene que renunciar al interés propio en nombre de un interés más general nos conduce a ser menos capaces de amar a los demás y nos incapacita para someternos a las normas sociales, pues éstas son presentadas como contrarias al interés del individuo. De ahí que el verdadero fundamento de la ética no pueda ser otro que el “amor propio”⁸⁵ y que toda moral que no tenga en cuenta esta cuestión lo que hace es practicar la hipocresía. Así, frente a las morales renunciativas, defensoras del altruismo —e hipócritas al fin y al cabo— Savater, guiado siempre por el dictamen spinozista, insiste en que la ética no puede perseguir otra cosa que “la realización más inatacable de lo que su sujeto ya es”⁸⁶, de modo que no puede existir otro motivo ético

“que la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene; toda ética es rigurosamente autoafirmativa; los vicios y desvíos morales tienen la misma raíz que las virtudes; nada hay en la ética laica, inmanente (es decir, racional), que nos imponga de cualquier modo renunciar a lo que somos —para llevar a cabo algún plan u objetivo superior, ajeno,

⁸⁴ *Ibidem*, pág. 17.

⁸⁵ Savater entiende por “amor propio” “la perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas”⁸⁵. (Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág 34).

⁸⁶ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 36.

trascendental— sino que todas las morales no pretenden sino el mejor cumplimiento de lo que somos”⁸⁷.

Así pues, la idea de una ética altruista⁸⁸ —es decir, de una ética que imponga al sujeto actuar por un motivo distinto de lo mejor para sí mismo— constituye, querámoslo o no, una auténtica farsa:

“Los impulsos que movieron al renunciamiento de Francisco de Asís o Florencia Nightingale no son básicamente distintos de los que motivaron a César Borgia, Calígula o Rockefeller, aunque la representación racional de tales impulsos siguiera caminos tan diversos”⁸⁹.

Si acaso existiría un altruismo *light*, que en el fondo “también se basa en la autoafirmación del sujeto”⁹⁰. Nuestro autor concluye al respecto que “toda moralidad reflexiva tiene un *humus egoísta*”⁹¹.

Pero Savater da un paso más allá en su defensa de una ética egoísta al afirmar rotundamente que el egoísmo —a pesar de su mala fama y de su sambenito de *asociabilidad*— es un factor que no solo promueve la sociabilidad sino que “carece de sentido fuera de la sociedad”⁹² pues es precisamente la sociedad la que ha creado la institución del yo: “¿Acaso al yo no le reporta nada la solidaridad social, sin la cual su propia existencia sería inimaginable?”⁹³. Insistiendo así en la dimensión social del

⁸⁷ *Ibidem*, pág. 35.

⁸⁸ Como apunta, con mucho acierto, Enrique Ujaldón, la obra de Savater “se mueve entonces en un difícil equilibrio entre las pasiones egoístas y los impulsos altruistas. Es lo que Kant denominó “insociable sociabilidad” y en hermosa metáfora popularizada por Isaiah Berlin: “el fuste torcido de la humanidad”. Un equilibrio inestable y en permanente recomposición, pues no renuncia a la búsqueda del interés propio, al amor propio, como claves tanto de la comprensión de la acción humana y de la vida buena”(VVAA, *La libertad de filosofar*, Barcelona, Ariel, 2007, pág. 262).

⁸⁹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c., pág. 38.

⁹⁰ *Ibidem*, pág. 36.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

“amor propio” asegura que fomentar el egoísmo en la sociedad es un índice claro de su desarrollo:

“El yo que sabe lo que le conviene —es decir, de dónde proviene y cómo durar más y mejor— no sólo no es asocial, sino que interioriza y refuerza las razones de la sociabilidad”⁹⁴.

Sin embargo, Savater —para “curarse en salud”— hace una salvedad y distingue entre egoísmo y egocentrismo, pues este último término designa “el repliegue excluyente sobre sí mismo en lugar de la apertura interesada e interesante hacia el intercambio”⁹⁵, mientras que el egoísmo siempre se apoya en lo social y lo acepta. De ahí que Savater se atreva a afirmar, para escándalo de los moralistas, que tanto la solidaridad como el altruismo parten, en el fondo, del egoísmo más primario, aunque luego lo trasciendan. Por último, Savater añade que el “amor propio” no sólo nos hace más sociables sino que, además, nos conduce hasta la misma culminación del arte de vivir ético, imponiéndonos el afán de excelencia⁹⁶. Un afán que, por otra parte, sería inimaginable de no darse dos condiciones indispensables, por un lado el deseo humano de inmortalidad— entendido como ya hemos dicho, desde una óptica no religiosa — y por otro la aprobación de los demás porque como señala nuestro autor

“El amor propio no es afán de simple supervivencia, sino también de una determinada imagen ideal del propio yo en cuya consolidación el reconocimiento y apoyo de los demás es imprescindible. Y un proyecto inmortalizador cuya fragilidad resiste, por medio de uno u otro subterfugio, a la evidencia abrumadora y constante de la muerte. Sin todo esto, ni la supervivencia es posible, porque al hombre no le está permitido sobrevivir más que como humano”⁹⁷.

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 37.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Es necesario hacer notar que este afán de excelencia y de perfección éticas al que nos conduce el “amor propio” no tiene validez, en opinión de nuestro autor, si no se refiere a una dimensión estética, pues para Savater existe una complementariedad entre ética y estética.

⁹⁷ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 85.

La virtud como “alegría en marcha”

La virtud, desde la óptica de la ética tradicional, no deja de ser una carga, pero desde el punto de vista de la ética del “amor propio” consiste en la afirmación de la inmortalidad. Adquiere así la virtud unas características especiales que le hacen perder su “aura mística” para ganar en autenticidad. Veamos estas características de la virtud según la ética del amor propio:

Nuestro autor parte de la firme convicción de que es más verosímil pensar que el motivo que nos lleva a realizar una acción virtuosa está emparentado con el cuidado de nosotros mismos que con el respeto a “una ley que nos interesa desinteresadamente”⁹⁸ de ahí que desde la ética del amor propio, podamos decir que las causas que nos motivan a realizar las acciones virtuosas son siempre enemigas de su mérito moral:

“el gesto más estimable puede haber sido originado por móviles contrarios a los aparentes, por una disposición no *más* interesada, sino *peor* interesada, es decir, por un apego así mismo menos potentemente razonado”⁹⁹.

De aquí se deduce que Savater no puede aceptar de ningún modo el criterio kantiano¹⁰⁰ de virtud entendida como principio abstracto o como categoría moral sino que, siguiendo a Aristóteles, afirma que la virtud es lo que hacen las personas virtuosas. En este sentido las personas no son virtuosas por obra de “ningún móvil específico y enigmático llamado <<virtud>>”¹⁰¹ y tampoco su virtud está fabricada

⁹⁸ *Ibidem*, pág. 112.

⁹⁹ *Ibidem*, pág. 115.

¹⁰⁰ Como apunta Savater “Kant aceptaba con sobrehumano desinterés que pudiera no haber habido un solo gesto moral en el mundo de acuerdo con su definición del imperativo categórico, pero lo cierto es que la simple asunción de tal posibilidad es la prueba definitiva contra su doctrina de la razón práctica” (*Ética como amor propio*, pág 113).

¹⁰¹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, pág. 114.

“al margen de las urgencias de su cuerpo natural, de su condición histórica y cultural, de sus ambiciones, necesidades y apetitos, *sino precisamente con todos estos elementos*¹⁰² .

Desde esta perspectiva la virtud sólo se puede aprender a partir de ejemplos individuales¹⁰³, es decir, debe estar respaldada siempre por la práctica: “más vale un vicioso en activo que un virtuoso en el púlpito”¹⁰⁴. De ahí que la virtud consista más en un proceso *narrativo*¹⁰⁵ que normativo y que sea, en definitiva,

“un *complejo* o nódulo de actitudes que perfilan el sesgo adecuado de una forma de vivir, la armonía entre la existencia propia y la asistencia al prójimo, el desentrañamiento correcto del apego a uno mismo en que consiste la inmortalidad de los mortales”¹⁰⁶.

Por eso se puede afirmar que la virtud consiste en un ejercicio que busca su propio perfeccionamiento y no la adecuación a la norma. En este sentido es siempre algo personal —no olvidemos que es la manifestación del amor propio— y tiene mucho que ver con la confianza que depositamos en nosotros mismos.

La virtud, desde la ética del amor propio, no es un deber que hay que cumplir en detrimento de nuestras apetencias, tal como afirma la moral tradicional. Además, para Savater, decir que los sentimientos morales son desagradables es una excusa para comprometerse menos. Por el contrario, concebir la virtud como “alegría en marcha”¹⁰⁷, como hace la ética del amor propio, significa, en el fondo, guiarnos por la “preocupación de no desfigurarnos a nosotros mismos, de conservar nuestra propia y humana figura”¹⁰⁸. De ahí que el hombre que se guía por la ética del amor propio

¹⁰² *Ibidem*, pág. 114.

¹⁰³ Recordemos la figura del héroe como ejemplo de virtud.

¹⁰⁴ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 124.

¹⁰⁵ Esto ya lo sostuvo Savater en *La infancia recuperada*.

¹⁰⁶ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág 116.

¹⁰⁷ Tal como hizo Spinoza.

¹⁰⁸ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 122.

evitará la injusticia por atentar siempre “contra mi figura de persona humana”¹⁰⁹. De este modo, afirma cuanto más me quiera a mí mismo “más dispuesto estaré a preferir padecer la injusticia que cometerla”¹¹⁰. Ahora bien, en algunos casos es cierto que sentimos la tentación de traicionar nuestro auténtico deseo, es decir, de ir en contra de lo que nos dicta nuestro amor propio. Pero esto ocurre siempre “por desconfianza ante lo que yo puedo libremente concederme a mí mismo”¹¹¹ y porque me abrumo ante la brevedad de mi tiempo. De ahí que el virtuoso para Savater sea el que supera la barrera del tiempo, es decir el que “actúa desde el punto de vista de la inmortalidad”¹¹² queriendo tratar de perpetuar

“un sentido de la excelencia en el que la afirmación indudable de la vida no puede separarse en absoluto de la *forma* en que esa vida quiere ser vivida y de las *formaciones* instituidas que esa autoafirmación pretende darse”¹¹³.

De esta manera el virtuoso se parecería mucho al superhombre de Nietzsche:

“Y ¿no será precisamente este virtuoso, más allá de retóricas profascistas, el verdadero *ultrahombre* del que contradictoria e inspiradamente habló Nietzsche? ¿No será el ultrahombre quien se atreve a quererse a sí mismo como si fuera inmortal y la gran política no podría resultar la institución pública del verdadero amor propio?”¹¹⁴.

La virtud, por otra parte, tiene lugar en lo que Savater llama *espacio potencial* que es un lugar en el que entramos “*como parte* de nuestra comprensión del mundo”¹¹⁵. Como explica nuestro autor, esta incorporación es gradual y deliberada y proviene de

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, pág. 122.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, pág. 123.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 126.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, pág. 127.

nuestras experiencias vitales, gracias a las cuales vamos configurando un estilo propio. Lo importante de este espacio potencial es que *une* y *separa* al individuo de su asentamiento humano en el mundo, es decir, promueve la *autonomía* y la *filía*, sin las cuales, como apunta Savater, el gesto moral quedaría coagulado. Este espacio potencial se encuentra ubicado “en la zona de escisión entre el yo y el no-yo”¹¹⁶ y en él actúa la virtud afirmando que hay algo en el mundo que nos corresponde. En ese espacio temporal “el mundo insinúa su apertura acogedora hacia el sujeto y éste se lanza a por él”¹¹⁷. En este sentido la virtud no es otra cosa que “la posibilidad de lo más excelente”, es decir, la virtud es lo posible en cuanto compatible con lo que nos corresponde ser.

Savater sostiene que la virtud tiene una unidad irremediable y que, por tanto, sus aspectos no pueden darse por separado. Y a esto le añade que existen dos bloques de virtudes, las de *existencia* y las de *asistencia*. Las primeras son las que “configuran la entidad moral del sujeto en cuanto subsiste diferenciadamente en su propia historia”¹¹⁸. El elemento central de las virtudes de *existencia* es el *coraje* que, como dice el filósofo vasco, es como el cemento de toda virtud. Por otra parte, las virtudes de *asistencia* son las que tienen que ver con la apertura y colaboración con los demás y su “disco duro” lo constituye la *generosidad*.

Para terminar, señala que, en un mundo en el que no hay referencias axiológicas unánimes ni definitivas, la virtud más audaz no es otra que el *sentido común*, entendido como lo hizo Voltaire, es decir, como humanidad y sensibilidad, así escribe

¹¹⁶ *Ibidem*, pág. 128.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, pág. 130.

“En cuanto realmente común y posibilitador de la comunidad, se orienta en cada caso a precisar el interés de los hombres, es decir lo que *inter-esse*, lo que está entre ellos para enfrentarlos pero también para unirlos”¹¹⁹.

De ahí que Savater, a la ética como amor propio, la denomine también el *heroísmo del sentido común*.

La vinculación entre placer y virtud

El placer es la recompensa del egoísmo y si éste no tiene dignidad ética “no hay vida moral ni merece haberla”¹²⁰. Para escándalo de puritanos¹²¹ y moralistas Savater hace un alegato a favor del placer, lo que lo sitúa en la órbita de los filósofos hedonistas¹²², en la línea de la filósofa Esperanza Guisán o del francés Michel Onfray. En este sentido considera que no puede haber “buena vida” ni sociedad buena si sus componentes, es decir, los individuos, no pueden gozar, de ahí que nuestro autor considere imprescindible el que la sociedad ponga todo su empeño en fomentar el placer. En resumen, se puede decir que apuesta, claramente, por un vitalismo hedonista,

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 131.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 85.

¹²¹ Para Savater el puritanismo es la actitud más opuesta que puede darse a la ética y define a los puritanos como calumniadores profesionales del placer, así escribe:

“¿Sabes quién es el puritano? El que asegura que la señal de que algo es bueno consiste en que no nos gusta hacerlo. El que sostiene que siempre tiene más mérito sufrir que gozar (cuando en realidad puede ser más meritorio gozar bien que sufrir mal). Y lo peor de todo: el puritano cree que cuando uno vive *bien* tiene que pasarlo mal y que cuando uno lo pasa *mal* es porque está viviendo bien. Por supuesto, los puritanos se consideran la gente más <<moral>> del mundo y además guardianes de la moralidad de sus vecinos. No quiero ser exagerado, aunque suelo serlo, pero yo te diría que es más <<decente>> y más <<moral>> el sinvergüenza corriente que el puritano oficial”.

¹²² Hay que hacer notar que en esta postura hedonista de nuestro autor no podemos evitar apreciar ciertas huellas de la “Movidá madrileña” que nació, entre otras cosas, como reacción a los grises años de represión que vivimos los españoles durante la dictadura.

de claro corte nietzscheano¹²³, sin que ello signifique, de ningún modo, que esté promoviendo el desenfreno¹²⁴ o la falta de responsabilidad.

Antes de seguir adelante, convendría detenerse en lo que entiende por hedonismo, o mejor, en lo que *no* entiende, pues muchas veces se confunde este término con el materialismo o consumismo de nuestros días. En el siguiente artículo vemos claramente reflejada lo que él realmente defiende y cómo lo entiende:

“No es cierto que la doctrina publicitaria del momento recomiende el goce: lo que se exalta es la insatisfacción por lo que se tiene, con vistas a las alegrías de nueva generación que ya se ofrecen. No se acicatea la avidez por disfrutar, sino el disfrutar con la avidez (que es lo menos epicúreo del mundo). La gente satisfecha nunca es lo suficientemente rentable: primer axioma de la publicidad (sea comercial, política o religiosa), aunque, desde luego, no del hedonismo. Los que estamos a gusto somos más remisos en dar gusto a quienes nos reclaman... En lo tocante a los jóvenes, todo el mundo -con peores o mejores intenciones- rivaliza en rodearles de desasosiego: por lo que tienen, por lo que no tienen, por lo que tienen sin merecer, por lo que merecen sin tener, por lo que les apetece y lo que no les apetece. Los maestros conformistas les predicán la comezón productiva; los maestros transgresores, el afán glorioso de dispendio instantáneo y fatal. En estos dos masters en los que pueden graduarse, lo único que varía es la duración (le la

¹²³En el siguiente fragmento de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche se refiere a los que huyen de la embriaguez:

“Hay hombres que, por falta de experiencia o por embotamiento de espíritu, se apartan de esos fenómenos como de <<enfermedades populares>>, burlándose de ellos o lamentándolos, apoyados en el sentimiento de su propia salud: los pobres no sospechan, desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostenta precisamente esa <<salud>> suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisiacos”. (Nietzsche, F, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza ed., 2001, pág. 45).

¹²⁴A pesar de la seriedad de la postura hedonista Savater no puede evitar caer en algunos excesos, a los que le lleva su condición de <<bon vivant>> como así lo demuestra en algunos de sus textos. Por ejemplo en el titulado “Elogio a la embriaguez” que publica en 1985 en la revista *La Luna de Madrid*, principal órgano de difusión de la “Movida madrileña” y en el que escribe:

“Lo divertido de la libertad, no nos engañemos, es el libertinaje; lo mejor del erotismo es, por supuesto, la pornografía. Y en el terreno de la bebida, el ideal no es tomarse un par de copas para animarse un poco, sino emborracharse como un cosaco en Nochevieja. Me parecen repulsivamente hipócritas los usos *medicinales* del alcohol: <<Tómese una copita para entonarse...>>!Para eso, tanto daría propinarse una buena friega de ginebra o vodka!(...)

Considerar la embriaguez como algo pecaminosamente malo en sí mismo es cosa propia de comunidades frías y civilizaciones sin gracia”¹²⁴.

O en otros como “Elogio de la taberna” o “Gastronomía”, en los que manifiesta su afición por el buen vino y la buena comida. Y como anécdota podríamos apuntar que Savater ha sido miembro fundador de “El club de fumadores por la tolerancia”, un club que reivindica el placer de fumar frente aquellos que lo persiguen.

disparatada rutina; y que en uno de ellos, la muerte (completo despojamiento, redomada privación) sirve como espuela a través del miedo, y en el otro, como garantía de intensidad y definitivo alivio. En ambos casos, martirio prestigioso y pleno desdén por la capacidad humilde (apasionadamente humilde) de gozar. Ni en la compulsión acumulativa ni en la diversión convulsa hay mucho más hedonismo que en usar cilicio (...).

¿Es la búsqueda del placer el dogma principal de la Iglesia dominante, la que predica con anuncios y cotizaciones de Bolsa? No por ello hay que apuntarse a la otra, que tan adecuadamente le sirve de complemento: la que exhorta a arrepentirse del goce egoísta, pidiendo entrega a los administradores compasivos y terapéuticos del dolor universal. Mi idea, para quien le sirva, es algo así como un hedonismo protestante, herético respecto a la jerarquía de placeres establecida y al precio en coacción social que pagamos por ellos. Un luteranismo epicúreo (¡con perdón!) que descrea tanto del actual sistema de indulgencias para el goce como de los anatemas que beatifican a contrario sus peores tendencias. Una vuelta reflexiva y escéptica a la genial chuscada de Churchill: "Mis gustos son muy sencillos: me conformo con lo mejor". Acompañada, desde luego, por un diligente libre examen para enterarse de qué es lo mejor antes de que lo digan por la tele"¹²⁵.

En resumen, como hemos visto, el hedonismo nada tiene que ver con la vacía sociedad de consumo en la que estamos inmersos y sí tiene que ver y mucho, con la "buena vida". En la misma línea Esperanza Guisán ha señalado que

"Los hedonistas no propugnamos, simplemente, una sociedad fofa y sin bríos del <<bienestar>, o el estado benefactor que fomente la indigencia, la pasividad. Los hedonistas — ¿por qué no?—, también somos heroicos, y nietzscheanos, cuando llega el caso. Pues ¿no es tarea de superhombres lanzarse a construir un mundo que excite, que satisfaga tantas y tantas pretensiones adormiladas, dominadas, destruidas y disimuladas?"¹²⁶.

Por su parte Savater reconoce que el placer tiene muy mala prensa y que reivindicarlo —como reivindicar la felicidad¹²⁷, según hemos visto anteriormente—

¹²⁵ Savater, Fernando, "Hedonismo protestante" en *El País* (16/07/1992)

¹²⁶ Guisán, Esperanza, *Manifiesto Hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1992, pág. 29.

¹²⁷ Según el filósofo vasco, el placer se distingue de la felicidad por su carácter trágico, es decir, por estar ligado al instante, al aquí y al ahora.

tiene, inclusive, connotaciones indecentes, lo cual encierra, a su parecer, una gran dosis de cinismo¹²⁸

“En mis libros he procurado desculpabilizar el placer y vincularlo, como creo que es debido, a la raíz misma de una ética inmanente y racionalista. La vieja guardia de la moral represiva me reprocha la indecencia de este propósito; otros expertos, más modernos y sutiles, se burlan compasivamente de lo superfluo de tal campaña”¹²⁹.

Pero, sin duda, es en el terreno de la moral donde el placer posee unas connotaciones más escandalosas y frívolas y al igual que ocurre con el egoísmo, su reivindicación está considerada como poco digna. Se puede decir que la historia de la moralidad ha sido, pues, profundamente antihedonista:

“Admitimos la búsqueda sin excusas del placer cuando nos dedicamos a la buena mesa o a la diversión del fin de semana, pero tenemos más remilgos si se nos pide reconocer su primacía a la hora de trabar nuestros amores o establecer otras relaciones personales y evitamos con cuidado mencionar su égida al publicar nuestras preocupaciones políticas o nuestros ideales morales”¹³⁰.

Por eso se propone darle al placer una dignidad ética. Para ello tendrá que luchar contra puritanos y moralistas, enfrentándose, en una línea similar a la del filósofo francés Michael Onfray, a toda una tradición occidental heredera de Platón, que desprecia al cuerpo y demoniza los placeres sensuales y que, a partir del cristianismo, considera que la virtud consiste en martirizarse y sufrir en aras a una felicidad en un reino que no es de este mundo. Para defender su postura nuestro autor recurre tanto a las clásicas propuestas de los epicúreos como a la obra de Montaigne

¹²⁸ Para Savater el cinismo “no es más que una sinceridad ingenua que trata de enmascarar su mala conciencia bajo una capa de provocación” (*Ética como amor propio*, pág 133).

¹²⁹ Savater, Fernando, “Hedonismo protestante” en *El País* (16/07/1992).

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 133.

*Que filosofar es morir*¹³¹ en la que encuentra argumentos suficientes para contrariar a los puritanos que oponen placer y virtud. Lo dice de esta manera:

“El fondo mismo de la virtud—lo que el virtuoso *pretende*— es obtener un placer y no un placer cualquiera, sino el más voluptuoso de todos. El virtuoso renuncia al placer menos que nadie; no sólo no se desentiende de él, sino que es el más entendido y exigente en materia de placeres: ser bueno es la voluptuosidad más exquisita y deliberada. No se sostiene que cualquier placer sea virtuoso, sino que la virtud es el más voluptuoso de los placeres: *si no fuera así, no habría por qué sentir ningún interés por ella*. De tal modo que Montaigne propone que cambiemos el nombre de la virtud y en lugar de derivarlo de vigor o fuerza (*vir*) lo hagamos provenir del placer (*hedoné*). ¡Gracias, querido Montaigne, por ayudarnos a machacarles los oídos con lo que más les perturba!”¹³².

Savater empieza por repasar las definiciones de placer que se han dado hasta ahora y llega a la conclusión de que todas ellas son descriptivas y circulares, en una palabra, imprecisas. Se propone, pues, en primer lugar, dar una definición más ajustada de lo que es el placer, que esté acorde con los intereses de la razón práctica, es decir, que tenga en cuenta el tipo de vinculación que se establece entre el yo, entendido como sujeto volitivo y valorador, y el cuerpo, como objeto primordial del sujeto.

Si tenemos en cuenta que el propósito de la voluntad humana es “afirmar y reafirmar el asentamiento de los hombres en la vida/mundo”¹³³ y que este asentamiento se experimenta de forma individual por medio del placer y del dolor esta será, según nuestro autor, la definición del placer: “*el placer es la experiencia del asentamiento a*

¹³¹ “Digan lo que digan, en la misma virtud la última meta de nuestra intención es el placer. Me gusta machacarles los oídos con estas palabras que tanto les contrarían. Y si significa algún supremo placer y excesivo contento, se debe más a la asistencia de la virtud que a ninguna otra. Esta voluptuosidad, por ser más altiva, nerviosa, robusta, viril, no es sino más seriamente voluptuosa. Y le debemos dar el nombre de placer, más favorable, más dulce y más natural, no el de vigor o fuerza, según el cual la hemos denominado” (Montaigne, *Que filosofar es aprender a morir*, texto citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c, pág. 134.)

¹³² Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág 135.

¹³³ *Ibidem*, pág. 136.

nuestro asentamiento en la vida /mundo”¹³⁴. Y añade que como el placer es una experiencia en la que se “involucra el yo y el cuerpo”, que es a la vez “afectivo y reflexivo”, concluye: “gozar es decir sí con cuerpo y alma”¹³⁵.

Si el propósito de la voluntad humana, como acabamos de ver, es afirmar el asentamiento de los hombres en el mundo, y teniendo en cuenta que la voluntad es uno de los fundamentos de la ética, la búsqueda del placer será, como asegura Savater, el único objetivo de la razón práctica. En este sentido, la ética consistirá en “orientar racionalmente la libertad hacia el máximo de placer compatible con la limitación histórica y ontológica del ser humano concreto”¹³⁶ y orientar implica *discernir* y *depurar* pues, como nos advierte, siguiendo a Spinoza, no todos los placeres nos convienen¹³⁷:

“Hay placeres incompatibles con nosotros los humanos, que no nos *corresponden*, que afirman un asentamiento, sí, pero no el nuestro”¹³⁸.

La conclusión es clara: contra los que afirman la incompatibilidad de la ética con el placer Savater demostrará justamente lo contrario, así escribe

“La finalidad de la razón práctica no es repudiar el placer <<malo>>, o dar de lado el placer en general y recomendar algo <<mejor>> (por ejemplo, un deber que nada tenga que ver con lo patológicamente deleitable), sino potenciar el máximo de placer, lo que un día se llamó <<la vida buena>> y hoy quiere ser denostado por los censores como <<la buena vida>>”¹³⁹.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 137.

¹³⁷ Savater, como el filósofo francés Michael Onfray, considera que “la vida buena” aquella que aprecia los placeres corporales moderados, es perfectamente compatible con la virtud.

¹³⁸ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 137.

¹³⁹ *Ibidem*.

Es más, añade que la ética no aspira a algo distinto del placer sino a la distinción “*del y en el placer*”. Este y no otro es el verdadero escándalo del placer y consiste no en reivindicarlo frente a la virtud, sino en afirmar “que la virtud es virtuosa por lo que tiene de placentero”¹⁴⁰. Una vez más Savater recurre al dictamen de su maestro Spinoza y afirma

“La fórmula más escandalosa es el lema spinozista, una vez bruñido de la escoria teológica que lo hace edificante para quien prefiere malentenderlo: el placer más completo que requiere y al que aspira nuestra naturaleza no es la recompensa de la virtud (ni mucho menos lo contrario a esta) sino la virtud misma”¹⁴¹.

Savater, después de analizar el fundamento de la recusación del hedonismo, llega a la conclusión de que existen siete argumentos contra el rango ético del placer:

1. *El placer es común a todos los seres vivos, animales, hombres, buenos o malos:*

En contra de este argumento Savater señala, siguiendo a Spinoza, que en los hombres “el placer es la conciencia psicofísica de realización del *conatus*”¹⁴² y que, por consiguiente, toda ética tiene que partir de ahí, aunque hace una salvedad: no se trata de reivindicar cualquier placer sino el que es consecuente con lo que somos,

“Quiero ser bueno porque quiero ser íntegramente lo que soy y para ello debo ser un yo que se ama consecuentemente a sí mismo, un yo reconciliado con sus placeres y por tanto capaz de jerarquizar reflexivamente los que le corresponden”¹⁴³.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 138.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, pág. 140.

¹⁴³ *Ibidem*.

2. *El placer es impuro y está mezclado con el dolor:*

Para Savater este argumento parte de un error fundamental y es el pensar que el placer es lo opuesto al dolor porque lo que, en su opinión, se opone al placer es el desagrado y no el dolor. Este último es precisamente el motor y el estímulo que nos impulsa a actuar, mientras que el placer constituye la recompensa de nuestras acciones. En conclusión, “el dolor nos pone en marcha y el placer nos permite marchar con alegría”¹⁴⁴. De ahí que se pueda afirmar que el placer es lo que *vale la pena* y que es un valor que brota de las penalidades de nuestra contingencia.

Así pues, nuestro autor reconoce la complicidad entre placer y dolor pero en un sentido muy distinto al que le dan los moralistas, pues considera que gracias al padecer se educa la capacidad de placer: “para saber cuánto vale la pena disfrutar y cómo hacerlo mejor hay que ser *sufrido* e inteligente”¹⁴⁵. También añade que el dolor se encuentra en el placer y no al revés y siguiendo a Bataille afirma que “sólo el gozo puede familiarizarnos *positivamente* con la muerte”¹⁴⁶.

3. *El placer no es algo positivo y consiste en la supresión o alivio del dolor.*

Dice Savater que este es el argumento más recurrente y para rebatirlo distingue entre satisfacción, o acto de colmar la urgencia de una necesidad y placer propiamente dicho que siempre va más allá de aquel. En resumen, para nuestro autor el placer es la maduración de la satisfacción y en él siempre hay una ganancia y por tanto es algo

¹⁴⁴ *Ibidem*, pág. 141.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 142.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

positivo y no negativo: “El placer es lo que experimentamos como ganado una vez satisfecha la pulsión apetitiva más directa (las ganas de tal o cual cosa)”¹⁴⁷.

A un Savater, agudo, no le pasa desapercibido que en esta crítica al placer lo que se esconde es una acusación de pasividad o inactividad, que es uno de los más graves delitos que existen según los moralistas. Nuestro autor apoya su argumento en el siguiente texto de Thomas S. Szasz:

“Mientras que el dolor es una orden de actuar, el placer (...) no reclama ningún acto. En su deseo y su experiencia esencial, el yo desea que *ningún cambio* intervenga en la situación existente”¹⁴⁸.

Y es en esta pasividad relativa, (pues como aclara, no se trata de abandono sino de “gozo extático de la propia suerte”) del placer donde nuestro autor, apoyándose de nuevo en Nietzsche, encuentra precisamente su superioridad. Lo afirma así: “Asumir la quietud y *saborearla* es la última lección de la razón práctica”¹⁴⁹.

En definitiva, lo que se propone nuestro autor, no es otra cosa que devolverle al placer la dignidad perdida:

“La actividad del hombre, su esfuerzo ingenioso, su heroísmo, su solidaridad, su arte, no llevan a nada que trascienda de esa experiencia afirmativa del asentamiento en la vida/mundo que denominamos *placer*. Todo lo que prácticamente tiene sentido para los hombres lo tiene en cuanto conduce, posibilita o promete algún placer humano. No hay destino más alto: no hay altar superior al que el placer humano deba ser inmolado. El resto es superstición. El hombre no ha sido hecho para nada sino para sí mismo; y en cuanto trasciende la biología y alcanza sentido simbólico, ha sido hecho por sí mismo. Sentir y afirmar la experiencia de vivir son su meta permanente, única”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pág. 145.

¹⁴⁸ Szasz, Thomas, *Pain and Pleasure*, citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c, pág 145.

¹⁴⁹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág .146.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

4. *El placer es subjetivo y caprichoso y por tanto no puede ser instituido.*

Savater admite que los placeres son subjetivos pero dice que esto no implica que sean “espejismos ilusorios” o que carezcan de fundamento generalizable pues

“Como el resto de nuestras disposiciones activas y pasivas, brotan de la amalgama indisociable formada por el resultado de la evolución biológica de nuestro organismo y del precipitado de la evolución cultural, autopoietica, de nuestra psique. Su diversidad es ni más ni menos irreductible que la de las formas simbólicas de asentamiento humano en la vida/mundo: proviene de necesidades comunes y de variadas respuestas inventivas”¹⁵¹.

Y añade que los placeres van siempre en consonancia con la sociedad de donde surgen, de forma que una sociedad agresiva “segregará placeres a su imagen y semejanza”¹⁵² y del mismo modo una sociedad frustrada contribuirá a la desvirtuación de los placeres. Con esto nuestro autor constata que el problema no reside en el placer sino en un tipo de comunidad inadecuada, de ahí que el objetivo de la razón práctica no sea ir contra el placer sino seguir luchando por el perfeccionamiento sociopolítico.

En resumen, Savater sostiene que luchar por una sociedad justa no es sino “defender racionalmente nuestro placer”. Este placer, añade, no debe esperar para ejercerse a que las condiciones sociopolíticas sean favorables, porque la buena vida siempre debe preceder a la buena sociedad, o mejor, gracias a la buena vida será posible la buena sociedad.

Por último, Savater añade que la santidad es el mejor testimonio que existe a favor del hedonismo pues nada hay comparable al placer que se experimenta luchando contra el dolor humano.

¹⁵¹ *Ibidem*, pág. 149.

¹⁵² *Ibidem*.

5. *El placer no es fruto de la libertad sino que está determinado por la naturaleza.*

Savater delata la hipocresía moral de los que condenan el placer por su relación con la carne pues, en su opinión, lo realmente indecente es “la suposición de que la *vida buena* no ha de incluir (...) gratificaciones placenteras en toda la extensión corporal y carnal de la palabra”¹⁵³. En este sentido la libertad humana en modo alguno se opone a nuestra corporalidad. Por otro lado, en lo que Savater llama la *vida buena* se da un equilibrio entre los placeres espirituales y los corporales. A este equilibrio lo denomina *cordura* y a la posibilidad de que ésta sea instituida, *civilización*.

Llevando hasta el límite su reivindicación del placer Savater enfatiza que *ser mejor es sentirse mejor* y toda virtud nace de la *fidelidad al placer*: ”No hay virtud que no parta y sea impulsada por algún afán de goce, ni tampoco que no se vea recompensada por algún indudable deleite”¹⁵⁴.

6. *El placer es transitorio, engañoso y falso.*

Para Savater la relativa brevedad de los placeres no los hace falsos. Admite, sin embargo, que la fidelidad al placer, lo mismo que la fidelidad a la vida, es en sí misma trágica, pues ambas tienen un carácter finito. Y, al tiempo, asegura que centrar la razón práctica en el placer no es en modo alguno una actitud nihilista siempre —matiza— que lo pretendido “sea el asentamiento afirmativo en la vida/mundo y no la asqueada

¹⁵³ *Ibidem*, pág. 154.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pág. 155.

confirmación aparentemente hedonista de no ser ni valer nada, por despecho ante la transmundanidad carcomida”¹⁵⁵.

7. *El placer enfrenta a los hombres y aumenta su egoísmo*

Savater admite que hay placeres de la inconsciencia en los que cortamos amarras con nuestra responsabilidad social pues, a fin de cuentas, “somos partícipes de la sociedad, no engranajes esclavizados por ella”¹⁵⁶. El disfrutar de estos placeres no es algo negativo pues constituye un derecho de la ciudadanía madura y como nos recuerda nuestro autor, incluso los estoicos¹⁵⁷ vieron en ello un aspecto irrenunciable de la dignidad humana. Sin embargo esto no significa que el placer nos aisle de los demás sino que como elemento personalizador y civilizador que es nos vincula a los demás en lugar de separarnos de ellos, pues como escribe nuestro autor:

“Para casi todos nuestros disfrutes necesitamos de un modo u otro la complicidad de alguien, de unos cuantos o de muchos”¹⁵⁸.

Es más, existe un placer básico e indispensable que es el *reconocimiento de nuestra humanidad*, un placer que no sólo me viene de los demás sino que me vincula a ellos “pues exige que lo otorguemos para poder recibirlo”¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pág. 158.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pág. 160.

¹⁵⁷ “No dudemos, de vez en cuando, en emborracharnos, no para ahogarnos en el vino sino para encontrar en él un poco de reposo: la embriaguez barre nuestras preocupaciones, nos agita profundamente y cura nuestra morosidad como cura ciertas enfermedades. No llamaron al inventor del vino Liberador porque suelte la lengua, sino porque libera nuestra alma de las preocupaciones que la avasallan, la sostiene, la vivifica y le devuelve el valor para todas sus empresas” (Seneca, *De tranquillitate animi*, texto citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c, pág 160).

¹⁵⁸ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 161.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

La conclusión de nuestro autor es clara: el objetivo superior de una sociedad buena no puede ser otro que facilitar los goces a las personas que la componen.

La reivindicación de la alegría

Como hemos visto, Savater, en la anterior etapa, había defendido la felicidad como la finalidad de la ética. Ahora piensa que la palabra “felicidad” es demasiado ambiciosa y enfática y prefiere sustituirla por <<alegría>> y lo justifica así:

“Claro, feliz sólo puede serlo el que es invulnerablemente dichoso (...).Mientras que alguien puede estar alegre aun sabiendo que puede dejar de serlo dentro de poco. La alegría no es un estado, es un sentimiento, es una forma de afrontar las cosas(...).Felicidad sería: he alcanzado una felicidad y que nadie me la toque. Por eso creo más en la alegría”¹⁶⁰.

La primera misión de la ética es resguardar la alegría, en el sentido de intentar que la alegría nos vincule a la vida y a la humanidad pues, a veces, hacemos cosas que no son propias de la humanidad y buscamos la alegría en donde no está, “o donde se puede volver contra nosotros, o donde se convierte en una especie de tortura a menor o largo plazo”¹⁶¹. En este sentido la ética nos ayuda a saber lo que nos viene mejor y así llegar a la conclusión “de que ayudar a los demás, por ejemplo, forma parte de la alegría de un ser humano sociablemente sano”¹⁶².

Si no fuéramos mortales valdría lo mismo estar alegres o tristes, es decir, si fuéramos inmortales daría igual cómo vivir. Nos volvemos humanos cuando asumimos la certeza de la muerte y la primera reacción que tenemos es la desesperación. De la desesperación se deriva, en primer lugar, el miedo pues “nada más justificado que el

¹⁶⁰ Arias, Juan, *Fernando Savater: El arte de vivir*, Barcelona, Planeta, 1995, pág 104.

¹⁶¹ Savater Fernando, *Ética y ciudadanía*, o.c, pág. 131.

¹⁶² *Ibidem*.

temor, incluso el pánico, cuando se sabe de cierto que se está amenazado por el mal inexorable de la aniquilación”¹⁶³, en segundo lugar la codicia pues “todo es poco para quien teme de un momento a otro convertirse en nada”¹⁶⁴ y por último el odio:

“El odio contra lo que nos desmiente, contra lo que aumenta nuestra inseguridad, contra lo que nos cuestiona, contra lo que se nos resiste, contra aquello tan distinto que no abemos cómo asimilarlo. El odio contra quienes no se nos parecen lo suficiente y cuya hostilidad nociva tememos, pero también contra los que se nos parecen demasiado y se apegan a sí mismos para conservar su propio yo en lugar de preferir el nuestro y ponerse diligentemente a su servicio”¹⁶⁵.

Savater asegura que la desesperación a la que nos lleva el conocimiento mortal “fracasa en el empeño de hacernos sentir verdaderamente vivos”¹⁶⁶. Frente a la desesperación contraponen la experiencia de la vida, la única que nos puede rescatar para siempre de la muerte. De modo que si frente a la muerte sentimos desesperación, frente a la vida sentimos *alegría*¹⁶⁷ que se define como

“La constatación jubilosa de que lo más grave que podía ocurrirnos (...) ya nos ha pasado al nacer; por lo tanto el resto de los incidentes que nos suceden o que nos aguardan no pueden ser para tanto”¹⁶⁸.

Esta alegría es una alegría trágica porque se congratula de vivir¹⁶⁹ a pesar de los problemas que acarrea la existencia.

Pero, ¿en qué consiste la alegría según Savater? Considera que la alegría tiene tres efectos tonificantes: el primero consistiría en *afirmar* la vida frente a sus

¹⁶³ Savater, Fernando, *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara, 1988, pág. 30.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pág. 31.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pág. 32.

¹⁶⁷ Como dice Savater siguiendo a Stevenson “la alegría no es la conformidad alborozada con lo que ocurre en la vida, sino con el hecho de vivir”.

¹⁶⁸ Savater, Fernando, *Despierta y lee*, o.c, pág. 34.

¹⁶⁹ Y en la misma línea que Ortega nuestro autor afirma que la razón es vital y por tanto alegre.

limitaciones y a las supersticiones que la quieren calumniar; el segundo, significa *aceptar* la vida frente a la muerte, dolor, frustración e injusticia que son inseparables de ella; y el tercero en *aligerar*¹⁷⁰ la existencia, “fomentando la libertad frente a lo fatal y también el sentido (...) frente al absurdo mortífero”¹⁷¹. En este sentido dice Savater que de esa función de aligerar la vida brotan los artificios creadores de libertad y sentido como el arte, la poesía, el espectáculo, o incluso la ética, la política o la santidad. De todas las iniciativas vitales promovidas por la alegría, la ética es la más opuesta de todas a la desesperación y Savater no duda en defenderlo:

“la actitud ética es adoptar la estrategia de la inmortalidad¹⁷² (...) y vivir como quienes pueden imponer una impronta libre y un sentido compartido (...) a su destino de fatalidad y absurdo”¹⁷³.

Por todo ello podemos afirmar que la alegría es otro de los elementos clave del humanismo de Savater. No en vano la palabra “alegría”¹⁷⁴ es la más importante de todas las reseñadas en su *Diccionario Filosófico*, además de ser la primera de todas ellas. Efectivamente, frente al humanismo de raíz cristiana basado en la piedad y la compasión, el humanismo de Savater es profundamente jubiloso y vitalista y en él se hace patente la herencia de Spinoza¹⁷⁵, de Nietzsche y también de Ortega. Este vitalismo savateriano es perfectamente compatible con el pesimismo ilustrado del que ya hemos hablado anteriormente.

¹⁷⁰ Como señala Savater, Ortega ya explicó que la palabra alegría viene de *aligerar*.

¹⁷¹ Savater, Fernando, *Despierta y lee*, o.c, pág. 36.

¹⁷² De aquí viene, como apunta nuestro autor, la afirmación spinoziana de que “el sabio en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es sabiduría de vida”.

¹⁷³ Savater, Fernando, *Despierta y lee*, o.c, pág. 37.

¹⁷⁴ Savater señala que el dicho castizo “tomarse las cosas con filosofía” no quiere decir tomárselas con resignación sino con alegría.

¹⁷⁵ Como explica Savater, uno de los principios básicos del pensamiento de Spinoza es que el hombre busca el contento consigo mismo y para lograrlo es preciso comprender que al hombre no le falta nada. Por otra parte señala que la gran aportación de Nietzsche es la afirmación incondicional de la beatitud inocente o alegría.

Frente al humanismo tradicional basado en el dolor¹⁷⁶ del otro, la propuesta savateriana es la de compartir la alegría¹⁷⁷. Savater es consciente que la insatisfacción ha sido el sentimiento más generalizado que los humanos han tenido a lo largo de la historia y de que, además, existen buenas razones para ello. Sin embargo la alegría siempre ha permanecido intacta y “los hombres no nos ocupamos de otra cosa que de exhibirla, reafirmarla, prolongarla y, llegado el caso, recuperarla”¹⁷⁸. En este sentido la alegría no se la puede forzar, es algo que *sobreviene*, no tiene *por qué* ni *para qué* “se contenta modestamente consigo misma y no es instrumento para conseguir cosa alguna”¹⁷⁹. Su condición es pues deficiente e invulnerable, carece de fundamento racional y tiene todas las razones en su contra.

Nuestro autor señala que, en general, los filósofos nos han presentado la realidad como aquello a lo que le *falta algo*, de ahí el escándalo filosófico que produce la alegría¹⁸⁰ pues ésta, además de contentarse con la realidad tal como es, no echa nada en falta. Así se acusa a la alegría de *impiedad* en dos sentidos: en primer lugar

“Porque no rinde veneración a ninguno de los remedios religiosos o laicos que se ofrecen para reparar lo que le <<falta>> a la realidad (...). Ni a la trascendencia, ni a la eternidad, ni a las

¹⁷⁶ Como afirma Savater “se da por supuesto que el dolor nos entrega en manos de los otros, frente a la autosuficiencia del placer, que nos autonomiza y nos permite no necesitar nada de nadie (...). Se pone a la compasión como el momento clave de apertura al otro” (Savater, Fernando, *Humanismo impenitente*, o.c., pág. 31).

¹⁷⁷ Savater en este aspecto está en total consonancia con Hannah Arendt quien recuperando a su vez a Spinoza y a Nietzsche escribe

“Parece evidente que compartir la alegría es absolutamente superior desde este punto de vista a compartir el sufrimiento. Pues es la alegría la que es locuaz y no el sufrimiento, y el verdadero diálogo humano difiere de la simple discusión en que está enteramente penetrado del placer que procuran el otro y lo que dice; la alegría, por decirlo así, marca el tono. Lo que hace esta alegría imposible es la envidia, que en el mundo del sentimiento de humanidad es el peor de los vicios” (*Vidas políticas: De la humanidad en tiempos sombríos*, texto citado por Savater en *Humanismo impenitente*, pág. 31).

¹⁷⁸ *Ibidem*, pág. 42.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Recordemos que el placer también produce escándalo.

verdades inmutables, ni a la impasibilidad del sabio, ni a lo imperecedero, ni a la resurrección de los muertos, ni al juicio final que hará triunfar la justicia”¹⁸¹.

Y, en segundo lugar, porque

“También se tacha de impiedad a la alegría en el sentido de que demuestra falta de piedad o compasión por los sufrimientos de nuestros congéneres (...). Estos fiscales suponen que la alegría, para ser lícita, ha de venir justificada por la celebración de acontecimientos favorables concretos: si éstos faltan o si sobreabundan las desdichas, se convierte en una burla siniestra del dolor ajeno”¹⁸².

Sin embargo, lo característico de la alegría es que, a pesar de todos los pesares que rodean a los hombres, se manifiesta no precisamente para ignorarlos sino para vencerlos, porque su raíz “no tiene nada que ver con ellos: porque los *desconoce* aunque los conozca demasiado bien”¹⁸³. Es decir, que “los pesares provienen de aquello que en la vida sucede y la alegría de aquello que la vida es, del hecho de vivir”¹⁸⁴. De ahí que la alegría no sea un impedimento para enmendar los problemas de los demás y que los alegres puedan igualmente “ser llamados a filas para mejorar el mundo, como todos los demás”¹⁸⁵. Aquí radica la paradoja ética de la alegría, incomprendible para los moralistas, quienes entienden la alegría como la recompensa de la virtud, es decir, ponen la alegría al final del camino moral en vez de al principio. Para nuestro autor, por el contrario, la alegría¹⁸⁶ es la que crea la virtud “como uno de sus modos de perpetuación”¹⁸⁷.

¹⁸¹ *Ibidem*, pág. 45.

¹⁸² *Ibidem*, pág. 46.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ En esta idea Savater está siguiendo a sus dos grandes maestros pues para Spinoza la alegría es el mejor síntoma moral mientras que Nietzsche liga la alegría a la auténtica bondad.

¹⁸⁷ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, o.c, pág. 47.

Savater define la alegría como “un asentimiento más o menos intenso a nuestro asentamiento o implantación en eso que llamamos vida o mundo”¹⁸⁸ y añade que la alegría es algo completamente incondicional porque nunca tiene ni causas suficientes ni requisitos imprescindibles. A esta experiencia de asentimiento a la vida encontramos ligada en primer lugar la felicidad que es “el estado de afirmación vital”¹⁸⁹ en segundo lugar el placer, que es “la sensación de esa afirmación vital”¹⁹⁰ y en tercer lugar la alegría, que es “el sentimiento de la afirmación”¹⁹¹. Nuestro autor señala que se podría hacer una jerarquía entre estas tres variantes de asentimiento a la vida. La felicidad¹⁹² sería así la más ambiciosa pues “suponerse feliz es afirmar una intensidad positiva suprema, estable e invulnerable”¹⁹³. El placer sería la menos ambiciosa por su ligazón con el instante. Sin embargo, la alegría es cosa del presente y también se nutre del pasado y de lo futuro y en este sentido se adapta mejor a la visión trágica

“Los hombres pueden lograr vivir en unas u otras condiciones, cabe la preferencia jubilosa por unas formas frente a otras, pero la realidad en cuanto tal es siempre igualmente trágica (...) La alegría asume esta visión trágica y obra no contra ella sino a partir de ella, por eso me parece más realista que la felicidad y más profunda que el placer”¹⁹⁴.

Es, pues, muy importante hacer hincapié en la alegría. Esta sería su máxima. Sin embargo, como nos advierte, la época actual, es decir, “cualquier época actual imaginable”¹⁹⁵ no es propicia a la alegría, pues a lo largo de toda la historia *siempre*

¹⁸⁸ *Ibidem*, pág. 48.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pág. 49.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, pág. 50.

¹⁹² El momento de la felicidad es el pasado porque ya nadie nos la puede quitar y el futuro, porque todavía nada la amenaza, mientras que en el presente la felicidad está demasiado expuesta a lo eventual.

¹⁹³ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, o.c, pág. 50.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pág. 52.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

hemos estado peor que nunca, lo cual ha sido un grave obstáculo para el desarrollo de la alegría.

Por un humanismo impenitente

Consecuente con su ética del amor propio y con la recuperación del ideal ilustrado Savater reivindica el planteamiento humanista, que en nuestros tiempos parece haber entrado en seria crisis, de ahí que afirme que la defensa de los valores humanistas sea hoy día la tarea filosófica más urgente a llevar a cabo. A juicio de nuestro autor el humanismo es algo que va mucho más allá de la simple actitud moral benevolente o compasiva. Como señala en *Humanismo Impenitente* (1990) el humanismo estriba, en primer lugar, en considerar al hombre como el único inventor y garante de los valores que rigen las acciones y las instituciones humanas. De ahí que el punto de partida del humanismo sea una ética considerada como ilustración del amor propio.

Lo que caracteriza al humanismo, tal como Savater lo entiende, son los siguientes rasgos:

1. El humanismo privilegia a la razón como “la vía primordial e insustituible de conocimiento cierto en todos los campos”¹⁹⁶.
2. El humanismo favorece a la libertad, entendida como la capacidad de elegir.
3. El humanismo defiende el individualismo, la subjetividad y la responsabilidad.

¹⁹⁶ Savater, Fernando, *Humanismo impenitente*, o.c, pág 85.

4. Y por último el humanismo apuesta por la universalidad, es decir, reconoce lo común de la condición humana. Esta última es, sin duda, la propuesta más importante del humanismo savateriano.

Y añade como rasgos relevantes del humanismo, el predominio de la disposición activa sobre la contemplativa, la importancia concedida a la educación, el interés en los intereses humanos, el énfasis en los valores de la pluralidad y la aceptación de que la realidad última del hombre está compuesta de sus placeres y de sus dolores.

Años más tarde, en 1977, en el Discurso de agradecimiento al recibir el Premio Van Praag, por la Liga Humanista de Holanda, Savater agregaba a esta lista de rasgos del humanismo el laicismo, entendido “como defensa de los intereses civiles de la sociedad comunes a creyentes y no creyentes, no como negación o persecución de las creencias religiosas”¹⁹⁷.

El olvido del humanismo

Savater considera que una de las cuestiones más preocupantes de nuestro tiempo es el olvido del humanismo, lo que a la larga puede tener unas consecuencias mucho más graves que el famoso olvido del ser denunciado por Heidegger. Este giro antihumanista, como señala, se empieza a desarrollar a partir de la respuesta que dio Heidegger a la conferencia de Jean-Paul Sartre *El existencialismo es un humanismo* y que plasmó en su *Carta sobre el humanismo*. En esta carta el autor de *El ser y el tiempo* afirma que el humanismo es una metafísica, es decir, “la sustitución esencialista por el

¹⁹⁷ Savater, Fernando, *Despierta y lee*, o.c, pág. 71.

ente antropológico”¹⁹⁸. Para Savater esta afirmación es completamente falsa pues, en su opinión, la propuesta de Sartre es absolutamente contraria al reconocimiento de una esencia inmutable de lo humano

“El hombre no es una esencia que se ofrece como evidente sino un conjunto de posibilidades que van configurando un perfil ontológico por medio de opciones sucesivas”¹⁹⁹.

Contra Heidegger sostiene que lo propio del humanismo no es el aceptar una esencia humana sino el “propugnar la disposición autopoética del hombre, obligado a inventarse e instituirse a sí mismo a partir de la libertad”²⁰⁰. Esta idea, como apunta Savater, ya se encuentra en el Renacimiento y más concretamente en la *Oratio pro hominis dignitate* de Giovanni Pico de la Mirandola, donde el ser humano se define por haber sido dejado inconcluso por Dios. En este sentido afirma rotundamente que Heidegger es un antihumanista al sostener la existencia de una esencia humana hacia la que el hombre debe conducirse y al postular que la dignidad del hombre se basa en escuchar el dictado del ser.

Savater está así en plena sintonía con Sartre, para quien, desde la muerte de Dios, los valores no pueden surgir de otro lugar que de la subjetividad humana. En este sentido el hombre no puede ir más allá de la subjetividad pero puede ahondarla orientándose hacia lo intersubjetivo. Como escribe Savater

“En cuanto humano, dice Sartre, el hombre (...) se realiza no en el repliegue sobre sí mismo sino en la salida hacia una finalidad o una liberación que le proyecta hacia los otros”²⁰¹.

¹⁹⁸ Savater, Fernando, *El humanismo impenitente*, o.c, pág. 86.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pág. 87.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*, pág. 90.

De este modo, mientras que para Heidegger la autonomía humana aparta al hombre de su instalación en el aposento que le corresponde, Sartre “busca el aposentamiento del hombre en el reconocimiento de lo subjetivo por lo subjetivo. No en la apertura al ser, sino en la apertura al semejante”²⁰². Como apunta Savater, esta voluntad captada subjetivamente en Sartre no es otra cosa que la libertad humana.

Ahora bien, Savater señala que con posterioridad a este choque dialéctico entre Sartre y Heidegger, se ha producido otro hecho que ha contribuido al afianzamiento del antihumanismo y es la cuestión del desvanecimiento del sujeto. Esto ha tenido como consecuencia, no sólo “la imposibilidad de pensar la libertad en cuanto autonomía moral y política”²⁰³ sino que ha bloqueado “la relación intrínseca, imprescriptible, entre libertad y responsabilidad”²⁰⁴. Como subraya Savater, Sartre insistió mucho en la cuestión de que el hombre es el responsable de lo que es, es decir, responsable ante su subjetividad y ante la de todos.

Pero ha habido, además, otro concepto ético dañado por el antihumanismo y es el de *universalidad*. Esta noción se ha ido desvalorizando a fuerza del énfasis que se ha dado al “enraizamiento del pensamiento auténtico en una lengua —preferentemente, el alemán— y en la autenticidad del pueblo como respuesta epocal al destino histórico indicado oracularmente por el ser, junto a la mística de la radical diferencia”²⁰⁵. Savater recurre de nuevo a Sartre para explicar los rasgos del verdadero sentido de lo universal. En primer lugar, señala, lo universal no tiene que ver con una esencia inmutable. En segundo lugar, lo universal es lo comunicable y en tercer lugar lo universal es lo construido, no lo dado. En definitiva,

²⁰² *Ibidem*, pág. 91.

²⁰³ *Ibidem*, pág. 92.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*, pág. 93.

“la universalidad moral no es la uniformización moral (...) sino por el contrario la descentralización de los valores por medio de la generalización de la comprensión y la opción por la comunicabilidad de las legitimaciones, más allá de cualquier nativismo folklórico o de cualquier inamovible privilegio cultural”²⁰⁶.

El pesimismo como punto de partida

El humanismo savateriano parte de una postura pesimista pues “cualquier opción humanista por la felicidad ha de incorporar un componente pesimista”²⁰⁷. El pesimismo es una postura intelectual que nace con la Ilustración como consecuencia lógica de la muerte de Dios. Como sabemos, el optimismo, representado por Leibniz, sostiene que, si bien el mundo no es perfecto, sí es armonioso. La postura opuesta es la representada por Schopenhauer, para quien el mundo es dolor. En medio de estas dos cabría situar a Voltaire²⁰⁸ quien “no desespera de la condición humana, pero ni la beatifica ni se hace demasiadas ilusiones sobre ella”²⁰⁹.

Savater se adhiere a esta postura intermedia sostenida por Voltaire tras advertir que no le convencen ni los exprogresistas que viven “refugiados en la queja ineficaz contra <<el Poder>>”²¹⁰ ni tampoco los posmodernos que constatan “hegelianamente que el paraíso añorado (...) es precisamente la sociedad democrática en que vivimos”²¹¹. A esta postura nuestro autor la denomina *pesimismo ilustrado*²¹² y es la consecuencia lógica de la visión trágica de la realidad pues, como señala, el pesimismo

²⁰⁶ *Ibidem*, pág. 95.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Si recordamos, Voltaire escribió su *Cándido* inspirándose en el terremoto ocurrido en Lisboa en 1755 el cual le llevó a considerar, contra el optimismo leibniziano, que ningún individuo con sentido común puede pensar que vivimos en el mejor de los mundos posibles.

²⁰⁹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 219.

²¹⁰ Savater Fernando, *A decir verdad*, o.c, pág. 191.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Otros autores contemporáneos que antes que Savater han sostenido esta postura son, por ejemplo, Norberto Bobbio quien a su vez ha influido en autores como Umberto Eco.

no consiste en otra cosa que en “la aceptación trágica de lo que somos y lo que podemos”²¹³.

Conviene recordar la admiración que, desde siempre, ha sentido Savater por los pensadores pesimistas. Pensemos sino en su ya comentada devoción por Cioran o por Schopenhauer²¹⁴ de quien considera que una de sus mayores contribuciones a la cordura universal ha sido, precisamente, su pesimismo. Y todo ello porque considera que el pesimismo²¹⁵ ha sido una actitud intelectual calumniada que consiste en

“Advertir la doble fractura *inevitable* que caracteriza nuestra condición: la que opone el ideal a su realización práctica y la que distancia el cumplimiento de cualquier proyecto de la satisfacción que esperábamos obtener de él”²¹⁶.

Pero aclaremos más en qué consiste el pesimismo savateriano pues tiene, como veremos, unas características especiales. Diremos, en primer lugar, que el pesimismo, consiste, más que una concepción del mundo, en una perspectiva práctica, que se define por considerar que los ideales humanos, tales como la felicidad, la justicia, etc, nunca van a poder conseguirse de modo satisfactorio.

En segundo lugar, está claro que no existe una incompatibilidad entre el pesimismo y el afán de querer mejorar el mundo. Al contrario, el pesimismo, no es solo

²¹³ Savater Fernando, *A decir verdad*, o.c, pág. 194.

²¹⁴ A finales de los 80 se produjo en España un interés por el pensamiento pesimista. Según leemos en *El País* (27/08/1987) un año antes de la celebración del segundo centenario del nacimiento de Schopenhauer, se celebró un seminario titulado “Actualidad de Schopenhauer” en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander en el que participó Savater. Al año siguiente, (*El País*, 17/02/1988) y esta vez coincidiendo con el bicentenario de Schopenhauer, se celebró en Madrid el ciclo “¿Quién dijo pesimismo?” en el que participaron el antropólogo Julio Caro Baroja, con la conferencia *Doscientos años de pesimismo*, Javier Sádaba con *Causas perdidas y escepticismo* y Fernando Savater con *La utilidad del pesimismo*.

²¹⁵ Como dice Savater “a la tercera cucharada, el optimismo resulta empalagoso; el pesimismo, en cambio, es como esos aperitivos crujientes: te comes uno y ya no puedes parar hasta acabarte todo el paquete”(Savater, Fernando, “El experimento pesimista” en *El País* (22/02/1988))

²¹⁶ Savater Fernando, *A decir verdad*, o.c, pág. 191.

un tonificante sino que aporta una dimensión insustituible tanto en los planteamientos teóricos como en la razón práctica.

Y, finalmente, es necesario señalar que el pesimismo, para Savater, tampoco tiene por qué estar basado en el nihilismo²¹⁷. Está, pues, más en la línea del pesimismo “sereno y alegre” de Spinoza, que se caracteriza por negar metafísicamente el nihilismo. De ahí que afirme que el pesimismo no tiene por qué conducir, necesariamente, al inmovilismo o a la complicidad resignada. El pesimismo ilustrado consiste, pues, en un pesimismo activo, perfectamente compatible con una actitud reformista y revolucionaria y se encuentra “a caballo” entre la actitud optimista y la pesimista.

Savater justifica su postura alegando que muchas veces la decepción del optimista es capaz de “echarlo todo a rodar”, es decir “son los optimistas quienes se ven sistemáticamente decepcionados por todas las realizaciones concretas de los proyectos ideales”²¹⁸. De este modo subraya que el optimismo puede, incluso, resultar una postura peligrosa desde el punto de vista político, pues cuando los optimistas comprueban que, aunque cambien las formas todo sigue más o menos igual, “se sienten idénticamente indignados ante la más discreta democracia como ante la más atroz dictadura, ante una parcial reforma como ante el peor abuso”²¹⁹.

Sin embargo, el pesimista tiene una actitud mucho más equilibrada

“Convencido de antemano de que en el fondo nada demasiado bueno puede esperarse, calibrará con gratitud cualquier mejora, tanto más digna de estima cuanto que difícil e improbable. Convencido de que nada se adquiere gratuitamente, si el beneficio conseguido es real no perderá el tiempo quejándose del precio, como suelen hacer otros”²²⁰.

²¹⁷ Savater se refiere al nihilismo que Severino considera como la constante del pensamiento occidental, es decir, ese que “consiste en suponer que cuanto existe viene al ser desde la nada, dura precariamente un poco y vuelve a la nada”(*Ética como amor propio*, o.c, pág. 223).

²¹⁸ Savater, Fernando, *A decir verdad*, o.c, pág. 193.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ibidem*.

Es decir, el pesimista intenta “conservar y potenciar lo bueno conseguido que nos resguarda del siempre inminente ataque de lo Peor”²²¹.

Tampoco el pesimismo equivale para él a un malestar vital o a desgana de vivir sino que, por el contrario, “puede servir de ancla razonable para un nuevo compromiso creativo de apego a la vida”²²². Savater encuentra el apoyo a este argumento en el siguiente texto de Nietzsche:

“¿Qué hombres se revelarán entonces como los más fuertes? Los más moderados, los que no tienen *necesidad* de artículos de fe extremos, los que no solamente admiten una buena dosis de azar y de absurdo sino que la cultivan, los que pueden pensar el hombre con una considerable reducción de su valor, sin hacerse por ello pequeños o débiles: los más ricos en salud, los que tienen talla para afrontar la mayoría de las desdichas y por tanto no temen demasiado a las desdichas —hombres *seguros de su poder* y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre”²²³.

En resumen, el pesimismo deriva de asumir que no existe ni la redención ni la reconciliación definitiva. Aunque esto tiene una recompensa: el descubrimiento desde una nueva perspectiva del “*sentido de la tierra*”.

Por último enumeraremos los rasgos que, según Savater, ha aportado el pesimismo al “juego de valores del ilustrado”:

1. El primero es el “*sentido de la realidad definitiva del cuerpo*”, es decir, la asunción del cuerpo como la raíz de nuestra condición y como su frontera.
2. El segundo, es la *universalidad de la naturaleza humana*. Para Savater el optimista considera al hombre infinitamente maleable, mientras que el

²²¹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 226.

²²² *Ibidem*, pág. 230.

²²³ Texto de Nietzsche citado por Savater en *Ética como amor propio*, o.c, pág. 230.

pesimista es consciente de lo inmodificable que hay en nosotros, que hace que estemos emparentados con los individuos de todas las culturas y épocas.

3. En tercer lugar Savater señala “*el culto simultáneo e interrelacionado a un cierto escepticismo y una parcial tolerancia*” pues “siempre sabemos menos de lo que creemos”²²⁴.
4. El último es el *Utilitarismo hedonista*. Para nuestro autor, el fundamento del amor social es el *amor propio*, es decir, la búsqueda de lo mejor para nosotros.

La educación como labor humanizadora

A partir de la década de los noventa, a Savater le empieza a preocupar el tema de la educación²²⁵. Esta faceta educativa del pensamiento savateriano será una de las que más repercusión tenga a nivel internacional, sobre todo en América latina. De hecho *El valor de educar* nació a partir de un encargo que le hizo a Savater el Sindicato de Trabajadores de la Enseñanza de México y fue publicada por primera vez en 1997 por el “Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América”, en México DF.

En *El valor de educar* se recoge todo el pensamiento educativo de Savater, por lo que conviene detenerse en esta obra. En ella y bajo una visión optimista y entusiasta de la educación, Savater realiza un análisis de la crisis educativa contemporánea haciendo hincapié en la labor humanizadora y civilizadora de la educación —“la educación, dice, es sin duda el más *humano* y humanizador”²²⁶ de todo empeño

²²⁴ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c., pág. 232.

²²⁵ En 2006 la Facultad de Educación de la Universidad Autónoma de Madrid le concede el Doctorado Honoris Causa.

²²⁶ Savater, Fernando, *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997, pág. 11.

humano— demostrando la importancia de la tarea educativa en la construcción de una sociedad democrática²²⁷. Insiste en que la educación es el instrumento más valioso de que disponemos para transformar la sociedad sin violencia y añade que el objetivo principal de la educación es formar individuos autónomos capaces de participar en su comunidad y convencidos de la necesidad de una humanidad compartida.

Retomando la tradición republicana Savater en su teoría educativa, otorga un papel preponderante a los maestros, a quienes considera el gremio más necesario y civilizador de un Estado democrático, pero que, desgraciadamente, permanecen infravalorados social y económicamente. Lo sostiene con claridad:

“Quienes asumen que los maestros son algo así como <<fracasados>> deberían concluir entonces que la sociedad democrática en que vivimos es también un fracaso”²²⁸.

La premisa fundamental del proyecto educativo savateriano es la idea de que los hombres llegan a este mundo como un proyecto que debe terminar de hacerse: “los humanos nacemos siéndolo ya pero no lo somos del todo hasta después”²²⁹. De aquí se deduce el carácter humanizador de la educación, entendida como “el acuñamiento efectivo de lo humano allí donde solo existe como posibilidad”²³⁰. Este acuñamiento, como recalca el filósofo vasco, no tiene la intención de poner fin a la libertad originaria del educado sino que, por el contrario, posibilitará su eclosión.

Por otra parte, este aprendizaje humanizador tiene un rasgo distintivo y es que no proviene de nuestra propia experiencia sino que lo adquirimos de otros hombres. En este sentido la principal asignatura que se enseñan los hombres recíprocamente es “en

²²⁷ De ahí el grave peligro que representa la ignorancia para las democracias.

²²⁸ Savater, Fernando, *El valor de educar*, o.c, pág 9.

²²⁹ *Ibidem*, pág. 22.

²³⁰ *Ibidem*, pág. 29.

qué consiste ser hombre”²³¹ de lo cual se deduce que el principal objetivo de la educación es el de “hacernos conscientes de la *realidad* de nuestros semejantes”²³².

La educación debe, pues, formar integralmente a las personas para convertirlas en seres capaces de civilización y no solo en seres capaces de realizar tareas laborales. De ahí que podamos afirmar que constituye el principal fundamento del humanismo savateriano, un humanismo que, aunque tenga su punto de partida en la individualidad, su principio básico es que el hombre es un sujeto entre sujetos.

Una de las propuestas educativas más interesantes de Savater, y que guarda perfecta consonancia con su pensamiento ético, es la necesidad de que la educación promueva modelos de excelencia que sirvan de apoyo a la autoestima de los educandos. De esta manera el *reconocimiento* de lo humano por lo humano constituye un imperativo en la maduración del individuo. Y este reconocimiento implica a su vez una valoración, un modelo de excelencia, es decir, la confrontación con un ideal. Estos modelos tienen que estar dirigidos a reforzar la autonomía personal. Para el filósofo vasco la mayoría de los trastornos juveniles provienen de la renuncia a este contenido de la enseñanza.

Otro elemento básico en el pensamiento educativo savateriano es el protagonismo de la familia en la educación que, a su juicio, está atravesando un indudable eclipse en la mayoría de los países. Savater piensa que es de gran importancia, para su integración posterior en la sociedad, lo que el niño aprende en la familia, es decir, lo que se llama la <<socialización primaria>>, pues si ésta se ha realizado de modo satisfactorio “la socialización secundaria será mucho más fructífera,

²³¹ *Ibidem*, pág. 33.

²³² *Ibidem*, pág. 34.

pues tendrá una base sólida sobre la que asentar sus enseñanzas”²³³. Savater insiste en la crisis de autoridad que sufren las familias y señala que es imprescindible que los padres asuman su papel y no actúen como amigos de sus hijos. Puntualiza, además, que la figura del padre es fundamental para ayudar a crecer al niño, —aunque hoy es la más eclipsada de todas— pues el miedo a esta autoridad le vacunará contra otros miedos y le evitará caer en otras formas colectivas de autoritarismo²³⁴, aunque aclara que autoridad no significa mandar sino ayudar a crecer. El padre ideal sería, pues, aquel que une autoridad propia de la figura paterna con la abnegación materna, es decir, un padre maternizado.

Reconoce Savater que la educación implica siempre una cierta forma de coacción pues al educar, lo que hacemos es imponer la humanidad “tal como nosotros la concebimos y padecemos”²³⁵. Ahora bien, esta tiranía que implica la educación nos sirve más adelante para llegar a ser libres, porque “no partimos de la libertad sino que llegamos a ella”²³⁶. En resumen, nuestro filósofo afirma, en contra de muchas teorías modernas, que es imposible educar al niño sin contrariarle, aunque esto no significa convertir la escuela en un cuartel.

Otra de las cuestiones que aborda Savater en *El valor de educar* es la crisis de las humanidades. En este punto no está de acuerdo con la separación entre cultura científica y cultura literaria y defiende que debe potenciarse “la virtud humanista y formadora de las asignaturas que se enseñan”²³⁷ pues lo de menos es su contenido intrínseco y lo importante es la manera de impartirlas, que debe estar guiada por la preferencia por lo racional:

²³³ *Ibidem*, pág. 56.

²³⁴ Aunque aclara que autoridad no significa autoritarismo sino ayudar a crecer.

²³⁵ Savater, Fernando, *El valor de educar*, o.c, pág 92.

²³⁶ *Ibidem*, pág. 93.

²³⁷ *Ibidem*, pág. 119.

“La educación humanista consiste ante todo en fomentar e ilustrar el uso de la razón, esa capacidad que observa, abstrae, deduce, argumenta y concluye lógicamente”²³⁸.

Pero, sin duda alguna, la misión más importante de la educación es, para Savater, la de conservar y promocionar la universalidad democrática, es decir

“Poner al hecho humano —lingüístico, racional, artístico...— por encima de sus modismos; valorarlo en su conjunto antes de comenzar a resaltar sus peculiaridades locales; y sobre todo no excluir a nadie *a priori* del proceso educativo que lo potencia y desarrolla”²³⁹.

Por universalidad entiende terminar con la discriminación de grupos sociales, para que todo el mundo, los más pobres, los menos inteligentes, etc. tengan acceso a la educación. Nace de ahí su afirmación de que el objetivo de la educación es, realmente, luchar contra el destino.

Savater señala, además, otro aspecto universalizador de la educación, como es el de ayudar a la persona a volver a sus raíces. Invertiendo el sentido usual de esta expresión nos dice que la educación universalista debe ayudar a volver a las raíces a las personas, en el sentido de aquello que tenemos en común con todos los humanos que, precisamente, es lo contrario de los nacionalismos

“Sólo volviendo a la raíz común que nos emparenta podremos los hombres ser huéspedes los unos para los otros, cómplices de necesidades que conocemos bien y no extraños encerrados en la fortaleza inasequible de nuestra peculiaridad”²⁴⁰.

Savater concluye diciendo que una sociedad democrática “debería fomentar el desarrollo de la mundialización humanista actualmente postergada”²⁴¹.

²³⁸ *Ibidem*, pág. 134.

²³⁹ *Ibidem*, pág. 154.

²⁴⁰ *Ibidem*, pág. 160.

²⁴¹ *Ibidem*, pág. 182.

El papel de la ética en la educación

Savater ha insistido mucho en la vinculación entre ética y educación en la convicción de que “la educación es el momento adecuado de la ética”²⁴². Piensa que la enseñanza de la ética no se debe impartir de una forma dogmática y cerrada, ni tampoco a partir de una serie de instrucciones prácticas sino que, como afirma

“Lo único que me parece ético es suscitar la necesidad de que las cosas hay que pensarlas desde unos baremos de humanidad, de racionalidad y de semejanza entre nosotros”²⁴³.

Efectivamente, el principal papel del maestro será el de *educar la humanidad*, introduciendo en los alumnos una serie de principios generales a partir de los cuales cada uno pensará lo que quiera.

Savater siempre ha defendido la enseñanza de la ética en el bachillerato. En los años noventa uno de los temas de debate de la sociedad española fue el de la polémica reforma de la nueva enseñanza obligatoria. En 1991 entró en vigor la Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE), impulsada por Javier Solana. Esta nueva ley pretendía, entre otras cosas, enfatizar aquellos valores morales que constituyen la base de un sistema democrático, como la libertad, el respeto a la diferencia, la tolerancia positiva, la solidaridad y la igualdad. El tema de la ética como alternativa a la enseñanza religiosa fue uno de los principales temas de controversia ante esta ley. En relación a esta cuestión Savater escribe un artículo en *El País* titulado “La ética y su esperpento” en el que defiende la necesidad de la enseñanza de la ética en una sociedad democrática, pero no como una asignatura alternativa a la enseñanza religiosa

²⁴² Savater, Fernando, *Ética y ciudadanía*, o.c, pág. 148.

²⁴³ *Ibidem*, pág. 149.

“La ética ni puede ni debe servir de alternativa apuntaladora al tiempo dedicado a la doctrina católica (...). La ética no es la institucionalización del desasosiego apocalíptico, sino la búsqueda racional de rectitud en lo cotidiano (...). Por otro lado, ninguna educación humanista, pluralista y laica puede renunciar a transmitir algunas nociones básicas sobre el *sentido* y el *método* de la valoración moral del comportamiento (...). La mayoría de los bachilleres no va a estudiar la carrera de filosofía, pero, sin embargo, seguirán oyendo hablar de perplejidades éticas toda su vida: algo habrá que hacer para que lo más esencial de este tema no deban aprenderlo en la barahúnda de los medios de comunicación”²⁴⁴.

Según Savater, una educación humanista no puede renunciar a transmitir una serie de “nociones básicas sobre el sentido y el método de la valoración moral del comportamiento”²⁴⁵. No se trata de dar unas cuantas reglas para el buen uso de la democracia sino de “intentar aclarar de modo accesible lo que se entiende por libertad, los motivos de la acción, el reconocimiento humano de lo humano, etc”²⁴⁶. De este modo nuestro autor piensa que es imprescindible formar a los alumnos en una serie de valores para la convivencia y la ciudadanía. Estos valores son los siguientes:

1. En primer lugar, la capacidad de autonomía, es decir, la capacidad de tener iniciativa propia y saber responsabilizarse para bien o para mal de lo que uno hace.
2. En segundo lugar, la capacidad de cooperar con los demás, algo imprescindible para lo que la vida contemporánea exige.
3. En tercer lugar, la capacidad o la vocación de participar en la vida pública pues, según afirma nuestro autor, la diferencia entre una democracia y un autoritarismo es que en la democracia somos políticos todos.

²⁴⁴ Savater, Fernando, “La ética y su esperpento” en *El País* (3/6/1991)

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

A partir de los debates que se generaron en la sociedad española sobre la necesidad de la ética en la educación Savater decide escribir la que ha sido su obra más difundida y vendida en todo el mundo, *Ética para Amador*, un tratado de ética destinado a los adolescentes, escrito en un lenguaje sencillo y con la que nuestro autor recupera el género didáctico. Esta obra, cuyo título está inspirado en la de Aristóteles *Ética a Nicómaco*, la dedica Savater a su hijo Amador y está dirigida a él en primera persona. En el prólogo nos advierte que no se trata de un manual de ética para el bachillerato²⁴⁷, ni tampoco de un “recetario de respuestas moralizantes a los problemas cotidianos”²⁴⁸. El éxito de esta obra fue formidable y de hecho persiste a día de hoy, de ahí que se haya traducido a la mayoría de idiomas del mundo. Según leemos en *El País*, además de en España, el país europeo donde más se vendió esta obra fue en Italia²⁴⁹, donde se imprimieron más de 200.000 ejemplares. Este libro tuvo en su día —y sigue teniendo— muchos adeptos y detractores. Estos últimos llegan incluso a tachar la obra de irreverente. Fruto de estas críticas fueron dos obras publicadas en México, *Ética para el bichorro* de Tola de Habich y *Ética para Pancho* del padre Miguel Carmena Laredo. Como continuación de *Ética para Amador* Savater publica más adelante *Política para Amador* (1992) un ensayo en el que se propone acercar las cuestiones básicas del pensamiento político a la juventud, con la intención de que los jóvenes aprendan a no “pasar” de la política. En 1999 y siguiendo la misma línea pedagógica, publicará *Las preguntas de la vida*, un precioso libro destinado igualmente a los alumnos de bachillerato, en el que al autor se propone acercarles a los temas básicos de la filosofía occidental de un modo asequible y ameno.

²⁴⁷ A pesar de esta aclaración se viene utilizando como tal desde su publicación en muchos institutos.

²⁴⁸ Savater, Fernando, *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991, pág. 9.

²⁴⁹ Gracias a esta obra Savater llegó a ser tan famosos en Italia como Antonio Banderas.

Por una política humanista: la revolución democrática

Desde la década de los 80 el pensamiento de Savater ha ido evolucionando hacia una defensa cada vez mayor de la democracia. Nuestro autor tiene a la democracia como el proyecto político más concomitante con el humanismo y considera que “es la verdadera y decisiva revolución política acaecida en la trayectoria humana”²⁵⁰ destinada a “convertir a los individuos en portadores del sentido político de la sociedad”²⁵¹.

Para Savater la democracia no es una situación estática a la que un país ha llegado por un golpe de suerte, ni tampoco un logro asentado de una vez por todas, sino que consiste en un proceso cuyo fin principal es luchar contra “el prejuicio, la discriminación, la explotación de los más por los menos, el militarismo, etc”²⁵². De ahí la importancia que tiene el intelectual en una sociedad democrática cuyo papel, en su opinión, no debe ser, en ningún caso, de aislamiento. Ahora bien, esto no significa que el intelectual deba aliarse con el poder o comprometerse con un determinado gobierno – aunque esté muy próximo a su ideología – sino que el papel del intelectual es el de estar comprometido con una actitud.

Como es sabido, la democracia se define, vulgarmente, vinculándola a la noción de pueblo: “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Sin embargo, Savater insiste en la necesidad de definirla haciendo hincapié en la noción de individuo pues, a su juicio, “la novedad radical de la democracia moderna es el papel central en ella del individuo convertido institucionalmente en ciudadano”²⁵³. En un artículo titulado “La democracia pendiente” Savater lo expresaba en estos términos

²⁵⁰ Savater, Fernando, *Diccionario Filosófico*, o.c, pág 96.

²⁵¹ *Ibidem*, pág 77.

²⁵² Savater, Fernando, *A decir verdad*, o.c, pág 23.

²⁵³ Savater, Fernando, “La democracia pendiente” en *El País* (18/01/1987)

“Las opciones políticas de los individuos brotan en su interés personal pero ese interés no es tan sólo el mecánico trasunto de su posición económica: su interés por vivir en una comunidad justa, pacífica, armónica y, libre expresa urgencias del egoísmo inteligente tan interesadas e interesantes como cualesquiera otras más materialistas (...) El individuo se interesa en los demás y en la comunidad porque busca lo más conveniente para él, no porque renuncia a ello en aras de no sé qué colectivismo trascendental”²⁵⁴.

En plena consonancia con María Zambrano²⁵⁵ nuestro autor afirma que la política nace con la democracia, es decir, cuando se produce la generalización de la autonomía de los individuos. Como ya señalamos en otro momento, Savater piensa que el individualismo lejos de romper con lo social “proviene de la evolución vital de la sociedad”²⁵⁶, de ahí que la base de los estados democráticos contemporáneos sea el individualismo pues “no puede haber estado de derecho sin individuos sujetos de tales derechos”²⁵⁷.

Otro grave error en que se cae cuando se habla de democracia es pensar que el pueblo consiste en la parte sana de la sociedad, es decir, en la parte autorizada para decidir políticamente e, incluso, no menos erróneo es pensar que pueblo significa la renuncia a la singularidad individual. Para Savater, por pueblo se entiende la normalización plena, sin embargo, a su juicio, lo que verdaderamente caracteriza a la democracia no es la normalización de sus componentes sino la abundancia de descontentos y la búsqueda de la polémica. Es decir, el primer requisito de la democracia es “acostumbrarse a *convivir en disconformidad*”²⁵⁸.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Savater cita el siguiente texto de *Persona y democracia*

“El individuo, en tanto que único, aparece pues bajo una máscara no humana; es sobrehumano en virtud de una divinidad que le sitúa aparte y sobre los demás hombres”.

²⁵⁶ Savater, Fernando, *Diccionario Filosófico*, o.c, pág 77

²⁵⁷ *Ibidem*, 81.

²⁵⁸ *Ibidem*, pág 84.

Sobre la cuestión de la igualación de los derechos políticos nuestro autor sigue de nuevo el dictamen de Zambrano quien en *Persona y democracia* sostuvo <<que toda la sociedad sea pueblo>>. Es decir, Savater entiende por pueblo “la sociedad de los humanos en su conjunto”²⁵⁹ y eso descarta cualquier forma de parcialidad. En este sentido lo más revolucionario de la democracia es el hecho “de igualar según un principio superior los derechos políticos de quienes son de hecho diferentes”²⁶⁰. Pero la igualdad plantea, según Savater, dos retos importantes, por un lado el de la igualdad transpolítica y por otro, el de las paradojas de la libertad personal.

En cuanto al primer reto, señala que existen dos líneas de argumentación, una que afirma que no es posible la igualdad política mientras los recursos, tanto económicos como culturales, de los socios democráticos sean muy diferentes. La otra línea sostiene que la democracia no solo es una forma de participación política, sino que tiene un contenido más radical “crear una sociedad tal que todos sus miembros tengan igual posibilidad de realizar sus capacidades”²⁶¹. Savater es partidario de que se pongan los medios para conseguir una igualación profunda de las condiciones sociales, pero es consciente de la dificultad que esto entraña, pues como señala, la única forma de llevar a cabo la igualación es aumentando la coacción estatal y esto es incompatible con la libertad de los individuos. Esto hace que para algunos el ideal sea el Estado mínimo, pero bajo éste las desigualdades siguen aumentando. Como concluye Savater, es muy difícil romper con este círculo vicioso.

En cuanto al segundo reto, el filósofo vasco distingue entre libertad <<republicana> y libertad <<liberal>> a la anglosajona. Mientras que la primera insiste en la primacía de la libertad entendida como autonomía política supeditando a ésta la

²⁵⁹ *Ibidem*, pág 85.

²⁶⁰ *Ibidem*, pág 86.

²⁶¹ *Ibidem*, pág 87.

libertad personal, la <<concepción liberal>> hace hincapié en la libertad personal y considera a la otra como un instrumento capaz de garantizarla. A esta cuestión nuestro autor dedicó un artículo en la revista *Sistema* en 1992 titulado “Hacia la universalización de la libertad política”. En este artículo asegura que lo que verdaderamente distingue a los sistemas reccionarios de las sociedades con vocación modernizadora es la *libertad política* y no los avances técnicos o el desarrollo económico. Para Savater la libertad política, consiste en “una conquista, algo que hay que institucionalizar y defender”²⁶². Inspirándose en los clásicos medievales divide a su vez a la libertad política en *libertas a coactione* y *libertas a miseria*. La primera, a la que denomina *formal* consiste en librarse “de la coacción injusta, de la tiranía, de las restricciones paternalistas”²⁶³. La segunda, a la que denomina *material*, consiste en librarse de la miseria del hambre y de la ignorancia. Como precisa nuestro autor, conviene no disociar estas dos caras de la libertad pues de esta disociación derivan los peores crímenes de nuestro siglo. En este sentido señala que el error neoliberal ha sido “reducir la función de las instituciones públicas a la defensa de la *libertas a coactione*, pero dejando a las fuerzas de cada cual el librarse de la tiranía de la miseria”²⁶⁴. Para Savater la verdadera libertad política es la que tiene en cuenta sus dos caras, es decir, la *libertas a coactione* y la *libertas a miseria*.

Sin embargo, en opinión del filósofo vasco lo escandaloso del sistema democrático y lo que está ligado a éste desde sus inicios es “la reivindicación de diferentes estilos individuales de vida”²⁶⁵, en otras palabras, lo que caracteriza a la

²⁶²Savater, Fernando, “Hacia la universalización de la libertad política” en *Sistema, Revista de C^{as} sociales*, N^o 108, 1992, págs. 25-30. Este artículo será incluido después en *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 21.

²⁶³ Savater, Fernando, *Diccionario Filosófico*, o.c, pág 87.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, pág .90.

democracia es “vivir como se quiera”. Ahora bien, la potenciación de la individualidad que caracteriza al sistema democrático exige a su vez dos virtudes esenciales. En este sentido Savater distingue entre la *individualización de los deberes*, que exige la virtud de la responsabilidad, y la *individualización de los placeres*, que exige la virtud de la templanza. De la pérdida de la primera virtud deriva la corrupción política o *cleptocracia* mientras que la pérdida de la segunda supone la vulgaridad.

Las propuestas de Savater, para evitar la pérdida de la primera virtud o para fomentar conductas democráticamente responsables, son, entre otras, el control de los medios de financiación de los partidos políticos, la separación entre los gestores públicos y los empresarios, la transparencia financiera de los cargos electivos, etc. En cuanto a la pérdida de la segunda virtud, Savater insiste en que una democracia

“no tiene como objetivo regenerar al hombre, sino *generarlo*: posibilitando institucionalmente el cumplimiento autónomo y sociable de su individualidad irrepetible”²⁶⁶.

De ahí que deba consentir la estupidez humana, aunque trate de prevenirla mediante la educación o las leyes, porque sino la democracia no merece tal nombre.

Esto enlaza con la idea de tolerancia —de la que hablaremos más adelante— cuyo fundamento es precisamente que en una comunidad democrática se pueda ser ciudadano de muchas maneras.

Existe otra cuestión que también preocupa a Savater y es el hecho de si deben considerarse democráticas las elecciones de aquellos que van contra el sistema democrático, es decir, de los que persiguen a las minorías, imponen creencias, o impiden los derechos de numerosos ciudadanos. Savater es muy rotundo en esto. A su juicio no toda decisión mayoritaria es democrática, por lo que “ninguna mayoría tiene

²⁶⁶ *Ibidem*, pág. 94.

derecho democrático a votar a favor de la sumisión sin derecho de las minorías o para imponer la desigualdad política por razón de sexo, creencias, clase social, etc.”²⁶⁷. En resumen, el sistema democrático es el más afín al humanismo y, aunque no demostrara su eficacia política,

“seguiría siendo preferible, trascendentemente 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, sino lo que ella hace con los humanos al instaurarse”²⁶⁸.

De ahí que la mundialización o universalización del proyecto democrático sea una tarea fundamental a llevar a cabo, pues no se debe permitir que la democracia se de únicamente en unos cuantos lugares privilegiados. Savater se pregunta si la ONU podría asumir esta responsabilidad, aunque como señala

“Antes de nada, debería democratizarse en su propia estructura, es decir: que no hubiera países con derecho a veto y sobre todo, que no tuvieran voz y voto democrático en ella los representantes de países no organizados democráticamente”²⁶⁹.

Por otro lado, como advierte Savater, la mundialización de la democracia tiene también una misión importante, pues nos vacuna contra las justificaciones nacionales

“Aunque cada cual pueda y deba conservar la memoria en que se ha fraguado su subjetividad, la comunidad democrática se compone de desarraigados políticos caracterizados no por la etnia o cultura a la que pertenecen, sino por las leyes comunes que acatan y en cuya promulgación o revocación participan”²⁷⁰.

²⁶⁷ Savater, Fernando, *Diccionario Filosófico*, o.c, pág 96.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, pág. 97.

²⁷⁰ *Ibidem*, pág. 98.

La tolerancia

En el prólogo a la primera edición de *Sobre vivir* (1983) Savater declaraba:

“Pero lo más volteriano que hay en mí, lo más noblemente volteriano, es la pasión por la tolerancia, el aborrecimiento del autoritarismo y de los fanáticos, el asco por la clericanalla”²⁷¹.

Y, efectivamente, la tolerancia, como sabemos, fue un concepto inventado por Voltaire, el personaje más emblemático del Siglo de la luzes y al que nuestro autor admira profundamente. Savater define esta virtud como

“la disposición a convivir armoniosamente con personas de creencias opuestas a las nuestras y a respetar formas de vida distintas”²⁷².

Como podemos deducir a partir de aquí, tolerancia y democracia²⁷³ son dos conceptos altamente vinculados. Tolerancia es, como hemos visto, la disposición a respetar formas de vida distintas a la nuestra, mientras que democracia, equivale a coexistir con lo que no nos gusta

“La democracia es un concierto discordante, una armonía cacofónica, por lo que exige más laxitud en lo colectivo y mayor madurez responsable en lo personal que ningún otro sistema político. Lo característico de vivir en democracia es sentir impaciencia y desasosiego; encontrar en lo común un amparo genérico, pero poco consuelo gregario para las inquietudes privadas. De modo que la tentación de identificarse con algo simple y vigoroso, que expulse incertidumbres y disidencias, es constante, sobre todo cuando la educación no marcha demasiado bien y la economía tampoco”²⁷⁴.

²⁷¹ Savater, Fernando, *Sobre vivir*, o.c, pág. 7.

²⁷² Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 63.

²⁷³ Como dice Victoria Camps, la tolerancia es la virtud de la democracia.

²⁷⁴ Savater, Fernando, “Los requisitos de la tolerancia” en *El País* (22/4/1995). Este artículo se incluirá más adelante en *Libre mente* (1995).

De ahí que, en opinión de Savater, en una sociedad democrática la tolerancia resulte algo indispensable, no simplemente una reivindicación de algunos individuos o grupos sino “una actitud política que debe ser convenientemente instituida”²⁷⁵.

La tolerancia nace a partir de los excesos de la intolerancia²⁷⁶ “como una propuesta antimonolítica contra la imposición de dogmas en cuestiones ideológicas, espirituales o formas de expresión vital”²⁷⁷. Conviene, por otra parte, no confundir la tolerancia con “la indiferencia ante lo que ocurre a nuestro alrededor ni con la indulgencia cómplice con crímenes y desafueros”²⁷⁸ pero tampoco, como es muy corriente, con el respeto por todas las opiniones:

“Concedo sin vacilar que existen muchas cosas respetables a nuestro alrededor: la vida del prójimo, por ejemplo, o el pan de quien trabaja para ganárselo, o la cornamenta de ciertos toros. Las opiniones, en cambio, me parecen todo lo que se quiera menos respetables”²⁷⁹.

Para Savater la reivindicación de la tolerancia también es inseparable del individualismo liberal pues, en un principio, su demanda estaba orientada a “suprimir la influencia eclesial sobre leyes y autoridades”²⁸⁰. En este sentido la tolerancia nace como un valor del laicismo —otro concepto fundamental dentro de una sociedad democrática— y como dice Savater “fue un preservativo contra el celo apostólico”²⁸¹.

Ahora bien, optar por la tolerancia tiene unas consecuencias. La primera de ellas es que hay que renunciar al ejercicio de la propia intolerancia. Para probar esto nos pone

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Como señala Savater la intolerancia proviene del miedo a lo desconocido que suscita la voluntad de innovación. En este sentido para nuestro autor el problema de que Europa no haya sido un continente especialmente respetuoso con las diferencias radica en su “búsqueda de una pureza doctrinal o racial en la que apoyarse” en lugar de aceptar su condición mestiza y su naturaleza convencional, lo que al fin y al cabo constituye su verdadera naturaleza.

²⁷⁷ Savater, Fernando, “Los requisitos de la tolerancia” en *El País* (22/4/1995).

²⁷⁸ Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 64.

²⁷⁹ Savater, Fernando “Opiniones respetables” en *El País* (2/7/1994)

²⁸⁰ Savater, Fernando, “Los requisitos de la tolerancia” en *El País* (22/4/1995)

²⁸¹ *Ibidem*, pág. 28.

el siguiente ejemplo: “quien condena a muerte por supuesta o real blasfemia a un escritor no puede reclamar para sí mismo tolerancia ninguna”²⁸². La segunda es que en una sociedad tolerante lo que se respeta son las personas y no las ideas. Esto es así porque “en muchos casos la oposición a las ideas sostenidas por algunos es la única forma de mejorar la vida colectiva y de aumentar el conocimiento”²⁸³.

Por último, en la tolerancia también deben cumplirse una serie de requisitos:

1. El primero consiste en establecer bien el área en la que opera la idea de tolerancia, teniendo en cuenta que “hay un área de libre disposición existencial amplia sobre la cual las leyes no tienen por qué decidir”²⁸⁴, es decir, la tutela legal debe impedir el daño a terceros y a los menores pero no debe inmiscuirse en el daño que los adultos quieran hacerse a sí mismos.

2. El segundo exige defenderse contra la intolerancia. En este sentido la tolerancia no es una actitud pasiva ni resignada sino “una disposición combativa a favor de la pluralidad social y también de la fuerza de voluntad ciudadana contra el fanatismo”²⁸⁵.

3. El tercero requiere distinguir a las personas de las ideas que sostienen. Todas las personas merecen respeto pero no todas las opiniones o comportamientos lo merecen.

4. El cuarto y último requisito consiste en esforzarse “por ampliarnos hacia aquello con lo que no estamos de acuerdo”²⁸⁶. En este sentido la tolerancia, como

²⁸² Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 67.

²⁸³ *Ibidem*, pág. 68.

²⁸⁴ Savater, Fernando, “Los requisitos de la tolerancia” en *El País* (22/4/1995).

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*.

apunta el filósofo vasco, “nos permite explorar la diversidad de lo humano y descubrir fuera de nosotros la verdad de nuestra pluralidad íntima”²⁸⁷.

Los derechos humanos

Para Savater tener humanidad es “sentir lo común en lo diferente; aceptar lo distinto sin ceder a la repulsión de lo extraño”²⁸⁸, de ahí que una de las máximas preocupaciones de su última etapa sea la de demostrar la universalidad de los valores frente a las identidades particulares, que es, precisamente, en lo que consisten los derechos humanos.

Se puede afirmar que, en general, toda la obra de Savater lleva implícita la cuestión de los derechos humanos. Lo podemos ver, entre otras cosas, en la defensa a ultranza que hace de las libertades democráticas, en su oposición a las políticas militaristas y armamentistas o, en su rechazo, a los nacionalismos fanáticos.

El humanismo savateriano sostiene que lo importante no es nuestra pertenencia a una nación o a una cultura sino nuestra pertenencia al género humano, pues esto es lo que compartimos necesariamente con todos los hombres, sea cual sea su nación, cultura o estrato social. Nace aquí la idea de los derechos humanos como “una serie de reglas universales para tratarnos los hombres unos a otros, cualquiera que sea nuestra posición histórica accidental”²⁸⁹. En este sentido, los derechos humanos son una apuesta por lo que los hombres tienen en común, por mucho que sea lo que les separa.

Para Savater, en la cuestión de los derechos humanos, subyace esta idea expresada por el filósofo italiano Norberto Bobbio: “la parte oscura de la historia del

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Savater, Fernando, *Humanismo Impenitente*, o.c, pág. 34.

²⁸⁹ Savater, Fernando, *Ética para Amador*, o.c, pág. 118.

hombre (...) es mucho más amplia que la clara”²⁹⁰. Nuestro autor piensa que los derechos humanos aparecen para “aliviar los males sociales de los hombres y para intentar asegurarles el disfrute mínimo de algunas ventajas”²⁹¹. Constituyen, de este modo, una conquista histórica y por consiguiente no son el fruto del descubrimiento de una verdad eterna “afincada en la divinidad o la naturaleza”²⁹² sino más bien “algo que los hombres se conceden unos a otros, la institucionalización de un *trato* entre ellos”²⁹³.

En resumen los derechos humanos son

“ese repertorio fundamental que constituye explícitamente el mínimo común denominador de la dignidad humana y que debería servir no sólo como fundamento de las constituciones democráticas sino también como último criterio para juzgar los preceptos legales y los regímenes políticos de cualquier rincón del mundo”²⁹⁴.

Uno de los aspectos de los derechos humanos que más preocupan a Savater es la cuestión de si éstos son derechos individuales o puede haber también derechos colectivos. A esta cuestión nuestro autor responde enérgicamente, discrepando de la mayoría, que los derechos humanos tienen un carácter exclusivamente individual y que, por tanto, no existen los derechos colectivos, así escribe

“Creo que los sujetos colectivos no pueden ser titulares de derechos "humanos" por la sencilla razón de que no hay seres humanos colectivos. A subrayar este punto venían precisamente tales derechos desde sus primeras formulaciones en Estados Unidos y Francia: defendían al individuo contra el absolutismo tribal, marcaban los límites infranqueables de cualquier poder estatal sobre los ciudadanos e inventaban una nueva fórmula política para que los socios de una comunidad recibiesen de ella la potenciación y protección de su individualidad, no su anulación en lo común. En una palabra, pretendían poner la sociedad al servicio de los fines

²⁹⁰ Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 71.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ Savater, Fernando, “¿Humanos o colectivos?” en *El País* (4/10/1998)

del individuo, rescatándole de un sacrificio irrestricto y ciego a las costumbres y los fines de su grupo”²⁹⁵.

Es más, para Savater los derechos colectivos no solo resultan ser antagónicos a los derechos individuales sino que, como aclara, en cuanto se reclaman estos derechos para grupos especiales, —es decir, para pueblos, clases, religiones, lenguas, etc— se pervierte su sentido, aunque se haga con la mejor intención. Nuestro autor pone el siguiente ejemplo para justificar su postura:

“Un individuo tiene el derecho humano a manejar su lengua, pero una lengua no tiene el derecho de buscarse hablantes forzosos que la perpetúen; los individuos humanos tenemos derecho a querer conservar no contaminada el agua que bebemos, pero el agua no tiene derecho a exigir no ser contaminada, etc.”²⁹⁶.

De ahí que para Savater los derechos humanos estén profundamente vinculados al individualismo y que de esta forma se puedan considerar “los requisitos básicos para la implantación universal del individualismo democrático”²⁹⁷. Sin embargo, como ya hemos explicado en otro momento, el individualismo tiende a relacionarse con lo insolidario, aunque como escribe

“Lo que corresponde al moderno individualismo democrático no es la rapiña feroz y ególatra - distintiva del orgullo nacional en sus aplicaciones efectivas-, sino la percepción política de lo universalmente válido. Si merece la pena esforzarse por una Europa, no será por la de las naciones ni por la de los pueblos, sino por la Europa de los derechos humanos universales, constitucionalmente arrancados por los individuos asociados a los Estados patrióticamente empeñados en conculcarlos bajo la belicosa coartada del interés nacional”²⁹⁸.

Por otra parte, uno de sus rasgos más distintivos y provocadores de los derechos humanos es su pretensión de universalidad. Esta pretensión de universalidad trata de

²⁹⁵ *Ibídem*.

²⁹⁶ Savater, Fernando, *Ética para Amador*, o.c, pág. 119.

²⁹⁷ Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 75.

²⁹⁸ Savater, Fernando, “Radicalmente internacionales” en *El País* (02/12/1987)

resguardar a los individuos de los efectos lesivos de pertenecer a un grupo comunitario pues los seres humanos somos fundamentalmente semejantes tanto en lo biológico como en “nuestra capacidad de producir símbolos, ideales y organización social”²⁹⁹. Sin embargo esta “poca cosa” en la que diferimos los seres humanos revierte “sobre lo común individualmente compartido y lo trastocan hasta el punto de hacerlo irreconocible”³⁰⁰. De este modo los derechos humanos

“quieren establecer un mínimo común denominador *normativo* a partir del cual pueda irse armonizando esa <<pequeña parte>> que nos hace dispares, anatómicos y a menudo enemigos. No se trata de anular las diferencias ni de abolirlas por decreto, pues en ellas se expresa lo que pueda haber en nuestra existencia de creativo y libre, es decir lo *sabroso* de la condición humana. Pero se intenta supeditar los efectos de la diversidad a los requisitos de esa semejanza esencial sobre la que basar las instituciones (políticas) del respeto mutuo”³⁰¹.

Otro problema que plantean los derechos humanos, es que son invocados muchas veces en vano —como ocurre con regímenes políticos como la democracia, o con ideales como la justicia o la libertad— o lo que es peor, muchas veces son utilizados como “comodines neutralizadores” por ciertos regímenes políticos para bloquear cualquier intento de transformación positiva de la sociedad. Así, como apunta Savater,

“en nombre de los derechos humanos se reprime al rebelde y se conserva la estructura opresiva; los estados sólo se acuerdan de ellos para justificar su hostilidad contra sus rivales o incluso contra sus presas; los terroristas los reclaman en su favor como un medio de socavar el orden que pretenden derribar”³⁰².

²⁹⁹ Savater, Fernando, *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 73.

³⁰⁰ *Ibidem*, pág. 74.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c, pág. 182.

Por otro lado, nuestro autor también nos advierte que los derechos humanos se han convertido en algo tan abstracto que casi “se los puede considerar como el más temible obstáculo a su propio cumplimiento”³⁰³, aunque esta situación es fruto de que en nuestro tiempo estamos asistiendo a un auge de los derechos humanos. Por todo ello y porque hoy día se han convertido en un ideal político de primera magnitud, el filósofo vasco considera imprescindible analizar su fundamento y características. Máxime si tenemos en cuenta que los derechos humanos, además, plantean una serie de dificultades, como por ejemplo, la confusión en cuanto al orden axiológico al que pertenecen. De ahí que no se sepa muy bien si pertenecen al orden moral, político o jurídico. También está la cuestión de su denominación, es decir, si son derechos humanos, derechos del hombre, derechos morales, etc.

En definitiva, los derechos humanos son

“una propuesta de generalización internacional de los principios que idealmente fundan las constituciones liberales de aquellos países que reaccionaron contra el absolutismo monárquico en el siglo XVIII”³⁰⁴.

Estos derechos son transversales a la ética, al derecho y a la política y su característica esencial es su carácter universal, pues son los derechos que tienen los hombres en cuanto tales y no en cuanto ciudadanos de un Estado. En este sentido su base es “el universal derecho de cada hombre a tener derechos”³⁰⁵, de ahí que no tengan que estar respaldados por una fuerza estatal cualquiera.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ *Ibidem*, pág. 185.

³⁰⁵ *Ibidem*, pág. 182.

Como señala nuestro autor, en la base de la reflexión de los derechos humanos se encuentra la cuestión del derecho natural. Se puede hablar así de puntos en que se apoya en cuanto a un cierto iusnaturalismo de los derechos humanos:

El primero sería el carácter de patrón o baremo que ofrece el derecho natural a la hora de juzgar “la rectitud de los derechos vigentes en cada estado”³⁰⁶. Esto, como aclara Savater, no significa la existencia de un superderecho inmutable sino que apunta más bien a la importancia del uso crítico de los derechos humanos frente a su postulación dogmática.

En segundo será la íntima relación entre los derechos humanos y las necesidades humanas. Aunque no existe ningún catálogo sobre las necesidades básicas del ser humano es evidente, según nuestro autor, que existen unas necesidades básicas que van de lo biológico a lo simbólico que no pueden ser reducidas a una cuestión convencional.

Y el tercero se caracteriza por la necesidad de admitir verdad natural de la justicia como algo transitorio y que, por tanto, no es otra cosa que una conquista histórica, resultado de la evolución de las convenciones valorativas.

En su análisis de los derechos humanos, Savater también se detiene en los ataques que éstos han sufrido tanto desde la izquierda como desde la derecha. Para nuestro autor la crítica marxista a tales derechos carece de sentido si tenemos en cuenta dos acontecimientos posteriores a aquella, por un lado “la inclusión en las sucesivas declaraciones de derechos sociales de protección que difícilmente son compatibles con el bosquejo por él trazado de ellos como simples instrumentos al servicio del explotador”³⁰⁷. Por otro lado, “la implantación en nuestro siglo de Estados totalitarios que, precisamente por haber borrado la efectividad de tales derechos en su ámbito, han

³⁰⁶ *Ibidem*, pág .190.

³⁰⁷ Savater, Fernando, “Fundamentos y disputa de los derechos humanos” *El País* (11/07/1988)

llevado el concepto de explotación tanto económica como política a cotas desconocidas por el más cruel de los capitalismo decimonónicos”³⁰⁸.

En cuanto a los ataques que han recibido los derechos humanos por parte de la derecha, una de las teorías que, según nuestro autor, merecen más críticas es la que sostiene —en coincidencia con el nacionalismo izquierdista— que “lo esencial es la soberanía de cada pueblo o nación y que el individuo no puede tener derechos más que en cuanto pertenece a una de tales colectividades”³⁰⁹. Para Savater este planteamiento lo que hace es convertir a los hombres concretos “en indefensos siervos de la gleba adscritos a la nación autoritariamente maternal en la que han de encuadrarse”³¹⁰.

En resumen, podemos decir que, para Savater, los derechos humanos tienen un aspecto crítico y de paradigma y en este sentido su misión principal es la de mantener *el derecho a ser hombre* pues, como apunta el filósofo vasco “la condición humana no es un hecho sino un derecho”³¹¹. Este derecho es a la vez individual—pues, en palabras de nuestro autor, sólo el individuo sufre y muere— y universal, pues no se logra haciendo nada individualmente sino a partir “del reconocimiento de lo humano por lo humano”³¹². Este derecho, como asegura Savater, es también un derecho no sólo a la diferencia sino también a lo irrepetible y su carácter mismo hace que sea imposible trazar una lista definitiva.

Por último, hemos de decir que, para el Savater de esta última etapa, el porvenir de la ética pasa irremediabilmente por los derechos humanos, pues éstos constituyen la contribución más efectiva a una sociedad emancipada, de ahí que sea partidario de su globalización, es decir, de imponer su reivindicación al resto de los pueblos,

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ *Ibidem.*

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, o.c., pág. 212.

³¹² *Ibidem*, pág. 213.

discrepando así de Hanna Arendt. Al defender esta postura Savater se acerca al sueño libertario de su juventud, ese que aspiraba a la desaparición de los estados, pues los derechos humanos pueden ser considerados como el adelanto de la futura constitución del estado mundial”, es decir, de un estado que esté por encima de los estados nacionales.

Internacionalismo frente a nacionalismo

Savater fue interesándose progresivamente y de manera cada vez más intensa por la cuestión del nacionalismo desde finales de los setenta y principios de los ochenta, que son los años en que el tema de la identidad nacional empieza a estar en el centro de los debates académicos y políticos que tienen lugar en España. Sin embargo, es a partir de finales de los años 80 cuando el nacionalismo se convierte en una de las principales obsesiones de nuestro autor, de ahí que hayamos decidido tratar este tema en el marco de su última etapa intelectual.

Todos conocemos la animadversión que Savater siente hacia los nacionalismos³¹³ y se apoya en que el nacionalismo se opone rotundamente al humanismo ilustrado. Sin embargo, es necesario advertir que la postura de nuestro autor, en relación a esta cuestión, ha ido variando con el tiempo, aunque siempre en coherencia con las circunstancias históricas del momento. Como confiesa en su

³¹³ En una entrevista que le hace el periodista Juan Arias declara:

“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 está, es decir, con gente diferente, sino con el que está ya ahí de antemano, que la formen sólo quienes tienen un determinado apellido, por no entrar en cosas más tenebrosas como la forma del cráneo o el RH diferente en la sangre, me preocupa profundamente”³¹³. (Arias, Juan, *Fernando Savater: El arte de vivir*, Barcelona, Planeta, 1996).

Autobiografía, durante los primeros años del postfranquismo se sentía afín a la causa abertzale:

“Acabado el franquismo, apoyé con entusiasmo los estatutos de autonomía y todas las concesiones simbólicas que pudieran hacerse a los nacionalistas, suponiendo que ésa era la mejor forma de desactivar su lado irredentista y de potenciar su colaboración a nuestra normalización democrática. Era evidente que la proliferación autonómica en el país se parecía cada vez más a una consagración del viejo caciquismo de siempre, pero ahora dotado de bandera e himno regional. Sin embargo, me pareció el precio que había que pagar en compensación por los desmanes uniformizadores y pseudoimperiales de la dictadura”³¹⁴.

Incluso, como ya hemos apuntado en otro momento, llegó a colaborar en el diario *Egin* reivindicando los derechos de los vascos. Nuestro autor, por aquel entonces, no disimula su repulsa hacia el patrioterismo español, como lo demuestra el enfrentamiento personal que mantuvo en el verano de 1979 con el periodista Federico Jiménez Losantos —director por aquel entonces de la revista *Diwan*— a raíz de la dura crítica que hizo Savater de su libro *Lo que queda de España*, en dos artículos publicados en *El País*, uno titulado “La cultura española: ¿mito o tauromaquia?”³¹⁵ y el otro “Las termitas en el senado”³¹⁶. En el libro, el citado periodista hacía una defensa de la cultura española en contra de los nacionalismos idea contra la que Savater arremetía así

“Tan mítica y verdadera es España como Euskadi, tan natural y tan artificial Cataluña como Castilla (...)”³¹⁷.

En diciembre de ese mismo año, en un artículo publicado en *El viejo topo* titulado “Teoría del nacionalismo performativo”³¹⁸ Savater, siguiendo la línea anti-

³¹⁴ Savater, Fernando, *Autobiografía razonada*, o.c, pág. 418.

³¹⁵ *El País* (23/06/1979).

³¹⁶ *El País* (4/08/1979).

³¹⁷ Savater, Fernando, “La cultura española: ¿mito o tauromaquia?” en *El País* (23/06/1979)

estatal de su libro *Planfleto contra el Todo* (1978), reivindicaba un nacionalismo liberador, al que denomina performativo, cuyo objetivo es luchar contra la opresión estatal. En este artículo se mostraba claramente comprensivo con el nacionalismo vasco

“Ningún nacionalismo, por sí mismo, es liberador, pues la heteronomía estatal ha nacido precisamente de la idea nacional. Pero la sublevación nacionalista puede ser uno de los caminos de tomar conciencia de la explotación que supone la separación estatal del Poder y también una vía para recuperar formas de participación directa y permanente de todos en la gestión de los asuntos públicos. Esta difusión de fórmulas autogestionarias y su éxito en diversos campos es lo más notable de la situación reciente en Euzkai, por ejemplo”³¹⁹.

Al año siguiente, en “Nacionalismo y violencia en Euskadi”³²⁰ publicado en *El País* se mostraba igualmente afín al nacionalismo abertzale

“Lo más positivo del nacionalismo abertzale es precisamente su proyecto, implícito en bastantes de sus actuaciones aunque, mal explicitado, de utilizar el nacionalismo como algo más que la glorificación de otro estado oligárquico pequeñito, de burocracia burguesa o socialista, tanto da. Son muy ciertos los peligros de fanatización, estrechez de miras o renuncia al toque cosmopolita que es característico de la conciencia ilustrada desde Demócrito; pero también es cierto que en un contexto político trapisonista, átono y desesperanzado, el fermento abertzale ha cortocircuitado el habitual mangoneo de los partidos y centrales sindicales para dar muestras sugestivas de espontaneidad organizativa y combatividad cívica. Es uno de los casos de insumisión popular más notables de una Europa adocenada y en regresión derechista; sería lástima que este experimento se ahogase finalmente por cortedad imaginativa o belicosidad dogmática”³²¹.

Del mismo modo, en el prólogo de *La tarea del héroe* (1981), defendía la necesidad, desde el punto de vista ético, de apoyar el reconocimiento del pueblo vasco, pues

³¹⁸ En 1981 lo vuelve a publicar en *Impertinencias y desafíos*.

³¹⁹ Savater, Fernando, “Teoría del nacionalismo performativo” en *El viejo Topo*, nº 39, 1979.

³²⁰ En 1981 vuelve a publicar este artículo en *Impertinencias y desafíos*.

³²¹ Savater, Fernando, “Nacionalismo y violencia en Euskadi” en *El País* (13/11/1980)

“La propia lucha por la dignidad y el reconocimiento del pueblo vasco, en la que me honra participar aunque sea al distante modo ilustrado, me parece uno de los temas éticamente más esperanzadores de la España democrática”³²².

Pero, a pesar de su apoyo al nacionalismo vasco, desde siempre Savater se ha declarado en contra de la violencia terrorista, de ahí que se esfuerce en separar el nacionalismo abertzale de las acciones violentas, tal como expresa en el siguiente artículo

“Es evidente, para cualquiera que repase la historia del país vasco de los últimos años, la importancia de la acción armada antifascista de ETA en el surgimiento y consolidación de la conciencia abertzale en la mayoría de la juventud vasca, así como también entre los trabajadores inmigrados, deseosos de efectuar su opción por una nueva forma nacional de lucha política. Pero la evolución histórica más reciente ha ido señalando con claridad una bifurcación entre los abertzales: por un lado, la de quienes ven la posibilidad de continuar la lucha emprendida por medio de movilizaciones populares e intervención ciudadana a todos los niveles, y, por otro, la de quienes creen que la eficacia de todo eso depende exclusivamente de la lucha armada y del mantenimiento del clima, de guerra. La separación de ambos grupos se va haciendo cada día que pasa más profunda: no creo que esté muy lejano el día que los abertzales se den cuenta de que las acciones terroristas van a ir funcionando cada vez más contra ellos, porque son ellos -el tipo de lucha radical no armada, que representan- la verdadera alternativa, y, por tanto, el verdadero peligro para los grupos militarizados”³²³.

A partir de mediados de los años 80, coincidiendo con la máxima crueldad de la violencia etarra, Savater empieza a manifestarse de forma contundente en contra de la violencia terrorista. Como nos cuenta Emilio Alfaro, Savater fue el primer intelectual que tuvo la valentía de pronunciarse contra los atentados:

“Hay coincidencia en señalar que fue Savater, libertario en tantas otras cosas, el primero en pronunciarse con claridad contra los atentados, en equiparar la violencia etarra a la tortura y

³²² Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, pág. 14.

³²³ Savater, Fernando, “Nacionalismo y violencia en Euskadi” en *El País* (13/11/1980)

encabezar la reacción en la facultad. Le costó los primeros insultos, las primeras pintadas y carteles amenazantes en la puerta del despacho, en los pasillos, que ni los responsables del centro ni la comunidad universitaria supieron o quisieron atajar. "La verdad es que, como soy bastante *borroka*, aquellas amenazas me estimulaban más que preocuparme, porque, en aquel tiempo, el que no era policía o militar, no tenía que temer demasiado", relativiza el destinatario de los anónimos. Su postura contra ETA no dejó de ser considerada una extravagancia más de Savater. Hasta el punto de que algunos profesores y alumnos quisieron darle la oportunidad de que se explicase públicamente en una especie de seminario sobre violencia y política organizado ex profeso. En realidad, recuerdan algunos asistentes, el multitudinario acto se pareció peligrosamente a un juicio popular o a un auto de fe, en el que el autor de *Ética para Amador* se defendió brillantemente en el papel de hereje, mientras José Luis Álvarez Emparanza, *Txillardegi*, uno de los fundadores de la primera ETA y profesor de la facultad, puso todo su empeño como inquisidor³²⁴.

Savater se convierte así en uno de los personajes públicos más amenazados por la banda terrorista ETA y tendrá que ir acompañado por escoltas de las fuerzas de seguridad del Estado. Desde ese momento empezará a concentrar todos sus esfuerzos en la movilización ciudadana, no sólo contra esta organización sino también contra los partidos políticos que la respaldan. Participará activamente en organizaciones contra la violencia como <<Movimiento por la Paz y la No Violencia>>, <<Gesto por la Paz>>, <<¡Basta Ya!>>, y el <<Foro de Ermua>>. Y su discurso en referencia a los nacionalismos dará un giro importante

“Deploro el nacionalismo como una de las peores enfermedades políticas de nuestro siglo, sin cuya curación o alivio es difícil imaginar cualquier profundización del proceso democrático. Admito —como todo el mundo, por lo visto— el derecho a la autodeterminación de los pueblos, pero tengo mis reservas en cuanto a lo inequívoco de las palabras <<derecho>>, <<autodeterminación>> y <<pueblo>>”³²⁵.

³²⁴ Alfaro, Emilio, “Zorroaga, la Academia en medio del infierno”, *El País* (4/1/2004)

³²⁵ Savater, Fernando, *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets, 1984, pág. 62.

Este texto pertenece a *Contra las patrias*³²⁶, obra publicada en 1984 cuando ejerce de profesor de ética en la Facultad de Filosofía de Zorroaga (Donostia). En el prólogo advierte que es un libro comprometido que aborda un tema escabroso y propenso al malentendido, aunque aclara lo siguiente

“Nunca dudé del derecho de los vascos al pleno reconocimiento de su lengua, sus costumbres, sus peculiaridades y su autodeterminación política plural y democrática. Sigo, desde luego, pensando exactamente lo mismo. Pero tampoco he pensado nunca que no hay más que una sola y verdadera imagen de lo vasco (soy una prueba viviente de lo contrario), ni que la protección y potenciación del euskera deban pasar por la animadversión contra el castellano, ni que el haber padecido una inicua represión autorice a cualquier violencia vengativa, etc”³²⁷.

Efectivamente, Savater gran amante de su tierra natal se enfrenta en esta obra al tema más polémico y delicado de toda su trayectoria intelectual un tema que, entre otras cosas, le ha conducido, como sabemos, a poner en peligro su vida. Nuestro autor es consciente de la dificultad que entraña el tema del nacionalismo, máxime si tenemos en cuenta, como él mismo nos recuerda, que se siente de un modo u otro vinculado “a la tradición política libertaria”. Esto le sitúa en una posición complicada pues, por un lado, encuentra perfectamente lícito apoyar a los grupos minoritarios, marginados o excluidos que reivindican, entre otras cosas, sus tradiciones nacionales. Pero por otro lado, cuando estos grupos se identifican como tales y se convierten en fuente de violencia irracional, lo que hacen en opinión de nuestro autor es “reafirmar la vertebración militar del Estado”³²⁸ por lo que no les puede apoyar de ningún modo, así escribe:

³²⁶ Como ya es habitual en nuestro autor, en la obra se recogen conferencias y artículos que habían sido publicados previamente en diversos medios como *El País* sobre el problemático tema del nacionalismo vasco.

³²⁷ Savater, Fernando, *Contra las patrias*, o.c, pág. 17.

“Ha sido la cuestión de Euskadi, el <<problema vasco>>, la mayor fuente de perplejidad imaginable para mi alma demasiado polémica e incurablemente discordante”³²⁹.

En esta obra nuestro autor se autodefine como *mundialista*³³⁰, es decir, partidario de abolir los estados nacionales para formar una <<asamblea de los pueblos>>. También confiesa estar a favor de un “cierto chovinismo europeísta” pues considera que Europa es “la mejor alternativa a los dos grandes imperios que nos abruman”³³¹. Contra la exaltación nacionalista nuestro autor defiende un *universalismo individualista ético*, que pretende ser un “correctivo final de los abusos destructivos que impone la autoafirmación bélica de las naciones”³³². Pero veamos con más detalle en qué consiste esta propuesta savateriana:

Savater está totalmente en contra del nacionalismo entendido como ideología, en primer lugar, porque ésta no consiste simplemente en el hecho de creer en el derecho de cada nación al autogobierno, sino que, en su expresión más extrema, el nacionalismo puede ser, como asegura nuestro autor “una ideología imperialista, racista y la mejor coartada para empresas bélicas criminales”³³³. Y, en último término, porque el nacionalismo “sostiene que el rasgo más importante del individuo humano es su afiliación nacional”³³⁴. En este sentido Savater apunta que todo nacionalismo es reaccionario porque insiste en *naturalizar* el Estado, mientras que cualquier proyecto progresista y emancipador está en la línea de “reafirmar el carácter convencional y artístico de la organización social”³³⁵. Nuestro autor añade que existen dos dogmas

³²⁹ *Ibidem*, pág. 15.

³³⁰ Savater explica que entre los promotores de esta corriente se encontraban Bertrand Russell, Lord Boyd Orr, el alcalde de Hiroshima y el padre Llanos.

³³¹ Savater, Fernando, *Contra las patrias*, o.c, pág. 19.

³³² *Ibidem*, pág. 27.

³³³ *Ibidem*, pág. 32.

³³⁴ *Ibidem*, pág. 33.

³³⁵ *Ibidem*, pág. 35.

míticos que subyacen a todo nacionalismo. El primero consiste en creer que la nación tiene una realidad anterior a su descubrimiento y, el segundo, que el derecho a la autodeterminación política significa la posibilidad de fundar un Estado independiente. En cuanto al primero de los mitos nuestro autor insiste en que

“La Nación no es una esencia platonizante ni una realidad histórica preexistente a la voluntad política de quienes la inventan”³³⁶.

Y, en cuanto al segundo, señala que la autodeterminación política consiste en “desmitificar las galas del Estado-Nación como *verdad* última”³³⁷. Para Savater el mito de la Nación es agresivo en su misma esencia y afirma que a lo que conduce es al enfrentamiento porque “la nación se afirma y se instituye frente a las otras: su identidad propia brota de la rebelión contra o de la conquista del vecino”³³⁸. De ahí que exista una íntima conexión entre lo nacional y lo militar. En este sentido Savater reivindica el internacionalismo como un ideal auténticamente progresista:

“Ser internacionalista es estar racionalmente convencido de que la división en naciones —que no tiene nada de <<natural>>— no hace sino impedir la emancipación humana y que el mito patriótico-nacional sirve siempre para legitimar en el poder a la oligarquía más abyecta y rapaz”³³⁹.

En 1987 Savater publica en *El País* “Los rentistas de la tortura”. Por esas fechas se acababan de celebrar en la Facultad de Filosofía de Zorroaga unas jornadas contra la tortura a las que Savater no es invitado, a pesar de que pertenece desde el primer momento a la “Asociación contra la Tortura”. En palabras del filósofo vasco no se le invita a estas Jornadas, “supongo que por temor a que mi opinión disonase en la

³³⁶ *Ibidem*, pág.37.

³³⁷ *Ibidem*, pág. 36.

³³⁸ *Ibidem*, pág. 39.

³³⁹ *Ibidem*, pág. 50.

autocomplaciente unanimidad reinante”³⁴⁰. En este artículo nuestro autor pone en el mismo rasero la tortura policial y la violencia terrorista y denuncia el que en estas Jornadas no se haya hablado de los atentados terroristas. A partir de este artículo se acrecentaron las amenazas de muerte hacia el filósofo vasco.

Ese mismo año Savater y Javier Sádaba publican conjuntamente el libro *Euskadi: pensar el conflicto*, obra que recoge una serie de artículos sobre el conflicto vasco publicados por ambos filósofos en *El País* a lo largo de 1985 y 1986. Como se señala en la presentación

“Aunque sus posturas sean en numerosas ocasiones contrapuestas ambos coinciden en la necesidad de la reflexión y en la convicción de que la verdadera legitimidad proviene de la razón, no de la coacción violenta”³⁴¹.

El 21 de marzo de 1988 Savater publica en *El País* “Silencio por minutos” donde critica duramente la postura de Sádaba a favor de la negociación con ETA durante un debate público celebrado en San Sebastián. El 6 de abril Fernando García Tola invita a los dos filósofos a su programa de televisión “Querido Pirulí” a debatir sobre la situación del País Vasco. Como leemos en *El País*, el debate llegó a convertirse en un enfrentamiento personal³⁴² entre los dos filósofos:

“El debate sobre la situación en el País Vasco y el terrorismo que reunió anoche en el programa de Tola Querido Pirulí a los filósofos Fernando Savater y Javier Sádaba se transformó en un diálogo de sordos en el que se cruzaron expresiones como "tonto útil" o "tú no dices nada, sólo obviedades" -Savater dirigiéndose a Sádaba- y otras como "incoherente" o "Fernando, no te enteras. En uno de los artículos publicados en el debate abierto que ambos filósofos mantienen a través de las páginas de *El País* Sádaba se lamentaba de la imposibilidad de trasladar lo discutido por ellos en una charla celebrada recientemente en San Sebastián a un debate televisivo. De ahí

³⁴⁰ Savater, Fernando, “Los rentistas de la tortura” en *El País* (25/02/1987)

³⁴¹ Sádaba, Javier y Savater Fernando, *Euskadi, pensar el conflicto*, Madrid, Libertarias, 1987, pág. 9.

³⁴²El 7 de abril, como reacción a una serie de acusaciones por parte del hermano de Javier Sádaba, Fernando Sádaba, Savater publica en *El País* un artículo titulado “Respuesta al segundo Sádaba”.

que Tola plantease el debate en su programa. Sádaba afirmó anoche que "con ETA habrá que negociar" e insinuó que los aspectos políticos han de tratarse con Herri Batasuna u otros grupos "que tengan una actitud más radical". Savater, que diferenció la autodeterminación de la lucha armada, acusó a Sádaba de "hipnotizador" y de "rodear de vaguedad lo de HB", y defendió la participación en cualquier tipo de acción política de todos los votantes vascos³⁴³.

A partir de aquí Savater no cesará en su empeño de desprestigiar a los nacionalismos, escribiendo multitud de artículos sobre este tema. En 1995 publica *Libremente*, obra en la que recoge una serie de artículos sobre temas de actualidad, aparecidos durante los últimos cuatro años en diversos medios. La tercera parte está dedicada al conflicto vasco. En 1996 publica un librito titulado *El mito nacionalista* donde defiende la idea de un estado pluralista y afirma cosas como esta

“El nacionalismo es uno de los peores enemigos que tiene en este final de siglo la idea ilustrada de una ciudadanía basada en los derechos que se comparten y no en la similitud étnica. Creo que hoy podemos juzgar el grado de *civilización* alcanzado por un estado nacional según su capacidad de integrar armoniosamente diversas culturas, razas, lenguas o religiones”³⁴⁴.

Y en 2001 publica *Perdonen las molestias*, su última obra dedicada al problema vasco donde reúne los artículos que escribe en *El País* desde el asesinato de Miguel Ángel Blanco. Esta obra es un testimonio apasionado del compromiso de nuestro autor ante la violencia, en la que también reflexiona sobre el sentido de la democracia moderna. Todas estas obras están en plena consonancia con el giro humanista de la última etapa intelectual de nuestro autor.

³⁴³ “El debate Savater- Sádaba en 'Querido Pirulí' se convirtió en un enfrentamiento personal “ en *El País* (07/04/1988)

³⁴⁴ Savater, Fernando, *El mito nacionalista*, Madrid, Alianza Cien, 1996.

La ética y su relación con la política

En *Ética y Ciudadanía* Savater señala que existe la convicción de que la ética es una especie de panacea capaz de resolver problemas de cualquier tipo, especialmente en el campo de la política. Sin embargo, la opinión de nuestro autor es que esto es una suposición exagerada pues piensa que para resolver los problemas políticos lo que hace falta es mejor política. En este sentido asegura que la ética tiene una serie de diferencias esenciales con la política y que su función no es la de detener los males de aquella.

La ética, como afirma Savater, “trata de la reflexión del sujeto que se sabe libre”³⁴⁵. La diferencia con la política es que no es un instrumento para decidir la conducta de todos sino la mía y tampoco es aplazable, es decir, no puedo decir que voy a ser moral a partir del año que viene. En la política, por el contrario, necesito el apoyo de los demás y sí es aplazable, pues se puede esperar a fundar un partido político al año siguiente. En resumen, la ética es una reflexión del sujeto sobre su forma de actuar como sujeto y su objetivo es lograr mejores personas. Mientras que la política se refiere a la actuación de los grupos humanos y su objetivo es lograr mejores instituciones. De ahí que no exista una relación directa entre ética y política pues como nos hace ver nuestro autor

“Aunque viviéramos en el mejor mundo político que se pueda imaginar (...) las urgencias éticas serían las mismas, seguiríamos teniendo que plantearnos el problema de nuestra libertad, nuestra relación con los demás (...). El problema del reconocimiento de lo humano por lo humano se presenta tanto si existe un buen estado público como si no, es decir, se presenta en la tiranía y en la mejor de las democracias”³⁴⁶.

³⁴⁵ Savater, Fernando, *Ética y ciudadanía*, o.c, pág. 11.

³⁴⁶ *Ibidem*, pág. 12.

Sin embargo, como apunta Savater, aunque la ética sea algo personal no puede prescindir de nuestra dimensión social. En este sentido la ética, en un sistema democrático, sería aquello que una persona puede pedir para poder seguir siéndolo. Es decir, existen una serie de reclamaciones éticas que cualquier país, por pobre que sea se puede permitir y que nuestro autor resume en cuatro principios:

1. En primer lugar la *inviolabilidad* de la persona, es decir, el derecho a que la persona no sea sacrificada en beneficio de alguien o algo.

2. En segundo lugar la *autonomía* de la persona, o lo que es lo mismo, el respeto por los propios planes de vida de cada persona siempre que éstos no mermen los derechos de los demás. Como aclara Savater este principio se opone al paternalismo de la democracia “esa concepción de que el Estado es quien mejor sabe lo que debemos o no tomar”³⁴⁷ y en este sentido está vinculada a la tolerancia, que es el aprender a vivir con lo que no me gusta.

3. En tercer lugar, la defensa de la *dignidad* de la persona. Como observa nuestro autor, los principales atentados contra la dignidad humana son el racismo y la xenofobia, porque son “mecanismos que intentan reducir a las personas a su colectivo”³⁴⁸.

4. Por último estaría el *auxilio social* a cada persona, pues como dice Savater “los verdaderos individualistas no son los que se desentienden de los demás, sino los que ayudan a los demás a convertirse en individuos”³⁴⁹.

³⁴⁷ *Ibidem*, pág. 18.

³⁴⁸ *Ibidem*, pág. 20.

³⁴⁹ *Ibidem*, pág. 22.

Así pues, Fernando Savater sostiene que la ética también puede hacer una gran aportación a la función pública en el plano deontológico mediante una serie de pautas. La principal de todas ellas es la transparencia. En este sentido Savater piensa que hay que distinguir entre los fines privados de un político, los fines de partido y los fines del Estado. En cuanto a los fines privados, como es el caso del enriquecimiento personal, nuestro autor señala que no pueden ser llevados a cabo dentro de la función pública. En cuanto a los fines de partido, nos dice que éstos no deben nunca superponerse a los fines del Estado, así escribe

“Como todos sabemos, hay personas que alcanzan un puesto público y siguen pensando no con mentalidad ya de Gobierno, es decir, del conjunto de la sociedad, sino con la mentalidad de su partido, y prefieren que un problema no se resuelva a que lo resuelva un miembro de la oposición; prefieren que no se construya el puente antes de que lo construya el candidato a alcalde que se está enfrentado con uno”³⁵⁰.

Otra pauta importante que puede aportar la ética a la función pública es la de la separación radical entre los políticos que deciden determinadas obras públicas y las empresas que los llevan a cabo para evitar todo tipo de corrupción. Así afirma que el Estado no debe nunca ser promotor de obras, sino que debe crear el marco para que éstas se puedan llevar a cabo.

En tercer lugar, estaría la cuestión de la financiación de los partidos políticos, que igualmente es otra fuente de corrupción. En este sentido considera que se deberían reducir las campañas electorales, pues la expansión de los medios de comunicación hace innecesario cubrir las ciudades con carteles con propaganda de los partidos.

Por último, Savater se refiere a los abusos del Estado en su función represiva. Aquí es donde entran en juego los derechos humanos, que deberán vigilar que el

³⁵⁰ *Ibidem*, pág. 25.

funcionamiento represivo del Estado vaya siempre acompañado de un respeto y de unas garantías determinadas. Los derechos humanos deberán poner así unos límites para “que el bien común no se entienda como algo que de alguna manera deja desprotegida a la persona”³⁵¹.

Por otro lado, Savater aboga por una ética universalista pues en su opinión “el disco duro” de cualquier concepto de democracia lo constituye una ética³⁵² laica y universalista. En *Ética y ciudadanía*³⁵³ nos dice que en el siglo XX se dan dos concepciones enfrentadas de la ética y de los valores. Una concepción defiende la vinculación de la ética a grupos nacionales, étnicos o sociales. La otra es partidaria de una ética universal, es decir, una ética transversal a todos los grupos que sería “la ética de los seres humanos sin apellidos nacionales, de clase, étnicos, simplemente los seres humanos en cuanto tales”³⁵⁴. Esta última es la que defiende nuestro autor, pues en su opinión, todos los seres humanos tenemos diferencias mínimas, somos mucho más parecidos de lo que nuestras culturas respectivas nos dejan entrever:

“La diversidad humana, las extrañas y diversas formas que toma la vida humana, no nos puede hacer olvidar que los humanos nacemos, luchamos, amamos y morimos; y que este destino, a la vez carnal y simbólico, es lo fundamental en nosotros”³⁵⁵.

Como explica Savater, las éticas universales tratan de subrayar aquello que los hombres necesitamos, más allá de nuestra pertenencia a un grupo. Y, aunque es cierto que existen diferencias entre las culturas, “existe un mínimo común denominador”³⁵⁶ que

³⁵¹ *Ibidem*, pág. 27.

³⁵² Savater está en consonancia con Lipovetsky quien en su libro *El crepúsculo del deber* expresa la misma idea.

³⁵³ Esta obra está publicada en 2002 sin embargo recoge textos de 1998.

³⁵⁴ Savater, Fernando, *Ética y ciudadanía*, o.c, pág. 195.

³⁵⁵ *Ibidem*, pág. 197.

³⁵⁶ Este mínimo común denominador son los llamados derechos humanos.

rescata de la diversidad lo igual, lo que compartimos”³⁵⁷. En este sentido la ética universalista es la que mejor se adecua al mundo del siglo XXI, un mundo mestizo en el que los grupos puros serán cada vez más minoritarios, de ahí la necesidad de tener unos valores comunes. Además, como nuestro autor indica, esta ética sería muy útil en el plano de la política, pues los seres humanos convivimos de forma más o menos tolerable, llevamos una vida más o menos ética. Sin embargo, no ocurre lo mismo entre los países del mundo, que viven una vida infraética:

“En cambio, los países del mundo normalmente viven entre sí como en un estado de salvajismo, el más fuerte impone su ley, el pez grande se come al chico, violan todos los tratados tranquilamente, se engañan unos a otros de la manera más desvergonzada”³⁵⁸.

Para solucionar estos problemas entre los países Savater propone una autoridad supranacional, es decir, una forma de control a escala internacional que vigile el que los seres humanos puedan vivir éticamente a nivel colectivo. Como aclara, esto nos llevaría a que los valores “no fueran solamente universales en el terreno de la ética, sino también en el terreno de la política”³⁵⁹.

Ideales frente a utopías

El humanismo ilustrado que reivindica Savater no cree en las utopías pues éstas, más que intentar mejorar el mundo en que vivimos, quieren dejar claro que los hombres merecen algo mejor mañana. En *Política para Amador* nos dice que cree firmemente en los ideales políticos porque éstos abren la cabeza mientras que las utopías la cierran

³⁵⁷ Savater, Fernando, *Ética y ciudadanía*, o.c, pág. 198.

³⁵⁸ *Ibidem*, pág. 205.

³⁵⁹ *Ibidem*.

“Las utopías llevan a la inacción 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”³⁶⁰.

Para el filósofo vasco los ideales políticos nunca son absolutos —pues tienen que convivir con otros— tampoco intentan mejorar la condición humana, sino la sociedad. Y en vez de querer lograr un hombre nuevo, como las utopías, prefieren ayudar a que el hombre sea más responsable. Por otro lado, añade que los ideales políticos son progresivos, porque hacen que los hombres cada vez exijan más a los gobernantes. Además, son racionales, pues tienen en cuenta “la experiencia histórica, los avances científicos, las revoluciones habidas contra lo ayer tenido por <<sagrado e inmutable>>”³⁶¹.

La apuesta por una filosofía civilizadora

El giro humanista del pensamiento savateriano se refleja también en su concepción de la filosofía. De este modo Savater, en su última etapa, concibe la filosofía como una actividad ligada al vagabundeo y a la curiosidad cosmopolita afirmando que el filósofo es el forastero por antonomasia, aquel que de vez en cuando ironiza contra el orgullo patriótico, porque se da cuenta de que la naturaleza humana es algo común y que son las leyes y las costumbres las que varían.

Aunque también repasa en otros aspectos importantes de la actividad filosófica, tales como su contraposición a la religión, su vinculación con el humor o su estatuto literario, para el último Savater lo más específico de la filosofía es su carácter

³⁶⁰ Savater, Fernando, *Política para Amador*, pág. 226.

³⁶¹ *Ibidem*, pág. 228.

transcultural. Este carácter transcultural le viene dado por su mismo origen “en el límite fecundo que une y separa occidente de oriente”³⁶². Esta circunstancia hace que la filosofía no sea simplemente un producto cultural sino <<el esbozo de la civilización>>. Así pues, una de las cuestiones en las que más ha insistido nuestro autor durante su última etapa es en la distinción entre civilización y cultura. Mientras que para el filósofo vasco las culturas son locales y cerradas, la civilización “no territorializa, sino que desterritorializa”, su pretensión no es otra que la de universalizar y reforzar la individualidad de cada cual más allá de las diferencias culturales. De ahí que afirme que no tiene objeto hablar de choque entre civilizaciones

“La civilización es precisamente el esfuerzo por ir más allá de la propia cultura, lo que hace sentir curiosidad e interés por otras. A quien se encierra en los usos que conoce, los considera sin disputa preferibles a todos los restantes y muestra antagonismo cerril hacia las formas de comportamiento humano que no comparte, siempre se le ha llamado bárbaro, nunca civilizado. De hecho, ni siquiera puede tenerse por realmente 'culto' a la persona que sólo conoce su propia cultura: es culto quien habla cuatro idiomas, no el que solamente practica el suyo. De ahí el absurdo de hablar de 'guerra o choque entre civilizaciones': sólo hay una civilización, la que proyecta más allá de las limitaciones culturales con las que uno ha nacido y nos urge a comprender, aunque no forzosamente a compartir, las restantes formas que ha sabido darse el espíritu humano³⁶³.”

De este modo, para Savater, la tarea prioritaria de un filósofo no puede ser otra que la de tomar partido por la civilización humana única, máxime teniendo en cuenta las circunstancias históricas del momento³⁶⁴, caracterizadas por el auge de los nacionalismos, racismos, intolerancias religiosas, hambre y miseria, etc.

Para terminar con este recorrido exhaustivo por la trayectoria intelectual de Fernando Savater diremos que, al tratarse de un autor vivo y “relativamente joven”, es

³⁶² *Ibidem*, pág. 33.

³⁶³ Savater, Fernando, “La civilización y Lady Mary” en *El País* (20/10/01)

³⁶⁴ Recordemos que estamos hablando de finales del siglo XX.

muy probable que algunos de estos planteamientos que acabamos de ver puedan ir cambiando con el paso de los años. No se trata pues, de un pensamiento cerrado sino provisional y abierto al devenir histórico, en definitiva, el de Savater es el pensamiento propio de una sociedad democrática y responsable.

CONCLUSIONES

Tras haber acompañado a Fernando Savater a lo largo de su trayectoria intelectual, y también vital, transcurrida en una época de grandes transformaciones y cambios, incluido el propio cambio de régimen político, vamos a tratar de hacer una valoración de su producción filosófica y de sus posiciones ante los acontecimientos más importantes que le ha tocado vivir, equidistante tanto de la hagiografía como de la simple descalificación. Creemos que han sido las circunstancias las que han marcado tanto su trayectoria propiamente intelectual en la selección de autores leídos, en aquellos que más le han influido e, incluso, en los que ha leído menos o ha rechazado. Comparte con otros filósofos de su generación parte de las filias y fobias, matizadas por su propia circunstancia familiar, y lo mismo puede decirse de su vida “pública” y de sus posiciones ante los acontecimientos que ha tocado vivir. No puede decirse que no haya sido un hombre de compromiso. Finalmente, puede señalarse como una sensibilidad propia, poco compartida con sus coetáneos, el aprecio por la América de habla hispana e, incluso, por algunos autores de la propia tradición española lo que le ha llevado a matizar cierto papanatismo “europeísta” sin renunciar y esto sí queda muy claro en su producción, la defensa del universalismo, sobre todo en el campo de los valores éticos y de los derechos humanos. Sin negar que, a veces, no es fácil seguirle algunos saltos dados en sus posiciones, consideramos que ha hecho una serie de aportaciones importantes en su crítica a la filosofía más academicista, en la modernización de la ética, secularizando y desacralizando falsos tópicos y apostando por la defensa del individuo frente a estatalismos, nacionalismos y, en general, frente a las formas que ha considerado opresivas o que impedían el libre desarrollo de la libertad. Que haya dedicado, en esta última etapa, su esfuerzo a la educación es bien significativo al respecto.

Así pues, resumimos, en las siguientes conclusiones, nuestro trabajo de muchos años en el análisis de su obra que incluye, como una aportación importante, la fijación de la misma. Dado que hablamos de un autor que ha escrito en periódicos, revistas, etc. y que no se ha limitado a las publicaciones académicas, ha sido ésta una tarea ardua que confiamos ayude a futuros investigadores de la historia de nuestra filosofía más próxima.

1. El pensamiento de Savater es un pensamiento circunstancial que se ha ido configurando gracias a la influencia de las contingencias históricas por las que ha ido discurriendo su propia vida. El siguiente texto vendría a ratificar nuestra posición:

“Creo que las opiniones humanas son históricas, por lo que las mías son humanísimas: lo cual no quiere decir que pierdan su valor con el paso del tiempo, sino que carecen de él si no sabemos cuál fue su tiempo. De modo que no hay que enredarse en explicaciones para salvar la cara del pasado, sino seguir dándola razonadamente en el presente”³⁶⁵.

Desde esta perspectiva hemos llegado a la conclusión que en la trayectoria intelectual savateriana se pueden distinguir tres etapas bien diferenciadas. La primera, de orientación nihilista y anarquista, se inicia en el año 1970 con *Nihilismo y acción* y se extiende hasta 1980. La hemos denominado “El período hipercrítico”. Esta etapa, a su vez, se subdivide en dos momentos muy claramente delimitados. Hasta 1976 Fernando Savater concentrará todo su esfuerzo en poner en cuestión, desde un pensamiento nihilista, el academicismo filosófico en general, no sólo el de la vieja escolástica, que era la filosofía oficial del régimen, sino también el de la nueva filosofía

³⁶⁵ Savater, Fernando, *Sobre vivir*, o. c., pág. 5.

analítica que, por aquel entonces, empezaba a despuntar y pretendía erigirse en sustituta de aquella. A partir de esa fecha el pensamiento savateriano seguirá en su misma línea negativa y polemista pero en su obra se producirá un marcado giro político. Los ataques al pensamiento académico pasarán a un segundo plano y situará en primer plano la crítica a los fundamentos de la ideología política moderna, desde una postura ácrata y en cierto modo antimarxista.

El segundo corte en la trayectoria intelectual savateriana se produce a raíz del intento de golpe de Estado ocurrido el 23 de febrero de 1981. Bajo la influencia de esta circunstancia histórica Savater abandona el anarco-nihilismo y desencanto político de su juventud y adopta una postura de confianza en la transformación política de España. En esta etapa y siguiendo la tónica general, el interés por la ética se sustituye por el interés por la política.

La tercera etapa se inicia a finales de los años ochenta, partir de la publicación de *Ética como amor propio* en 1988, cuando debido a las circunstancias de la sociedad postmoderna, salpicada por el auge de los nacionalismos, la intolerancia y los fanatismos Savater empieza a reivindicar el ideal ilustrado como la mejor forma de afrontar estos problemas.

2. Savater es un intelectual comprometido, con una gran dosis de sensibilidad pública, que pretende con su discurso influir en la sociedad de su tiempo. Valga este texto para confirmarlo:

“Nunca he sabido mantenerme al margen, ni he logrado poseer convenientemente ese pathos de la distancia que recomendaba Nietzsche: a mí se me encuentra siempre donde hay gente”³⁶⁶.

³⁶⁶ *Ibidem*, pág. 7.

Consideramos que su profundo compromiso ético y político a favor de la libertad y de la democracia le han llevado a ser una víctima de la intolerancia y la violencia.

3. Aunque el desarrollo de los acontecimientos históricos ha provocado el que Savater cambiara de idea en algunos de sus planteamientos originales, esto no significa que el suyo sea un pensamiento oportunista, sino, por el contrario, es un pensamiento flexible e inteligente que sabe rectificar al ritmo de las circunstancias históricas porque es consciente de no estar en posesión de la verdad absoluta. Sobre esta cuestión Savater, con gran agudeza, ha escrito lo siguiente

“En nuestro país hay una curiosa superstición que desconfía de cualquier cambio de opiniones como señal de oportunismo venal (si las opiniones son políticas) o de incompetencia intelectual (si pertenecen al campo del conocimiento teórico). Hay quien dice que <<si se equivocó antes también puede equivocarse ahora>>, como si no fuese más probable que quien nunca cree haberse equivocado esté equivocado siempre. Recordemos lo que el gran economista Keynes respondía a quienes le acusaban de abandonar unas ideas por otras: <<Sí, es cierto, cuando creo haberme equivocado cambio de opinión. ¿Qué suele hacer usted en ese caso?>>³⁶⁷.

Por todo ello, también se puede afirmar que el pensamiento de Savater es, en cierta medida, contradictorio, tal como podemos apreciar en el siguiente texto, en el que demuestra una gran sinceridad consigo mismo:

“Releo frecuentemente con gusto mis opiniones de ayer y me alegro de haberlas sostenido, pero aún me alegro más por ser capaz de tener luego otras, según me dicta mi tiempo y mi tempestad. Hay quien se toma tan en serio su no ser como otros su ser. (...) El tiempo y sus tempestades cada vez me han convencido más de la oportunidad de aquella advertencia de Alejandro Herzen: "Contra los falsos dogmas, contra las creencias, por más delirantes que sean, no se puede

³⁶⁷ Savater, Fernando, *La voluntad disculpada*, o.c, pág. 12.

combatir sólo con la negación, por sabia que sea. Decir no creáis es tan autoritario, y en el fondo tan absurdo como decir creed". A fin de cuentas, todo se reduce a que hay una negación que es creadora y fiel a la vida, mientras que otra se hipostasía en el odio a todo lo que se mueve o en la hipocresía de exhibir repugnancias a cuya rentabilidad para componerse una figura no se es ajeno³⁶⁸.

A pesar de sus cambios de opinión existen, como el mismo Savater ha reconocido, una serie de líneas maestras que siempre han formado parte de lo que ha llamado "su andamiaje intelectual". Estas líneas maestras son: "el individualismo voluntarista, el descrédito de la muerte y del sacrificio, la enemistad con cualquier unción eclesial, el atropellamiento jocoso de fuentes y razones, la negativa a desacreditar lo humano desde lo que no es humano, el fastidio antiautoritario, el ánimo conspiratorio que busca cómplices para luchar contra la tribu, la preferencia por el coraje y por el instante"³⁶⁹.

4. El volumen de la obra periodística de Savater es, con diferencia, mucho mayor que el de su obra ensayística o filosófica. Para comprobarlo solo hay que consultar el anexo bibliográfico al final de este trabajo. Estamos seguros que es, en su faceta periodística, donde la obra de Fernando Savater alcanza sus cotas más elevadas de calidad y brillantez. De hecho, varios de sus artículos han sido premiados Y si le hacemos caso, él mismo ha declarado que, de toda su obra, sus artículos son lo que más aprecia.

³⁶⁸ Savater, Fernando, "El tiempo y la tempestad" en *El País* (4/11/1982)

³⁶⁹ *Ibidem*.

5. Si por algo se caracteriza Savater, a lo largo de toda su trayectoria, es por ser un pensador original e independiente. Esta originalidad se manifiesta por igual en su pensamiento filosófico como en su pensamiento político.

En cuanto a la originalidad de su pensamiento filosófico destacaremos, en primer lugar, su reivindicación de la narración, lo que le ha llevado a sostener que el pensamiento verdadero es un pensamiento narrativo. Es decir, que una de las aportaciones más notables de Savater en la renovación de la filosofía lo ha sido su propia forma de escribir, la utilización de fuentes “heterodoxas” desde un punto de vista académico, junto a las lecturas clásicas. Él mismo es plenamente consciente de la importancia de esta aportación en el terreno filosófico:

“Ahí con cierto orgullo puedo decir que bastante antes de que los demás hablaran de una filosofía narrativa o de un pensamiento narrativo, yo casi, en mi primer libro, había hablado de filosofía narrativa. Tampoco lo inventé, es una expresión de Shelling en su *Introducción a la filosofía de la mitología*, pero bueno, al menos ya había leído a Schelling y a los otros maestros”³⁷⁰.

En segundo lugar, hay que hacer notar la recuperación que hace nuestro autor de los mitos —a los que vincula con la fuente de la memoria de lo humano— y de su aplicación al ámbito de la ética y que lleva a la práctica en *La tarea del héroe*.

En tercer lugar, cabe decir que Savater es de los pocos autores, junto con Victoria Camps, que insiste en la importancia de la imaginación en la ética. Como es sabido la filósofa catalana publicó en 1983 un libro con este título, *La imaginación ética*.

En cuarto lugar, se puede afirmar que el pensamiento de Savater a veces resulta ambigüo. Y esto necesita algunas aclaraciones. Primero porque, aunque tiene un fondo

³⁷⁰ Subirats, Héctor, *Fernando Savater*, o. c, pág. 115.

trágico y pesimista, no es en absoluto catastrofista, sino que es un pensamiento alegre y vitalista que confía en la mejora de la humanidad. Segundo, porque en el pensamiento savateriano siempre se dan juntos³⁷¹ el escepticismo y el sentido común.

En quinto lugar, cabe señalar la originalidad de la asociación savateriana entre el ideal democrático y el heroísmo.

Por último diremos que la obra de Savater también es original por la utilización constante de la ironía, del sarcasmo y del sentido del humor³⁷².

En el terreno político Savater destaca, además de por la originalidad de sus planteamientos, por la independencia de sus ideas, lo que hace que sea muy difícil encasillarle dentro de una tendencia política concreta. Esto es algo que le caracteriza desde los comienzos de su trayectoria y a lo que sigue siendo fiel hoy día. De ahí que sea un pensador incómodo, tanto para la derecha como para la izquierda, lo que le convierte en un autor sumamente atractivo, entre otras cosas, porque sus opiniones nunca responden a un patrón predeterminado de pensamiento sino que siempre están guiadas por el más profundo sentido común. En referencia a este carácter independiente de su pensamiento político, en una de las obras de su primera etapa Savater afirmaba cosas como ésta

“La estupidez de derechas me alegra como el rescoldo liberador de la contradicción en la que confío, pero la idiotez de izquierdas me deprime inconsolablemente, pues en ella vislumbro la autorreproducción inviolable de lo mismo”³⁷³.

³⁷¹ Como asegura Juan Arias en el libro entrevista que le dedica “Él mismo achaca humorísticamente esta aparente ambigüedad al hecho de haber nacido un 21 de junio, a caballo entre dos signos: Géminis y Cáncer” (Arias, Juan, Fernando Savater: el arte de vivir, Barcelona, Planeta, 1996, pág. 9).

³⁷² Como ha señalado el mismo Savater, en varias ocasiones, el humor es su forma natural de expresión.

³⁷³ Savater, Fernando, *La filosofía como anhelo de la revolución*, o.c, pág. 11.

Si acaso, tal como ha señalado con mucho acierto Juan Malpartida, cabría calificar a nuestro autor de pensador libertario, pues sus ideas, aunque han ido cambiando, nunca han perdido “el espíritu de su vieja afinidad libertaria”³⁷⁴. Efectivamente, este fondo libertario de nuestro autor se manifiesta, por ejemplo, en su exaltación del individuo, y aquí radica a nuestro juicio la gran originalidad del pensamiento político de Savater, pues a pesar de su fundamento individualista es un pensamiento profundamente social.

6. Por su defensa de una filosofía entendida como género literario, por su recuperación del humanismo y de los ideales ilustrados, se puede afirmar que Savater entronca con la más pura tradición humanista que, como ha señalado Francisco José Martín³⁷⁵, ha caracterizado desde siempre al pensamiento español.

7. Por su reivindicación de la alegría, del placer y en definitiva, de la vida buena, a Savater cabe situarlo en la onda de los filósofos hedonistas que, como Esperanza Guisán en España o Michel Onfray en Francia, apuestan por el goce humano como fundamento de una sociedad armoniosa y feliz.

8. Gracias a su defensa a ultranza del laicismo, el pensamiento savateriano contribuye, en gran medida, a la construcción de una sociedad tolerante y poco propicia al fanatismo.

³⁷⁴ Malpartida, Juan, “Política en Fernando Savater”, *Araucaria*, año 9, nº 17, 2007.

³⁷⁵ Martín, Francisco José, “La raíz humanista del pensamiento español”, *Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico, El Basilisco*, nº 21, abril-junio, 1996, págs. 90-92.

9. Por su reivindicación del modelo ilustrado, por su recuperación del humanismo y por su rechazo de la noción postmoderna de la dignidad del fracaso, a Savater no se le puede incluir en la órbita de los filósofos postmodernos.

10. Lo más característico del pensamiento savateriano es su carácter crítico, provocador y polémico, no en vano ha sido calificado como “l’enfant terrible” de la filosofía española.

11. Por lo que se refiere a las aportaciones de su producción filosófica, en parte contenidas en sus ensayos y en parte en sus artículos, y tras haber realizado un seguimiento puede decirse que exhaustivo de su producción, creemos que las más importantes son las siguientes:

Primera. Cabe decir que con el pensamiento hipercrítico de sus años juveniles Savater ayudó en gran medida a renovar el triste panorama de la filosofía española que, debido a la represión cultural de dictadura franquista, permanecía anclada en el más rancio escolasticismo.

Segunda. Puede afirmarse que el pensamiento del joven Savater, gracias a su crítica al poder, su defensa de la libertad y su reivindicación de la conciencia individual fue poniendo las bases teóricas para la regeneración democrática española.

Tercera. Hay que hacer notar la gran labor de Savater como traductor e introductor en España de filósofos que aquí eran prácticamente desconocidos, tales como Cioran o Bataille entre otros. También es de destacar su labor como divulgador y traductor de autores como Voltaire y Diderot, iconos de la lucha por la libertad y la tolerancia.

Cuarta. La ética savateriana constituye una importante y original aportación a la filosofía moral contemporánea. Se trata de una ética individualista, inmanente y atea que se asienta en el querer y no en el deber, que reniega de los códigos universales y que alienta a cada individuo a que se construya a sí mismo a partir de su propia experiencia. Todo ello sin ignorar al otro, pues Savater afirma rotundamente que el bien para uno mismo nunca puede ir desligado del bien de los demás. Se trata, en definitiva de una ética trágica que no aspira a resolver ni la antinomia destino-libertad, ni el triunfo del bien sobre el mal, ni tampoco quiere remediar carencias, ni arreglar nada porque no hay nada que arreglar, pues al mundo y al hombre no les falta nada. En resumen, la ética savateriana reflexiona sobre la propia conducta, y sostiene que el hombre moral es el que se juzga a sí mismo y no juzga el comportamiento de los demás. De ahí que sea la ética más apropiada para una sociedad libre y democrática. Esta propuesta tan lúcida y tan poco afín a las hipocresías morales ha sido, no obstante, el blanco de numerosas críticas por parte de bienpensantes y moralistas.

Quinta. Los artículos periodísticos de Savater constituyen una excelente crónica tanto de la España de la transición como de la actual.

Sexta. Gracias a sus sensatas opiniones, nuestro autor ha sido y sigue siendo un buen estímulo para que los ciudadanos no desistan en la tarea de seguir construyendo una sociedad democrática. Así pues, es digno de destacar el hecho de que la filosofía de Savater siempre promueve la reflexión y pretende evocar una conciencia de la responsabilidad ciudadana y política.

Séptima. Es muy valiosa la recuperación que ha hecho Savater de este carácter entre divulgativo y pedagógico que ha adoptado a partir de los años noventa, con la que ha conseguido acercar la filosofía a los jóvenes y al gran público. En este sentido ha

conseguido algo muy poco habitual en el campo de la filosofía y es el hecho de que muchas de sus obras se han convertido en auténticos “best-sellers”.

Octava. Savater tiene el gran mérito de haber sido uno de los pioneros en contactar con los autores de Latinoamérica.

Novena. Por último diremos que la obra savateriana tiene la gran virtud de que a través de ella se llega a conocer a una gran cantidad de autores.

En definitiva, estamos ante uno de los intelectuales más valiosos y de más proyección internacional de nuestro tiempo, cuyo pensamiento profundamente humanista con toda seguridad va a contribuir al desarrollo de una nueva forma de habitar el mundo.

ANEXO BIBLIOGRÁFICO

1. La producción de Fernando Savater

Libros

1. *Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1970 (Col.Cuadernos Taurus, 95).
2. *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus, 1972. (Ensayistas Taurus, 85).
3. *Apología del sofista y otros sofismas*, Madrid, Taurus, 1973. (Existe ed. post. misma editorial, 1981, 1996 y 1997).
4. *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974 (Ex. ed. post. Madrid, Espasa-Calpe, 1992 y 2002; y Bucarest, Humanitas, 1998).
5. *Escritos politeístas*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
6. *De los dioses y del mundo*, Valencia, Fernando Torres, 1975. (Ex. ed. post. misma editorial, 1982).
7. *La filosofía como anhelo de la revolución*, Madrid, Ayuso, 1976. (Ex. ed. post. Madrid, Endymión, 1997, 1998 y Ariel, 2000).
8. *La infancia recuperada*, Madrid, Taurus, 1976. (Colec.Persiles, 98). (Ex. ed. post., Madrid Taurus, 1983, 1986, 1995, 2005; y Madrid, Alianza, 1994 y 2005).
9. *Apóstatas razonables: (semblanzas)*, Barcelona, Mandrágora, 1976. (Ex.ed. post., Madrid, Mondadori, 1990).
10. *La piedad apasionada*, Salamanca, Sígueme, 1977.
11. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Barcelona, Tusquets, 1977. (Ex. ed. post., Orbis, 1984 y 1985).
12. *Conocer a Nietzsche y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977. (Ex. ed. post. de 1979).

13. *Panfleto contra el Todo*, (Premio Ensayo Mundo) Barcelona, Dopesa, 1978.
(Ex. ed. post. Madrid, Alianza, 1982, 1983 y 1985).
14. *La filosofía tachada: precedida de nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978.
(Ex. ed. post, misma editorial, 1985).
15. *Isabel Villar en el jardín de la madre*, Sigüenza, Ediciones de Librería Rayuela, 1978.
16. *El estado y sus criaturas*, Alcorcón (Madrid), Ediciones Libertarias, 1979.
17. *Criaturas del aire*, Barcelona, Planeta, 1979. (Ex. ed. post., Barcelona, Destino, 1989 y 1991; y Madrid, Taurus, 2004).
18. *Impertinencias y desafíos*, Madrid, Legasa, 1981.
19. *Caronte aguarda*, Madrid, Cátedra, 1981. (Ex. ed. post. Barcelona, Mundo Actual, 1981; Madrid, Alfaguara, 1997 y Suma de Letras, 2001).
20. *La tarea del héroe: elementos para una ética trágica*, Madrid, Taurus, 1981.
(Premio Nacional de Ensayo) (Ex. ed. post. Madrid, Destino de 1992 y 2004).
21. *Juliano en Eleusis: (misterio dramático en un prólogo y dos retablos)*, Madrid, Hiperion, D.L. 1981.
22. *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982. (Ex. ed. post. Barcelona, Anagrama, 1986, 1991 y 1995; y Barcelona, Planeta Agostini, 1994).
23. *Nietzsche*, Barcelona, Barcanova, 1982.
24. *Sobras completas*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1983.
25. *Sobre vivir*, Barcelona, Ariel, 1983. (Ex. ed., Madrid, Ediciones Libertarias, 1983; y Barcelona, Ariel, 1994 y 2000).
26. *Diario de Job*, Madrid, Cátedra, 1983. (Ex. ed. post., Madrid, Alfaguara, 1997).

27. *Vente a Sinapia: una reflexión española sobre la utopía*, Madrid, Teatro Español, 1983 (Ex. Ed. post., Madrid, Espasa-Calpe, 1988).
28. *El juego de los caballos*, Madrid, El Observatorio, 1984. (Ex. ed. post. Madrid, Siruela, 1996 y 2003).
29. *Contra las Patrias*, Barcelona, Tusquets, 1984. (Ex. ed. post. misma editorial, 1985, 1996 y 2000).
30. *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, Barcelona, Anagrama, 1984. (Ex. ed. post., misma editorial, 1998).
31. *Instrucciones para olvidar el Quijote y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1985. (Ex. ed. post. misma editorial, 1995).
32. *El dialecto de la vida*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985. (Ex. ed. post. Madrid, Irreverentes, 2002).
33. *Schopenhauer: la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986.
34. *Perdonadme, ortodoxos*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
35. *El contenido de la felicidad*, Madrid, El País-Aguilar, 1986. (Ex. ed. post. Barcelona, Círculo de Lectores, 1987; Madrid, El País-Aguilar, 1986, 1994 y 2002; y Barcelona, Suma de Letras, 2000).
36. *Episodios pasionales*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1986. (Ex. ed. post. Madrid, Ediciones Irreverentes, 2002).
37. *A decir verdad*, Madrid, F.C.E., 1987.
38. *San Sebastián*, Barcelona, Destino, 1987.
39. *A rienda suelta*, Madrid, Anaya, 1987. (Existen ed. post. Madrid, Alfaguara, años 2000 y 2002).

40. *Ética como amor propio*. Madrid, Mondadori, 1988. (Ex. ed. post. Mondadori, 1992; y Grijalbo-Mondadori, 1995 y 1998).
41. *Levantar los ojos.*, Madrid, Hilda-Isabel Pérez Lapastora. Antojos, 1988.
42. *Humanismo impenitente: diez ensayos antijansenistas*, Barcelona, Anagrama, 1990.
43. *La escuela de Platón*, Barcelona, Anagrama, 1991. (Existen ed. post. misma editorial, 1995 y 2000).
44. *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991. (Ex. ed. post. Barcelona, Círculo de Lectores, 1992; y Ariel, 1994, 1998, 2000 y 2004).
45. *El jardín de las dudas.*, Barcelona, Planeta, 1991. (Ex. ed. post. en misma editorial, 1993, 1995, 1997, 2003 y 2004).
46. *Enfermos de salud*, Madrid, Elba, 1991.
47. *Valores éticos en la estructura de la sociedad civil*, (Conferencia pronunciada en el Centre Cultural Bancaixa el día 11-VI-92) Valencia, Bancaixa, D.L, 1992.
48. *Política para Amador*, Barcelona, Ariel, 1992. (Ex. ed. post. Barcelona, Círculo de Lectores, 1993; Ariel, 2001 y 2004).
49. *Sin contemplaciones*, Madrid, Libertarias, 1993. (Ex. ed. post. misma editorial, 1994).
50. *Diccionario filosófico*, Barcelona, Planeta, 1995. (Ex. ed. post. misma editorial, 1997 y 1999).
51. *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995. (Ex. ed. post. misma editorial, 2000).
52. *Misterios gozosos. Antología*, Edic. de Héctor Subirats, Madrid, Espasa Calpe, 1995.

53. *Libre mente*, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
54. *El mito nacionalista*, Madrid, Alianza (colección Alianza Cien), 1996.
55. *La lectura apasionada*, Universidad de Cantabria, Servicio de Publicaciones, 1996.
56. *Así hablaba Nietzsche*, Barcelona, Altera, 1996.
57. *Escritos breves sobre filosofía*, Taurus Ediciones, 1996.
58. *La voluntad disculpada*, Madrid, Taurus-Santillana, 1996. Reedita: *Nihilismo y acción. La filosofía tachada. De los dioses y del mundo. La tarea del héroe*. (Ex.ed.post, Madrid, Taurus-Santillana, 1997).
59. *Malos y malditos*, Madrid, Alfaguara, 1996. (Ex. ed. post. Barcelona, Ariel, 1997; Círculo de Lectores, 1998; Planeta, 2003; y Madrid, Suma de Letras, 2004 y Punto de Lectura, 2005).
60. *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997. (Ex. ed. post. Barcelona, Círculo Lectores, 1997; y Ariel, 2001).
61. *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara, 1998. (Ex. ed. post., Barcelona, Círculo de Lectores, 1999).
62. *Amor a R.L. Stevenson*, Santander, Límite, 1998.
63. *La dimensión ética de la empresa*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores Fundación social, 1998.
64. *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999. (Ex. ed. post. Barcelona, Círculo de Lectores, 1999; y Ariel, 2004).
65. *La aventura africana*, Madrid, Acuarela Libros, 1999.
66. *Nietzsche, F.: El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus, 2000.

67. *Perdonen las molestias: Crónica de una batalla sin armas contra las armas*, Madrid, El País-Aguilar, 2001.
68. *A caballo entre milenios*, Madrid, Aguilar, 2001.
69. *Jorge Luis Borges*, Barcelona, Omega, 2001.
70. *Pensamientos arriesgados*, Edición de José Sánchez Tortosa, Madrid, La esfera de los Libros, 2002.
71. *Poe y Stevenson: dos amores literarios*, Santander, Límite, 2002.
72. *Ética y ciudadanía*, Barcelona, Montesinos, 2002.
73. *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003. (Ex.ed.post.misma editorial, 2004).
74. *Mira por dónde: autobiografía razonada*, Madrid, Taurus, 2003. (Ex.ed.post., Madrid, Suma de Letras, 2004).
75. *Los caminos para la libertad: ética y educación*, Madrid, F.C.E, 2003.
76. “*Los diez mandamientos en el siglo XXI: tradición y actualidad del legado de Moisés*”, Barcelona, Debate, 2004. (Ex. ed. post. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004; y Barcelona, Debolsillo, 2005).
77. *El gran fraude*, Madrid, Aguilar, 2004, (Ex.ed.post. Madrid, Suma de Letras, 2005).
78. *Robinson: El jardín ameno*, Fernando Villaverde Ediciones, 2004
79. *El gran laberinto*, Barcelona, Ariel, 2005.
80. *Los siete pecados capitales*, Barcelona, Debate, 2006.
81. *La vida eterna*, Barcelona, Ariel, 2007.
82. *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, Barcelona, Ariel, 2007.
83. *Política razonable*, Guipúzcoa, Triacastela, 2008
84. *Saliendo al paso*, Madrid, Espejo de Tinta, 2008.

85. *La hermandad de la buena suerte*, Barcelona, Planeta, 2008
86. *La aventura de pensar*, Barcelona, Debate, 2008.
87. *Borges: La ironía metafísica*, Barcelona, Ariel, 2008.
88. *Misterio, emoción y riesgo: sobre libros y películas de aventuras*, Barcelona, Ariel, 2008.
89. *El arte de ensayar: pensadores imprescindibles del siglo XX*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2009.
90. *Historia de la filosofía. Sin temor ni temblor*, Madrid, Espasa Calpe, (2009).

Obras colectivas

1. *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.
2. *El preso común en España*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1977.
3. Ragué, María José, *Proceso a la familia española*, Barcelona, Gedisa, 1979.
4. *Simbolismo, sentido y realidad*, CSIC, 1979.
5. *Teoría y presencia de la tortura en España*. Barcelona, Anagrama, 1982.
6. “Legitimación democrática y seguridad ciudadana”, en *Justicia y delito* (coord. por Ventura Pérez Mariño) Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1982 pp. 231-242.
7. *El pensamiento de María Zambrano: Papeles de Almagro*, Madrid, Zero, 1983.
8. *Progrés i poder*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1984.
9. *Historia de la filosofía*. Barcelona, Moguer, 1985.
10. *El juego de los caballos*. Madrid, Ediciones El Observatorio, 1985.
11. *Euskadi: pensar el conflicto*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1987.

12. *Levantar los ojos*, Madrid, Antojos, 1988.
13. *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988.
14. *Heterodoxias y contraculturas*, Barcelona, Montesinos, 1989.
15. *Ciclo conferencias "La enfermedad..."*, Madrid, Creaciones Elba, 1990.
16. "La humanidad en cuestión", en *La herencia ética de la Ilustración* (coord. por Carlos Thiebaut Luis), Barcelona, Crítica, 1991, pp. 91-103.
17. "La gestión de la pluralidad moral" en *Ética día tras día : homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños* (coord. por Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza Carpintier, Fernando Quesada Castro), Madrid, Trota, 1991, pp. 377-386.
18. "La humanidad en cuestión", en *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, (coord. por Gianni Vattimo), Barcelona, Gedisa, 1992 pp. 259-274.
19. "Pintar cara a cara" en *Hernán Cortés* (Catálogo de exposición), Alcalá de Henares, Fundación Colegio del Rey, 1992.
20. "Las preguntas", en *Los espectáculos del arte: instituciones y funciones del arte contemporáneo* (coord. por Francisco Calvo Serraller), Barcelona, Tusquets, 1993, pp. 9-12.
21. "El rescate de la experiencia", en *Solidaridad intergeneracional*, Fundación "La Caixa", 1993, pp. 49-56.
22. "Biología y ética del amor propio", en *El mundo que viene*, Fundación Central Hispano, 1994, pp. 125-144.
23. "Stevenson", en *Lecciones de Literatura Universal siglos XII a XX* (coord. por Jordi Llovet) Madrid, Cátedra, 1995, pp. 727-734.

24. *Interrogante: Dios. XX*, Foro sobre el Hecho Religioso (20º, 1996, Madrid), Madrid, Sal Terrae Instituto Fe y Secularidad, 1996.
25. “Aquel zambombazo”, en *Memoria de la transición*, (coord. por Joaquín Prieto, Santos Juliá Díaz, Javier Pradera) Madrid, Taurus, 1996, pp. 36-38.
26. “El pesimismo ilustrado”, en *Razón, tradición y modernidad: revisión de la Ilustración hispánica*, (Francisco La Rubia Prado, Jesús Torrecilla (dir.)) Madrid, Tecnos, 1996, pp. 253-271.
27. *Siempre estuvimos en Alejandría*, Madrid - Valencia, Asociación de Amigos de la Biblioteca de Alejandría, Edicions Alfons el Magnànim, 1997.
28. “Itinerario del buen censor”, en *Censura e ilustración: XX Aniversario da Fundación da Facultade de Filosofía e CC. da Educación* (coord. por Xosé Luis Barreiro Barreiro, Martín González Fernández, Luis Rodríguez Camarero) Universidad de Santiago de Compostela, 1997, pp. 37-40.
29. “Cómo narrar la aventura” en *El lugar de Sender*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1997.
30. “Deberes y gozos de la palabra”, en *Escritores ante el espejo : estudio de la creatividad literaria* (coord. por Anthony Percival) 1997, pags. 275-284.
31. “Uso económico y anti-económico de la cultura”, en *Empleo y tiempo de trabajo: el reto de fin de siglo: (economía, sociología y ética del reparto de trabajo)*, Gobierno Vasco, 1997, pp. 257-266.
32. “El desafío moral de la alegría”, en *Saber, sentir, pensar* (coord. por Carlos Nieto Blanco) Fundación Marcelino Botín, 1997, pp. 191-204.
33. “Censura en la Europa ilustrada” en *Censura e ilustración : XX Aniversario da Fundación da Facultade de Filosofía e CC. da Educación* (coord. por Xosé

- Luis Barreiro Barreiro, Martín González Fernández, Luis Rodríguez Camarero)
1997, págs. 23-35
34. “El mito de la naturaleza” en *Topografías del mundo contemporáneo* (coord. por Juan Ramón Calo) Ediciones Encuentro,1998, págs. 96-105
35. “Nietzsche” en *Historia de la ética*, Vol. 2, (coord. por M. Victoria Camps Cervera) Crítica, 1999 págs. 578-599.
36. “Borges y la filosofía”, en *El siglo de Borges : homenaje a Jorge Luis Borges en su centenario* (coord. por Alfonso de Toro) Vervuert Verlagsgesellschaft, 1999.
37. “Ética de la alegría (soliloquio a partir de Spinoza)”, en *Espinosa: ética y política* (coord. por Jesús Manuel Blanco Echauri) Universidad de Santiago de Compostela, 1999 pp. 129-134.
38. “Schopenhauer”, en *Historia de la ética*, Vol. 2 (coord. por M. Victoria Camps Cervera), Barcelona, Crítica, 1999, pp. 500-521.
39. *Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV* (En colaboración con Ángel Canellas López y Luis Suárez Fernández), Madrid, Espasa-Calpe, 2000.
40. “Valores morales y valores científicos”, en *Comunicar la ciencia en el siglo XXI*, Granada, 2000, pp. 75-81.
41. “Jon Juaristi: la política de la ironía”, en *Historia y crítica de la literatura española* (coord. por Francisco Rico Manrique) Barcelona, Crítica, 2000.
42. “De las culturas a la civilización”, en *La cultura de la democracia: el futuro* (coord. por Salvador Giner San Julián) Barcelona, Ariel, 2000, pp. 11-24.
43. “Segunda Mesa”, en *Medios de comunicación y procesos de paz* (coord. por José Luis Peñalva, Simón Peña) Universidad del País Vasco, 2000, pp. 47-74.

44. “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento político de F. Nietzsche”, en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche* (coord. por José Emilio Esteban Enguita, Julio Quesada Martín) Universidad de Burgos, 2000 pp. 315-331.
45. “La razón desesperada”, en *Historia y crítica de la literatura española* (coord. por Francisco Rico Manrique) Barcelona, Crítica, 2000.
46. “Cultura y Juventud”, en *Los jóvenes y la cultura del ocio: diversas perspectivas y experiencias en el ámbito local*, Ayuntamiento de Elche, 2002, pp. 109-110.
47. “Filmar el miedo”, en *Los dominios del miedo* (coord. por Vicente Domínguez) Biblioteca Nueva, 2002, pp. 319-330.
48. “Ciudadanía y etnomanía”, en *Nacionalismo y democracia* (coord. por Mariano Fernández Enguita) Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 67-84.
49. “Ética y educación” *Economía ética y bienestar social* (coord. por Joaquín J. Guzmán Cuevas, Emilio Fontela Montes) Ediciones Pirámide, 2003, pp. 87-94.
50. “Educar en tolerancia”, en *La tolerancia en la historia* (coord. por José-Luis Martín), Universidad de Valladolid, 2004, pp. 157-177.
51. “Vitalismo”, *Concepciones de la ética* (M. Victoria Camps Cervera, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón ed.) Madrid, Trotta, 2004, pp. 297-308.
52. “Erich Fromm: la terapia humanista”, *El humanismo de Erich Fromm: actualidad del autor de “El arte de amar” y “El miedo a la libertad”* (coord. por Jorge Silva García) Barcelona, Paidós, 2006, pp. 33-36.

Artículos en revistas

Arbor

1. “Fatalidad y libertad en Diderot”, (1984), nº 457, pp. 25-35.
2. “Las categorías morales en la invención de la Historia”, (1986), nº 490, pp. 39-54.

Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura

1. “Ferlosio en comprimidos”, (1997), nº 31, pp. 21-26.
2. “Nuestros valores: entre la bolsa y la vida”, (1999), nº 39, pp.10-20.
3. “Un intelectual de segunda generación”, (2000), nº 40, pp.78-83.
4. “¿Es obligatorio ser de izquierdas”, (2001), nº 45, pp.13-14.
5. “Perdonen las molestias”, (2001), nº 48, p. 125.
6. “Borges, poeta filósofo”, (2002), nº 50, pp. 45-50.
7. “Las paradojas de Chesterton”, (2005), nº 65, pp. 17-22.
8. “El aroma de Santayana”, (2006), nº 70, pp. 23-28.

Bicicleta. Revista de comunicaciones libertarias

1. “¿Compartir el poder?” (1978), nº 1.
2. “Crítica a la crítica del poder” , (1978), nº 10

3. “Sobre el anarquismo que no me interesa” (1978), nº 11.
4. “Abstengase de abtenerse”, (1978), nº 12.
5. “Más y más elecciones o la política para quien la trabaja”, (1978), nº 13.
6. “A vueltas con el marxismo”, (1979, agosto).
7. “Qué es la revolución antitotalitaria”, (1979, noviembre).

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza

1. “La dama proscrita”, (2001), nº 42, pp. 9-12.
2. “Julio Verne, educador”, (2005), nº 59-60, pp. 65-68.

Camp de l’Arpa

1. “El gozo literario”, (1979), nº 59, pp. 7-11.
2. “Sobre el pasado fantástico y el futuro imposible”, (1979), nº 65-66, pp. 7-11.
3. “Sartre en situación comprometida”, (1981), nº 84-85, pp. 7-9.

Ciencia Política

1. “El reino de este mundo”, *Ciencia Política*, (1994), nº 34, pp. 187-190.
2. “Las cosas del nacer. Nuestros problemas con la reproducción”, *Ciencia Política*, (1994), nº 37, pp. 176-178.

Claves de la Razón Práctica

- 1 “El Estado clínico”, (1990), nº 1, pp.18-25.
- 2 “La tolerancia, institución pública y virtud privada”, (1990), nº 5, pp.30-32.
- 3 “Falacias de la legitimación histórica”, (1990), nº 7, pp.32-36.
- 4 “Octavio Paz en su inquietud”, (1991), nº 11, pp. 50-54.
- 5 “La obscenidad de cada día”, (1991), nº 13, pp.28-31.
- 6 “Melvillana”, (1991), nº 16, pp.79-80.
- 7 “Filosofía y apocalipsis. Los otros fundamentalistas”, (1992), nº1, pp.5-10.
- 8 “Filosofía y apocalipsis”, (1992), nº20, pp.2-8.
- 9 “La avidez por el hombre nuevo”, (1993), nº 30, pp. 2-6.
- 10 “La tradición filosófica de la igualdad”, (1993), nº 36, pp. 2-9.
- 11 “La universidad y sus enemigos”, (1995), nº49, pp.10-19.
- 12 “Ángeles decapitados. La desertización cultural bajo el Franquismo”, (1996), nº 59, pp. 8-13.
- 13 “¿Qué es la moral?”, (1997), nº 73, pp. 55-60.
- 14 “De las culturas a la civilización”, (1999), nº 92, pp. 4-8.
- 15 “Tomás Moro, la imaginación justiciera”, (1999), nº 97, pp. 53-54.
- 16 “La muerte antropomorfa”, (2000), nº 100, pp. 10-12.
- 17 “Carta a mi madre”, (2000), nº 105, pp. 4-6.
- 18 “Borges: la sonrisa metafísica”, (2001), nº 117, pp. 50-54.
- 19 “Elegir lo contingente”, (2002), nº 128, pp. 12-15.
- 20 “Pregón taurino”, (2004), nº 143, pp. 22-25.
- 21 “Don Quijote y la muerte”, (2005), nº150, pp. 59-60.
- 22 “La política de los profetas”, (2007), nº 170, pp. 6-17.

Contrastes: Revista Cultural

- 1 “La doble mentira”, (2004), nº 29, pp. 10-15.
- 2 “Identidad cultural”, (2005), nº 37, pp. 78-79.
- 3 “Alianza ¿de qué? = Alliance...of what?”, (2006), nº 46, pp. 93-97.
- 4 “Terrorismo de ricos”, (2008), nº 52, pp. 41-45.
- 5 “La custodia del la razón=Custody of the reason”, *Contrastes*, (2006), nº 44, pp. 79-81(en colaboración con Daniel Innerarity Grau, Gianni Vattimo, Claude Levi-Strauss y José Antonio Marina).

Cuadernos de Alzate

1. “Cohn-Bendit, el zurdo más diestro”, (1987), nº 5, pp. 57-60.
2. “Ética y política”, (1989)
3. “Ética e izquierda”, (1991), nº 14, pp. 47-58.
4. “Educar es universalizar”, (1997), nº 16, pp. 7-18.
5. “Un místico de la lógica”, (1999), nº 20, pp. 5-12.

Cuadernos de Pedagogía

1. “Reflexiones acerca de la literatura llamada infantil. La fundación de la aventura”, (1977).

2. “La ética va al colegio, “, (1983).

Cuadernos hispanoamericanos

1. “Nietzsche en casa de Circe”, (1976), nº 310, pp.18-27.
2. “¿Hacia humanidad sin humanidades?”, (1997), nº 560, pp. 7-24.
3. “Vivir juntos”, (1999), nº 584, pp.65-82.
4. “Un inconformista”, (2001), nº 609, pp. 7-10.

Cuadernos para el diálogo

1. “Marleau-Ponty. Hacia una filosofía de la expresión”, Madrid, (1971, diciembre), nº 99, pp. 33-34.
2. “Filosofía”. Cuadernos para el diálogo, Madrid, (1973, mayo), nº 116, pp. 9-10.
3. “Groucho:”¡Quién como él!””, (1977, septiembre), nº 227, p.53.

El Viejo Topo

1. “La política como opio del pueblo”, (1976), nº 1.
2. “La anarquía, refugio de pecadores”, (1976), nº 2.
3. “Cioran, para agravar nuestros males”, (1977), nº 4, pp. 18-19.
4. “La zarabanda de las patrias”, (1977), nº 6.
5. “Enseñar lo inenseñable”, (1977), nº 11.
6. “Lección sociopolítica de la mazmorra”, (1977), nº 13.

7. “La lección socio-política de la mazmorra”, (1977), nº 13, pp. 34-35.
8. “La influencia del spinozismo”, (1977), nº 15.
9. “La banda baader-meinhof: el final de la partida”, (1977), nº 15.
10. “El ensayista como rebelde y como doctrinario”, (1978), nº 22, pp. 51-53.
11. “Rosseau y la constitución”, (1978), nº 26, pp. 19-25.
12. Filosofía y “haute couture”, (1978), nº 29.
13. “Bocadillos de mostaza y la vuelta a España”, (1979), nº 35.
14. “El buen salvaje y el mal anarquista (reivindicación de Pierre Clastres)”, (1979), nº 37, pp. 27-30.
15. “Teoría del nacionalismo performativo”, (1979), nº 39, pp. 16-21.
16. “El escepticismo ante el mundo nuevo”, (1980), nº 42, pp. 15-18.
17. “El mito de la crisis (una superstición sociológica)”, (1980), nº 49.
18. “La ciudad de los hombres”, (1982), nº 68, pp. 44-47.

Guadalimar: Revista de las artes

1. “Isabel Villar, Parque familiar”, (1978).
2. “Teoría de las ofrendas”, (1983), 9(76), p.5.
3. “Las ventajas del enjambre”, (1984), nº 78, p.5.
4. “Matías Quetglas en Palma”, (1986), nº 87, pp. 40-44.

Hermano Lobo

1. “La política como opio del pueblo”, (1976), nº 1.
2. “La anarquía, refugio de pecadores”, (1976), nº 2.
3. “Cioran, para agravar nuestros males”, (1977), nº 4, pp. 18-19.
4. “La zarabanda de las patrias”, (1977), nº 6.
5. “Enseñar lo inenseñable”, (1977), nº 11.
6. “Lección sociopolítica de la mazmorra”, (1977), nº 13.
7. “La lección socio-política de la mazmorra”, (1977), nº 13, pp. 34-35.
8. “La influencia del spinozismo”, (1977), nº 15.
9. “La banda baader-meinhof: el final de la partida”, (1977), nº 15.
10. “El ensayista como rebelde y como doctrinario”, (1978), nº 22, pp. 51-53.
11. “Rosseau y la constitución”, (1978), nº 26, pp. 19-25.
12. Filosofía y “haute couture”, (1978), nº 29.
13. “Bocadillos de mostaza y la vuelta a España”, (1979), nº 35.
14. “El buen salvaje y el mal anarquista (reivindicación de Pierre Clastres)”, (1979), nº 37, pp. 27-30.
15. “Teoría del nacionalismo performativo”, (1979), nº 39, pp. 16-21.
16. “El escepticismo ante el mundo nuevo”, (1980), nº 42, pp. 15-18.
17. “El mito de la crisis (una superstición sociológica)”, (1980), nº 49.
18. “La ciudad de los hombres”, (1982), nº 68, pp. 44-47.

Hiperión

1. “Del divino impaciente al discreto hipócrita”, (1978).
2. “Descripción del explorador”, (1978).

Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano

1. “La ética trágica”, (1982), nº 102, pp. 601-604.
2. “Debate filósofos españoles ante la religión”, (2005), nº 221, pp. 91-116.

Ínsula. Revista de Ciencias y Letras humanas

1. “Caracterización del espectador taurino”, (1983), nº 437, p.4.
2. “Universidad y diferencia: el debate ético, hoy”, (1985), nº 469, p.3.

La Luna de Madrid

1. “Placeres inconfesables del renunciamento”, nº 2, dic 1983
2. “Sexatez” nº 7, mayo 1984
3. “El elogio de la embriaguez” nº 15, febrero de 1985

Letra Internacional

1. “Nuestro tiempo y el otro”, (1986), nº 3, pp. 17-19.
2. “Cómo narrar la aventura”, (1995), nº 39, pp. 23-26.
3. “Esencia del jaque mate”, (1998), nº 57, p. 48.
4. “Zorroaga”, (2003), nº 78, pp. 8-19.

1. “Viajes, libros y poetas”, *Vuelta*, (1984, abril), pp. 21-24.
2. “Instrucciones para olvidar el Quijote”, *Vuelta*, (1984, octubre), pp. 17-21.
3. “Perplejidad y responsabilidad del intelectual”, *Vuelta* (1985, marzo), nº 100, pp. 70-73.
4. “Octavio Paz en su inquietud”, *Vuelta*,(1991, septiembre), nº 178, pp. 10-12.
5. “Stevenson moralista”, *Vuelta*, (1991, noviembre), nº 180, pp. 33-34.
6. “La historia sin enmiendas”, *Vuelta*,(1992, abril), nº 185, pp. 47-48.
7. “La heterofobia como enfermedad moral”, (1993, diciembre), nº 205, pp. 23-27.
8. “Edgar Poe: el efecto de las sombras”, *Vuelta*, (1995, mayo), nº 222, pp. 50-54.
9. “El origen como meta y como mito”, *Vuelta*, (1995, noviembre), nº 228, pp. 24-25.
10. “Cándido: el individuo sale de la historia”, *Vuelta*, (1996, mayo), nº 234, pp. 21-23.
11. “Perplejidades éticas del siglo XX”, *Vuelta*, (1997, junio), nº 247, pp. 33-34.
12. “Un contemporáneo esencial”, *Vuelta* , (1998, mayo), nº 258, p. 64.
13. “Un educador insustituible”, *Vuelta*, (1998, junio), nº 259, pp. 22-23.
14. “Después de la utopía: el mito (respuesta a Ernst Bloch)”, *Vuelta*, (1998, agosto), nº 261, pp. 30-38.
15. “De las culturas a la civilización”, (1999, agosto), nº 12, pp. 40-44.
16. “Los posibles Nietzsches”, (2000, agosto), nº 20, pp. 38-40.
17. “Elegir la política”, (2002, febrero), pp.12-15.
18. “La doble mentira”, (2004, febrero), nº 29, pp. 10-15.
19. “Elegir la política”, (2002, marzo), pp.99-102.

³⁷⁶ La revista *Letras Libres* fue fundada en 1999 como continuación de la revista *Vuelta* de Octavio Paz, por lo que los artículos de ambas las hemos insertado en el mismo apartado.

20. "Hermann Tertsch, Pedro Sorela", (2004), nº 31, pp. 12-21.
21. AA. VV., "Homenaje a Gregorio Ordóñez: la derrota del miedo", (2005, abril), nº 43, pp. 38-43.
22. AA.VV., "Doce variaciones sobre un escritor", (2007, octubre), nº 73, pp. 10-19.
23. "Progreso en Unidad", (2008, febrero), nº 77, p. 20.
24. "¿Con lengua o sin lengua?", (2008, octubre), nº 85, pp. 10-12.
25. "¿Es tolerable la tolerancia religiosa?", (2009, marzo), nº 90, pp. 18-21

Leviatán: Revista de hechos e ideas

1. "Alfalfa espiritual", (1981), nº 3, pp. 51-53.
2. "Razones y sinrazón de la lógica militar", (1982), nº 10, pp. 77-83.
3. "Policía y razón de Estado", (1983), nº 13, pp. 97-104.
4. "Perplejidad y responsabilidad del intelectual", (1984), nº 17, pp. 131-136.
5. "Paradojas éticas de la salud", (1985), nº 22, pp. 113-120.
6. "Fundamentalismos religiosos y éticos", (1996), nº 63, pp. 87-90.

Los Cuadernos del Norte

1. "El espectador sinvergüenza", (1980), nº 1, pp. 14-18.
2. "Las naturalezas en 'Alien'", (1980), nº 1(4), pp. 32-37.
3. "Angustia y secreto (el diálogo entre filosofía y poesía en la reflexión de María Zambrano)", (1981), 2(8), pp. 10-13.

4. “Novela detectivesca y conciencia mortal (ensayo de poética)”, (1983), nº 4(19), pp. 8-11.
5. “Los disfraces del ángel”, (1990) nº 11, pp. 58-61.

Quimera

1. “El indefendible e indefenso Cioran”, (1981), nº 4, pp. 13-15.
2. “El paisaje de los cuentos”, (1982), nº 23, pp. 50-53.
3. “La soledad solidaria del poeta”, (1982), nº 15, pp. 4-7.
4. “Los intelectuales: razón, pasión y traición”, (1990), nº 100, pp. 28-31.

Revista de Occidente

1. “Cohn-Bendit : Le Gauchisme : Remède a la maladie sénile du communisme ”. SEUIL, París, 1969, (1969, Julio), nº 76; pp. 110-115.
2. “Brice Parain : Petite métaphysique de la parole”. Ed. Gallimard, París, 1960, Madrid (1970, Marzo), nº 84; pp. 376-377.
3. “De Ferruccio Rossilandi: Il linguaggio come lavoro e come mercato”. Nuovi saggi italiani, ed. Bompiani, Milano, 1968, (1970, Abril), nº 85; pp. 116-118.
4. “E.M.Cioran: Le mauvais Démon”. Gallimard, París, 1969, (1970, Junio), nº 87; pp. 382-384.
5. “Luis Cencillo: Mito.Semántica y realidad”. B.A.C., Madrid, 1970, (1970, Agosto), nº 89; pp. 241-243.

6. "Dear Bertrand Russell: (A selection of his correspondence with the general public, 1950-1968)", Introduced and edited by B.Feinberg & R.Kasrils, (1970, Septiembre), nº 90; pp. 366-368.
7. "Paul Ricoeur: Finitud y culpabilidad", Ed. Taurus. Madrid, 1970, (1970, Octubre), nº 91; pp. 120-123.
8. "Gaston Bachelard : La philosophie du non". P.U.F., París, 1970, (1971, Febrero), nº 95; pp. 240-243.
9. "Sten H. Stenson: Sentido y no sentido de la religión", Ed. Kairós, Barcelona, 1970, (1971, Abril), nº 97; pp. 115-118.
10. "Jean Nabert : Essai sur le mal, Aubier Montaigne ", Paris, 1970, (1971, Octubre), nº 103; pp. 123-128.
11. "Maurice, Merleau-Ponty. La prosa del mundo", Taurus. Madrid, 1971, (1971, Noviembre), nº 104; pp. 239-241.
12. "Benjamín Walter: Iluminaciones/1", Edit. Taurus. Madrid, 1971, (1972, Abril), nº 109; pp. 104-107.
13. "Serge Leclair: Psicoanilizar", Ed. Siglo XXI, Madrid, 1970, (1972, Mayo), nº 110, pp. 249-251.
14. "Xavière Gauthier : Surréalisme et sexualité", Ideas Gallimard. París, (1972, Octubre), nº 115, pp. 109-112.
15. "Alan W. Watts: El camino del Zen", Edhasa, Barcelona, 1972, (1973, Enero), nº 118, pp. 133-135.
16. "El amor del padre", (1981), nº 9, pp. 54-66.
17. "Sociopatología de la conciencia fiscal", (1984), nº 33-34, pp. 177-188.
18. "El héroe como proyecto moral", (1985), nº 46, pp. 59-74.

19. "Madame du Deffand: frivolidad y agonía", (1987), nº 74-75, pp.88-102.
20. "El otro exilio de George Santayana", (1987), nº 79, pp. 5-8.
21. "Testigo de cargo", (1989), nº 94, pp. 193-194.
22. "La república de los intelectuales", (1991), nº 116, pp. 109-113.
23. "Argentina vislumbrada", nº 186, (1996), pp. 5-13
24. "Cuando éramos nietzscheanos", nº 226, (2000), pp. 53-56.

Sistema. Revista de ciencias sociales

1. "Sobre lo que se dice y lo que se calla al enseñar filosofía", (1978), nº 24-25, pp. 113-116.
2. "Hacia la universalización de la libertad política", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, (1992), nº 108, pp. 25-30.

Tiempo de Historia

1. "Nietzsche: Vida de un seductor", (1974, diciembre, 01), nº 1, p.48-63.
2. "José Gaos: Historia de nuestra idea del mundo", (1975, abril, 01), nº 5, p.120-121.
3. "Lope de Aguirre, traidor, peregrino y martir", (1975, mayo, 01), nº 6, p.70-81.
4. "En su primer centenario: Carl Gustav Jung: Un gnóstico contemporáneo", (1975, agosto, 01), nº 9, p.84-101.
5. "Juliano, el piadoso", (1975, noviembre, 01), nº 12, p.38-55.
6. "Historia de un historiador: Arnold J. Toynbee", (1975, diciembre, 01), nº 13, p.18-27.

7. "Boccaccio y la comedia humana", (1976, marzo, 01), nº 16, p.56-59.
8. "Al día siguiente de la revolución", (1976, marzo, 01), nº 16, p.125-126.
9. "Toynbee: Una teoría de la Historia", (1976, abril, 01), nº 17, p.112-117.
10. "Heidegger en la historia", (1976, julio, 01), nº 20, p.92-99.
11. "Veinte años desde su muerte: Bogart, el héroe sin énfasis", (1977, febrero, 01), nº 27, p.74-79.
12. "En el XXV Aniversario de su muerte: George Santayana, pensador errante", (1977, octubre, 01), nº 36, p.50-57.
13. "Voltaire y Rousseau: El final de las luces", (1978, julio, 01), nº 44, p.62-77.
14. "Thomas Hobbes: El hermano del miedo", (1980, febrero, 01), nº 63, p.76-89.
15. "La utopía, entre la ilusión y el cinismo", (1982, marzo, 01), nº 88, p.34-45.
16. "La utopía, entre la ilusión y el cinismo", (1982, marzo, 01), nº 88, p.34-45.

Triunfo

1. "La prosa del mundo", (1971, mayo, 29), nº 469, pp. 45-47.
2. "Eugenio Trias: Escritura, diferencia, dispersión", (1971, julio, 03), nº 474, p. 32.
3. "Y ahora Nietzsche", (1971, diciembre, 11), nº 480, p. 55.
4. "Jerga y filosofía", (1971, diciembre, 25), nº 482, pp. 51-52.
5. "Fábula de la tortuga y el lógico", (1972, marzo, 18), nº 494, pp. 44-45.
6. "Proust y el texto subvertido", (1972, mayo, 6), nº 501, pp. 45-46.
7. "E.M. Cioran: Un pensador en el vacío", (1972, junio, 10), nº 506, pp. 45-46
8. "Un proyecto de filosofía", (1972, julio, 15), nº 511, p. 43.
9. "Klossowski traza un círculo", (1972, septiembre, 02), nº 518, p. 44.

10. "El materialismo en la Academia", (1972, octubre, 28), nº 526, p. 55.
11. "La soledad y la historia", (1972, noviembre, 04), nº 527, pp. 47-48.
12. "Hegel: Filosofía y religión", (1972, noviembre, 18), nº 529, p. 64.
13. "Actualidad de Saussure", (1972, noviembre, 25), nº 530, p. 56.
14. "Vino, éxtasis y Ordóñez", (1972, diciembre, 09), nº 532, p. 57.
15. "La otra racionalidad: el budismo Zen", (1972, diciembre, 30), nº 535, pp. 58-59.
16. "Una disputa fundamental", (1973, enero, 06), nº 536, pp. 44-45.
17. "La Circe de los filósofos", (1973, enero, 13), nº 537, pp. 43-44.
18. "Nietzsche, la escuela de Frankfurt, Mayo 68 ...", (1973, febrero, 10), nº 541, p. 39.
19. "Gambito de palabras jaque al sentido", (1973, abril, 14), nº 550, p. 54.
20. "Aranguren cara al futuro", (1973, abril, 28), nº 552, p. 43.
21. "Un zamorano contra el texto del mundo", (1973, mayo, 5), nº 553, p. 62.
22. "Borges y su sombra", (1973, mayo, 12), nº 554, p. 61.
23. "La práctica de una teoría crítica", (1973, junio, 02), nº 557, pp. 50-51.
24. "Cuerpo, amor, silencio", (1973, junio, 16), nº 559, p. 48.
25. "Fourier: Meditación sobre la utopía", (1973, julio, 14), nº 563, p. 48.
26. "Edgar Poe, crítico y ensayista", (1973, octubre, 13), nº 576, p. 69.
27. "Sobre la historia de la filosofía", (1973, noviembre, 11), nº 580, p. 71.
28. "El alma y los griegos", (1973, noviembre, 17), nº 581, pp. 81-82.
29. "La filosofía analítica en España", (1973, diciembre, 8), nº 584, p. 73.
30. "Muerte y transfiguración del Arte", (1973, diciembre, 29), nº 587, pp. 67-68.
31. "Por Francia, del vino a la filosofía", (1973, diciembre, 29), nº 587, pp. 40-43.
32. "Estructuralismo y derecho", (1974, enero, 5), nº 588, p. 42.
33. "Deleuze: capitalismo y esquizofrenia", (1974, febrero, 16), nº 594, p. 45.

34. "Las paradojas de Chesterton", (1974, marzo, 30), nº 600, pp. 38-41.
35. "Un nieto de Lewis Carroll", (1974, marzo, 30), nº 600, pp. 50-51.
36. "Para pensar el reto de la técnica", (1974, abril, 6), nº 601, p. 53.
37. "El drama de la Ciudad Ideal", (1974, abril, 20), nº 588, pp. 63-64.
38. "Amado monstruo", (1974, mayo, 4), nº 605, p. 65.
39. "Para una ciencia ácrata", (1974, mayo, 11), nº 606, pp. 77-78.
40. "La filosofía del embrague", (1974, mayo, 18), nº 607, pp. 71-72.
41. "Un intento fallido", (1974, junio, 1), nº 609, pp. 64-65.
42. "El caballo como obra de arte", (1974, junio, 22), nº 612, pp. 40-45.
43. "Muerte ¿dónde está tu victoria?", (1974, junio, 22), nº 612, pp. 64-65.
44. "Agradecimiento a Jean Wahl", (1974, junio, 29), nº 613, p. 9.
45. "Del drama a la tragedia", (1974, agosto, 03), nº 618, p. 47.
46. "La pereza como arma revolucionaria", (1974, agosto, 17), nº 620, pp. 48-49
47. "El ensayo del día está al día", (1974, agosto, 31), nº 622, p. 39.
48. "La fiesta y la muerte", (1974, septiembre, 7), nº 623, p. 19.
49. "Lovecraft, una mitología moderna", (1974, septiembre, 21), nº 625, pp. 63-64.
50. "El espíritu y la tarta de crema", (1974, octubre, 12), nº 628, pp. 62-64.
51. "La voz de los mitos", (1974, octubre, 19), nº 629, p. 61.
52. "La cara oculta de Wittgenstein", (1974, noviembre, 30), nº 635, pp. 81-82.
53. "Kant y el reino de la libertad", (1974, diciembre, 21), nº 638, pp. 56-59.
54. "Lo que la serpiente le dijo a la paloma", (1974, diciembre, 28), nº 639, pp. 64-65.
55. "¡Los analíticos, madre!", (1975, enero, 18), nº 641- 642, pp. 53-54.
56. "Una tradición desconocida", (1975, enero, 25), nº 643, p. 38.
57. "Memorial de una iniciación", (1975, febrero, 15), nº 646, p. 45.

58. "La naturaleza como ilusión", (1975, febrero, 22), nº 647, p. 44.
59. "Spinoza en Oviedo", (1975, marzo, 1), nº 648, p. 52.
60. "Francia, el interminable asalto de la filosofía", (1975, marzo, 22), nº 651.
61. "Feuerbach: la crítica desde el corazón", (1975, abril, 19), nº 655.
62. "Los poderes de la risa", (1975, abril, 26), nº 656, p. 79.
63. "Sobre Gustavo Bueno y el « equipo » de filosofía de Oviedo", (1975, abril, 26), nº 656, p. 71.
64. "La nueva máscara del demonio", (1975, mayo, 17), nº 659, pp. 60-63.
65. "Una ética de la finitud", (1975, mayo, 31), nº 661, p. 75.
66. "Toros, la fiesta histórica", (1975, junio, 07), nº 662, p. 33.
67. "La reacción teme, el progreso espera", (1975, junio, 14), nº 663.
68. "Gran Bretaña; un derby con Europa al fondo", (1975, junio, 21), nº 664.
69. "La música de Félix Grande", (1975, julio, 05), nº 666, p. 53.
70. "Jonathan Harper? I am Dracula", (1975, agosto, 02), nº 670.
71. "Aproximación a Leopardi", (1975, agosto, 09), nº 671.
72. "Un antropólogo heterodoxo", (1975, septiembre, 06), nº 675, pp. 38-39.
73. "Reflexión sobre la tolerancia", (1976, enero, 10), nº676, pp. 55-56.
74. "Los valores y el estudio de la sociedad", (1976, enero, 10), nº 676.
75. "Voltaire:"Ensayo sobre la tolerancia", (1976), nº676.
76. "El estremecimiento de Kierkegaard", (1976), nº678.
77. "El testamento de la Escuela de Francfort", (1976, febrero, 07), nº680, pp. 50-51
78. "Atentado al profesor Gustavo Bueno", (1976), nº681.
79. "Los valores y el estudio de la sociedad", (1976, marzo, 06), nº 684, pp. 50-51.
80. "La Física como idea y como ideología", (1976, abril, 03), nº 688, pp. 52-53.

81. "El alma libertaria", (1976), nº 693.
82. "La gran aventura de Hölderlin", (1976, mayo, 29), nº696, pp. 66-67.
83. "Una voz que se apaga (Heidegger)", (1976, junio, 05), nº697, p. 14.
84. "La mirada de Leonardo", (1976, junio, 05), nº697, p. 64.
85. "Un derby para la leyenda", (1976, junio, 19), nº699, pp. 48-49.
86. "Entre el deseo y la producción", (1976, julio, 03), nº701, p. 53.
87. "En el primer aniversario de su muerte: recordando a Bakunin", (1976, julio, 17), nº703, pp. 42-43.
88. "Una aproximación lógica al mito", (1976, julio, 17), nº703, pp. 53-54.
89. "El motín de Carabanchel", (1976), nº706.
90. "Cuando los niños juegan al teatro", (1976), nº 707.
91. "La soledad de Kafka", (1976, septiembre, 25), nº713, p. 54.
92. "Los libros de Kafka", (1976), nº713.
93. "Elogio de la literatura llamada menor", (1976, octubre, 16), nº716, p. 61.
94. "Aranguren ritorna vincitor", (1976), nº 717.
95. "La otra cara de Gulliver", (1976, octubre, 30), nº718, p. 61.
96. "Para entrar en la filosofía", (1976, noviembre, 06), nº719, pp. 69-70.
97. "Un zapador se confiesa", (1976, noviembre, 20), nº721, pp. 61-62.
98. "Agustín vuelve a España", (1976), nº725.
99. "Pensando desde el marxismo", (1976, diciembre, 18), nº725, p. 73.
100. "Correo con el zar", (1977), nº730.
101. "Las reglas del juego", (1977, febrero, 12), nº733, p. 11.
102. "En el trescientos aniversario de su muerte: Spinoza y la alegría de lo necesario", (1977, marzo, 12), nº737, pp. 53-54.

103. “Buscando los cimientos del orden”, (1977), nº738.
104. “La legión de los marginados”, (1977, mayo, 14), nº 746, p.69.
105. “Un derby de plata”, (1977, junio, 25), nº 752, pp. 38-39.
106. “La muerte y la victoria”, (1977, agosto, 13), nº759, p. 48.
107. “Eckart Plinke, un embajador de la cultura”, (1977), nº766.
108. “La ética sin esperanza”, (1977, octubre, 29), nº770, pp. 52-53.
109. “El gulag y la revolución”, (1977), nº777.
110. “Presos fuera”, (1977, diciembre, 31), nº779, p. 13.
111. “La filosofía inaccesible o cómo no tomé la Bastilla”, (1978, enero, 28), nº 783, pp. 54-55.
112. “Julio Verne, ingeniero de sueños”, (1978, febrero, 25), nº 787, pp. 56-58.
113. “En la muerte de Alfredo Deaño”, (1978, febrero, 25), nº 784, p.56.
114. “Un Derby con sabor tejano”, (1978, julio, 01), nº 805, pp. 50-52.
115. “El uno y la sumisión voluntaria”, (1978, julio, 01), nº 805, pp. 56-57.
116. “La lucha contra el todo”, (1978, agosto, 12), nº 811, pp.44-45.
117. “Un derby con espejismo”, (1980, junio, 28), nº 909, pp. 38-40.
118. “Los pensadores del pienso”, (1980, noviembre, 01), nº 1, pp. 80-81.
119. “Elogio de la taberna”, (1981, febrero, 01), nº 4, pp. 74-76.
120. “Un Derby capicúa”, (1981, julio, 01), nº 9-10, pp. 149-152.
121. “Violencia: terrorismo, terrores y el txistu”, (1981, octubre, 01), nº 12, p. 9.
122. “Un derby con batalla al fondo”, (1982, julio, 01), nº 21-22, pp. 98-101.

Turia: Revista cultural

- 1 “Cohn-Bendit, el zurdo más diestro”, (1985), nº 6-7, pp. 73-77.
- 2 “Ramón J. Sender. Cien años, Elogio de un novelista, (2001), nº 55-56, pp. 253-254.
- 3 “Educación y tolerancia”, (2003), nº 66-67, pp.197-203.
- 4 “Emoción y riesgo: el cine de aventuras”, (2009), nº 88, pp.132-136.

Publicaciones en otras revistas

1. “Excursión a Cortazar”, *El Urogallo* (1973, Marzo-Abril), nº 20, p.95.
2. “La filosofía como anhelo de la revolución”, *Zona Abierta*, (1975), nº 3, pp. 41-47.
3. “Un caso de conciencia”, *Espiral Revista*, (1977).
4. “Del terror y la violencia”, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, (1977), nº 55, p. 181-189.
5. “Reflexiones acerca de la literatura llamada infantil. La fundación de la aventura”, *Cuadernos de Pedagogía*, (1977), nº 3, pp. 24-27.
6. “La Asunción de la madre”, *Nueva estafeta*, (1980), nº 19, pp. 39-48.
7. “Cultura-cultura y derecha-derecha”, *La Pluma*, (1980), nº 1, pp. 29-35.
8. “Imaginación religiosa y teología política en Spinoza”, *ER. Revista de Filosofía*, (1985), nº 2, pp. 35-46.
9. “La tiara vicetriplice”, *Saber*, (1985), nº 3, pp. 60-63.
10. “Tinta simpática”, *A distancia*, (1985), nº 8, pp. 109-110.
11. “El último yo de Unamuno”, *Antrophos: Boletín de Información y Documentación*, (1987), nº 77, pp. 58-59.

12. “El amor propio y la fundación de los valores”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, (1988), nº 1, pp. 377-420.
13. “Lo que enseñan los cuentos”, *CLIJ: Cuadernos de literatura infantil y juvenil*, (1988), nº 1, pp. 8-12.
14. “Últimas noticias sobre la droga”, *Jueces para la democracia*, (1989), nº 6, pp. 1015-1016.
15. “Catón contra César”, *Primer Acto*, (1989), nº 229, pp. 70-71.
16. “Metafísica del dinero”, *Revista de Economía*, (1990), nº 5, pp. 108-110.
17. “El culebrón va por dentro”, *Archivos de la Filmoteca, Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen*, (1990), nº 2, pp. 152-153.
18. “Los intelectuales: razón, pasión y traición”, (1991), *Philosophica Malacitana*, (1991), nº 4, pp. 257-262.
19. “Filosofía y Apocalipsis. Los otros fundamentalistas”, *TGV. Revista d’Humanitats*, (1992), nº1, pp. 5-10.
20. “Valores éticos en la estructura de la sociedad civil” en *Centro cultural Bancaixa*, (1992, junio) nº 10-11.
21. “La inquietud de Narciso”, *Clínica y Análisis Grupal*, (1993), nº 15 (64), pp. 335-342.
22. “Opinable e intolerable”, *Eguzkilore: Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, (1993), nº 7, pp. 281-282.
23. “La negación de la voluntad: Schopenhauer”, *Documentos A. Genealogía Científica de la cultura*, (1993), nº 6, pp. 94-102.
24. “Ensayar el ensayo”, *La Página*, (1995), nº 20, pp. 95-100.
25. “Los ensayos del yo: Montaigne”, *República de las Letras*, (1995), nº 46, pp. 37-44.

26. "Urgencia y presencia de la filosofía", *Vela Mayor. Revista de Anaya Educación*, (1995), nº 6, pp. 20-25.
27. "El discreto encanto de George Santayana", *Teorema: LIMBO, Boletín de la Cátedra Jorge Santayana*, (1996), XVI, nº 1, pp. 3-8.
28. "Nostalgia de la fiera", *Cinemanía*, (1997), nº 24, p. 128.
29. "Ideoclips", en *Renacimiento, Revista de literatura*, Sevilla, (1997), nº 17-18.
30. "Un diálogo sobre la ética", *Talaia*, nº 1, (Octubre de 1997).
31. "La ética es un lujo" en *Somos*, Lima, (1997, noviembre, 01).
32. "Una ciudadanía caopolita", *Revista internacional de filosofía política*, (1998), nº 11, pp. 19-30.
33. "Acerca de la verdadera educación: potenciar la razón", *Palabra Clave*, (1999), nº 3.
34. "La ética de la hospitalidad", *Lateral*, (1999), nº 53, p. 20.
35. "Ética de la alegría", *Enrahonar. Cuadernos de Filosofía*, (1999), nº extra 1, pp. 201-206.
36. "El valor de educar en la sociedad de la información", *Tabanque. Revista Pedagógica*, (2000), nº 14, pp. 185-194.
37. "Etnomanía vs. Ciudadanía", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (2001), nº 24, pp. 131-136.
38. "Chronique d'une résistance sans armes à la lutte armée", *Temps modernes*, (2001), nº 614 (ejemplar dedicado a: la question basque: confins, violence, confinement), pp. 130-149.
39. "Democracia y violencia", *Poderes públicos y ciudadanía: ciclo de conferencias*, 2002-2003, (2003), pp. 382-393.

40. “La rentabilidad del terror: el caso vasco”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía y Humanidades*, (2004), nº 11, pp. 32-34.
41. “El retorno de lo humano”, *Revista de la Universidad de México*, (2005), nº 20, pp. 8-15.
42. “Don Quijote y la muerte”, *Estudios Públicos*, (2005), nº 100, pp. 319-324.
43. “Educar a contracorriente”, *Transatlántica de educación*, (2006), nº 1, pp. 139-141.
44. “La rentabilidad del terror: el caso vasco”, *Revista internacional de pensamiento político*, (2007), nº 2, (Ejemplar dedicado a: Naciones y nacionalismos en España), pp. 37-44.
45. “El cristianismo como mito de la posmodernidad”, *Anthropos: Huella del Conocimiento*, (2007), nº 217, (Ejemplar dedicado a: Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad / coord. por Miguel Angel Quintana Paz), pp. 134-140.
46. “Lo universal y lo nacional: valores ético-políticos hoy”, *Debats*, (2008), nº 102, (Ejemplar dedicado a: Derechos y deberes), pp. 54-56.
47. “¿Es tolerable la tolerancia religiosa?”, *Isegoría*, (2008), nº 39, pp. 19-26.
48. Tollerare la religione é rollerabile? *MicroMega*, (2008), nº 6, pp. 159-166
49. “La libertad”, *Eidon: revista de la fundación de ciencias de la salud*, (2008), nº1 26, pp. 46-50 (en colaboración con Francisco J. Rubia).
50. “La música de Félix Grande”, *La Ortiga*, (2009), nº 90-92, pp. 44-45.

Publicaciones en el diario *El País*

1. “Nabokov o el destierro como estilo. Las razones de estado en las historias de amor”, *Crítica*, (1976, mayo, 05).
2. “Días felices en Corfú”, *Crítica*, (1976, mayo, 26).
3. “Tres casos de furor nocturno”, *Crítica*, (1976, julio, 07).
4. “Actualidad de Hermann Hesse”, *Cultura*, (1976, julio, 18).
5. “Las palabras y los trajes”, (1976, agosto, 01).
6. “Schopenhauer, incomprendido”, *Crítica*, (1976, agosto, 15).
7. “Los filósofos y sus complejos”, *Tribuna*, (1976, agosto, 20).
8. “La alternativa ácrata”, *Crítica*, (1976, octubre, 20).
9. “La reflexión del viejo liberal”, *Cultura*, (1976, octubre, 31).
10. “Promesa y amenaza de futuro”, (1977, febrero, 2).
11. “Presos comunes”, *Opinión* (1977, abril, 3).
12. “Hölderlin: la caída hacia lo alto de un gran pensador”, (1977, abril, 27).
13. “La cultura perpleja”, *Crítica*, (1977, junio, 01).
14. “Nuevos filósofos, viejos inquisidores”, *Tribuna*, (1977, julio, 31).
15. “George Santayana, materialista ideal”, *Perfil*, (1977, septiembre, 28).
16. “De ángeles y rejas”, (1978, abril, 02).
17. “Las aguas de mayo”, *Tribuna* (1978, mayo, 19).
18. “La rebelión de las provincias”, *Tribuna* (1978, septiembre, 24).
19. “Viridiana”, *Tribuna* (1978, noviembre, 11).
20. “Lo social y sus peligros”. *Tribuna*, (1977, diciembre, 14).
21. “Diálogos constitucionales”, *Tribuna*, (1978, diciembre, 05).

22. “La locura de Baudelaire”, (1978, diciembre, 20).
23. “De la nada a la más absoluta miseria”, Tribuna (1978, diciembre, 31).
24. “Noticias de la nueva democracia”, (1979, enero, 23).
25. “La cultura española: ¿mito o tauromaquia?”, (1979, junio, 23).
26. “La isla del diablo”, (1979, octubre, 03).
27. “La vanidad en vano”, Tribuna (1979, noviembre, 11).
28. “Las termitas en el Senado”, (1979, agosto, 04).
29. “La vanidad en vano”, (1979, agosto, 21).
30. “Convocatorias fantasmas”, (1979, diciembre, 13).
31. “El final de la década”, Tribuna (1979, diciembre, 27).
32. “Los funcionarios y su corazoncito”, Tribuna, (1980, febrero, 01).
33. “Prietas las filas”, Tribuna, (1980, febrero, 10).
34. “Osadía clerical”, Tribuna, (1980, marzo, 21).
35. “El centauro, el mago y el niño”, (1980, mayo, 21).
36. “La luz en los ojos”, Tribuna, (1980, mayo, 28).
37. “Defensa de los rectores”, Tribuna, (1980, julio, 19).
38. “Carta a un amigo sobre Polonia y el individualismo liberal”, Tribuna, (1980, septiembre, 05).
39. “La vieja dama indigna recibe visitas”, (1980, septiembre, 27).
40. “Voluptuoso desconsuelo”, Tribuna, (1980, octubre, 04).
41. “El enemigo son los judíos”, Opinión- Tribuna, (1980, octubre, 12).
42. “La mesocracia liberal”, Tribuna, (1980, noviembre, 01).
43. “Nacionalismo y violencia en Euskadi”, Tribuna, (1980, noviembre, 13).
44. “Pirámides”, Tribuna, (1980, noviembre, 27).

45. “De la tortura, la seguridad y el Estado”, Tribuna, (1980, diciembre, 03).
46. “La piedad peligrosa”, Opinión-Tribuna, (1980, diciembre, 12).
47. “Felicitación navideña a José Bergamín”, Tribuna, (1980, diciembre, 23).
48. “El concilio del amor”, Tribuna, (1981, enero, 07).
49. “La tesis de Sanguinetti”, Tribuna, (1981, enero, 13).
50. “Los “Guernicas” que no vuelven”, Tribuna, (1981, enero, 28).
51. “La autoridad competente”, Tribuna, (1981, marzo, 05).
52. “La España recuperada”, (1981, marzo, 25).
53. “La fuerza de la libertad”, Tribuna, (1981, abril, 02).
54. “Carta a un amigo escandalizado”, Tribuna, (1981, abril, 16).
55. “El calamar en ángulo obtuso”, Tribuna, (1981, mayo, 22).
56. “¿París o Buenos Aires?”, Tribuna, (1981, mayo, 27).
57. “El enemigo principal”, Tribuna, (1981, agosto, 11).
58. “El preferido de las damas”, Tribuna, (1981, octubre, 07).
59. “Denuesto contra los augures”, Tribuna, (1981, noviembre, 10).
60. “Polvo en las banderas”, Tribuna, (1981, noviembre, 24).
61. “Política de bloques y moral internacional”, Tribuna, (1981, diciembre, 26).
62. “Respuesta a López Quintás”, Opinión, (1982, enero, 27).
63. “Elogio de un novelista”, Cultura, (1982, enero, 19).
64. “La lección de Maquiavelo”, Tribuna, (1982, febrero, 11).
65. “Sobre el asunto López Quintás”, (1982, febrero, 23).
66. “Proposición sobre no numerarios”, Tribuna, (1982, marzo, 11).
67. “Policías y eusquera”, Opinión, (1982, marzo, 23).
68. “Avería irreparable”, Tribuna, (1982, marzo, 25).

69. "Misterios patrióticos", Tribuna, (1982, abril, 18).
70. "Reflexión desde la Zarzuela", Tribuna, (1982, mayo, 18).
71. "El revés de la trama", Tribuna, (1982, junio, 05).
72. "La clásica de las clásicas", Tribuna, (1982, junio, 06).
73. "El prestigio de la muerte", Tribuna, (1982, junio, 17).
74. "La pequeña diferencia", Tribuna, (1982, junio, 26).
75. "El otro césped", Tribuna, (1982, junio, 27).
76. "El modelo Mundiespaña", Tribuna, (1982, julio, 29).
77. "El caso del monumento invisible hallado en Sitges", Tribuna, (1982, septiembre, 03).
78. "A favor del señor Tejero", Opinión, (1982, septiembre, 11).
79. "Para prevenir el desencanto", Tribuna, (1982, septiembre, 27).
80. "La farsa de las oposiciones", Opinión, (1982, octubre, 10).
81. "La crítica al cubo", Tribuna, (1982, octubre, 10).
82. "El tiempo y la tempestad", Tribuna, (1982, noviembre, 04).
83. "Un domingo en Cecilia", Tribuna, (1982, noviembre, 16).
84. "Lo posible o lo probable", Tribuna, (1982, noviembre, 26).
85. "Efecto y defecto del caso Valladares", Tribuna, (1982, diciembre, 17).
86. "Reivindicación de una España invertebrada", Opinión-Tribuna, (1982, diciembre, 31).
87. "Algunas falacias populares sobre el aborto", Opinión-Tribuna, (1983, febrero, 8).
88. "Lo inconfesable", Opinión-Tribuna, (1983, marzo, 3).
89. "Una lección de defensa de la propia vida". Cultura-Tribuna, (1983, marzo, 5).
90. "El derecho a lo peculiar", Opinión-Tribuna, (1983, marzo, 20).

91. “De lo útil y lo honesto”, Opinión-Tribuna, (1983, abril, 10).
92. “Un remedio para lo de Remedios”, Opinión-Cartas al Director, (1983, abril, 28).
93. “La zorra y los bustos”, Opinión-Tribuna, (1983, mayo, 10).
94. “Hombres de libros”, Cultura-Tribuna, (1983, mayo, 30).
95. “Rectificación de Savater”, Opinión-Cartas al Director, (1983, mayo, 31).
96. “No nos entienden”, Opinión-Tribuna, (1983, junio, 4).
97. “El puñal del Gorka”. Opinión-Tribuna, (1983, junio, 19).
98. “Esperan a «Shergar»”, Tribuna, (1983, julio, 1).
99. “La ocasión perdida”, Opinión-Tribuna, (1983, julio, 9).
100. “Cuestión de neocórtex”, Opinión-Tribuna, (1983, julio, 29).
101. “La cabeza de Pilatos”, Opinión-Tribuna, (1983, agosto, 21).
102. “Los desequilibrios del terror”, Opinión-Tribuna, (1983, septiembre, 22).
103. “¡Tú la llevas!””, Opinión-Tribuna, (1983, octubre, 4).
104. “Los límites de la neutralidad”, Opinión-Tribuna, (1983, octubre, 22).
105. “Breve apología del terrorismo”, Opinión-Tribuna, (1983, noviembre, 4).
106. “Moral y puritanismo”, Opinión-Tribuna, (1983, noviembre, 11).
107. “Lo teórico y Alfonso Sastre”, Opinión-Tribuna, (1983, noviembre, 17).
108. “Euskadi como cuestión de Estado”, Opinión-Tribuna, (1983, diciembre, 26).
109. “Euskadi: los argumentos de la violencia”, Opinión- (1984, febrero, 15).
110. “Las Españas de España”. Opinión-Tribuna, (1984, febrero, 29).
111. “Violencia y comunicación”, Opinión-Tribuna, (1984, marzo, 13).
112. “Para que sirven los republicanos”. Opinión-Tribuna, (1984, abril, 14).
113. “Memoria de «El unicornio»”, Cultura-Tribuna, (1984, abril, 02).
114. “La incurable adicción a la droga”, Opinión-Tribuna, (1984, abril, 26).

115. “De la tozudez como virtud”, Opinión-Tribuna, (1984, mayo, 18).
116. “La invención del drogadicto”, Opinión-Tribuna, (1984, junio, 03).
117. “¡Cuidado con el eclipse!”. Opinión-Tribuna, (1984, junio, 22).
118. “Recordar Foucault”. Opinión-Tribuna, (1984, junio, 22).
119. “La cuestión de la OTAN”, Opinión-Tribuna, (1984, junio, 28).
120. “Lo que Salgari comparte con Shakespeare”, Opinión-Tribuna, (1984, julio, 15).
121. “Cartas (boca arriba) sobre las extradiciones”, Opinión-Tribuna, (1984, septiembre, 27).
122. “Definiciones”, Opinión-Tribuna, (1984, octubre, 21).
123. “Carta a la carta”, Opinión-, Cartas al Director, (1984, octubre, 26).
124. “La culpabilidad artística”, Opinión-Tribuna, (1984, noviembre, 21).
125. “Moral para criadas”, Opinión-Tribuna, (1984, diciembre, 22).
126. “El año SAS”, Opinión-Tribuna, (1985, enero, 10).
127. “La droga de la sospecha”, Opinión, (1985, enero, 31).
128. “Después del nacionalismo, ¿qué?”, Opinión-Tribuna, (1985, abril, 08).
129. “¿Quién teme a Charles Darwin?”, Opinión-Tribuna, (1985, abril, 23).
130. “Paralelismos”. Opinión-Tribuna, (1985, mayo, 10).
131. “Droga e ideología”, Opinión-Tribuna, (1985, agosto, 07).
132. “Orden de luna”, Opinión-Tribuna, (1985, agosto, 10).
133. “Tributo a Spinoza”, Opinión-Tribuna, (1985, septiembre, 16).
134. “Apócrifos”, Última, (1985, septiembre, 20).
135. “Excusa final a Sorozábal”, Opinión, (1985, octubre, 04).
136. “Inseguro está el ciudadano”, Opinión-Tribuna, (1985, octubre, 19).

137. “El adiós del maestro”, Deportes, (1985, octubre, 25).
138. “Todo tiempo pasado”, Opinión-Tribuna, (1985, noviembre, 07).
139. “El presente de la ética”, Opinión-Tribuna, (1985, noviembre, 18).
140. “Obscenidad”, Opinión-Tribuna, (1985, diciembre, 15).
141. “Tristeza de año nuevo”, Opinión-Tribuna, (1986, enero, 04).
142. “Lo esencial del amor”, Opinión-Tribuna, (1986, abril, 24).
143. “Sobre la heroína”, Opinión-Cartas al Director, (1986, mayo, 02).
144. “Aplazamiento”, Opinión-Tribuna, (1986, junio, 19).
145. “Lo malo de Euskadi”, Opinión-Tribuna, (1986, junio, 28).
146. “La curiosa experiencia de la muerte”, Cultura-Tribuna, (1986, junio, 29).
147. “Guerra en la paz”, Opinión-Tribuna, (1986, agosto, 01).
148. “Por una justicia impopular”, Opinión-Tribuna, (1986, noviembre, 28).
149. “Elogio del separatismo”, Opinión-Tribuna, (1986, diciembre, 07).
150. “La rectitud del verbo”, Cultura-Tribuna, (1986, diciembre, 11).
151. “La cruzada de las drogas”, Opinión – Tribuna, (1987, enero, 03).
152. “Di Crescenzo y la filosofía”, Opinión – Cartas al Director, (1987, enero, 07).
153. “El problema de la droga”, Opinión – Cartas al Director, (1987, enero, 15).
154. “La democracia pendiente”, Opinión– Tribuna, (1987, enero, 18).
155. “Europa, sin caballos”, Opinión –Tribuna, (1987, febrero, 09).
156. “Juventud”, Opinión –Tribuna, (1987, febrero, 16).
157. “Manifiesto pesimista”, Opinión –Tribuna, (1987, marzo, 11).
158. “Solidaridad y egoísmo”, Opinión –Cartas al Director, (1987, marzo, 21).
159. “La biografía de Corvo”, Opinión –Cartas al Director, (1987, marzo, 25).
160. “Afanos funerarios”, Opinión –Tribuna, (1987, abril, 03).

161. “Ejércitos”, Opinión –Tribuna, Madrid, (1987, abril, 20).
162. “Los clarines del miedo”, Opinión – Tribuna, (1987, mayo, 02).
163. “Las drogas sin pánico”, Sociedad –Tribuna, (1987, mayo, 22).
164. “El cantar de los cantares”, Opinión –Tribuna, (1987, mayo, 28).
165. “«Cantar de los cantares»”, Opinión – Cartas al Director, Madrid, (1987, junio 20).
166. “Misterios dolorosos”, Opinión –Tribuna, (1987, junio, 27).
167. “Los intelectuales, en el semáforo”, Opinión – Tribuna, (1987, julio, 03).
168. “El «txistu» y la bomba”, Opinión –Cartas al Director, (1987, agosto, 22).
169. “¿Es reaccionario Robert Bork?”, Opinión – Tribuna, (1987, agosto, 24).
170. “Embajador en el infierno”, Opinión – Tribuna, (1987, septiembre, 8).
171. “La «txozna» del tío Jon”, Opinión – Tribuna, (1987, septiembre, 14).
172. “Última tarde con «Teresa»”, Deportes - Tribuna, (1987, octubre, 09).
173. “Lotería primitiva”, Opinión – Tribuna, (1987, octubre, 17).
174. “El filósofo obscuro”, Opinión – Tribuna, (1987, octubre, 29).
175. “El otro Rambo”, Opinión – Tribuna, (1987, noviembre, 19).
176. “Radicalmente internacionales”, Opinión – Tribuna, (1987, diciembre, 02).
177. Savater, F., y otros, “Bochorno”, Opinión – Cartas al Director, (1987, diciembre, 08).
178. “El precio de la sangre”, Opinión – Tribuna, (1988, enero, 31).
179. “Tararí”, Opinión – Tribuna, (1988, febrero, 8).
180. “El experimento pesimista”, Cultura – Tribuna, (1988, febrero, 22).
181. “Respuesta al segundo Sádaba”, Opinión – Cartas al Director, (1988, abril, 7).
182. “Leyendas”, Opinión – Tribuna, (1988, mayo, 02).

183. “Desmayo 88”, Opinión – Tribuna, (1988, mayo, 12).
184. “La Europa razonable”, Opinión – Tribuna, (1988, junio, 05).
185. “El diezmo de las ánimas”, Opinión – Tribuna, (1988, junio, 15).
186. “Fundamentos y disputa de los derechos humanos”, Opinión – Tribuna, (1988, julio, 11).
187. “La presidencia en danza”, Opinión – Tribuna, (1988, agosto, 07).
188. “Curas de urgencia”, Opinión – Tribuna, (1988, agosto, 28).
189. “Y ahora, qué”, Opinión – Tribuna, (1988, septiembre, 17).
190. “«Ghost store»”, Opinión – Tribuna, (1988, octubre, 7).
191. “Sin pecado concebida”, Cultura – Tribuna, (1988, noviembre, 09).
192. “El final de la infancia”, Opinión – Tribuna, (1988, diciembre, 13).
193. “Seamos serios”, Opinión – Tribuna, (1989, enero, 05).
194. “Revisión del revisionismo”, Opinión – Tribuna, (1989, febrero, 12).
195. “España y EE.UU”, Opinión – Cartas al Director, (1989, marzo, 19).
196. “Los rostros del otro”, Cultura – Entrevista, (1989, abril, 17).
197. “¿Sócrates o Don Cicuta?”, Opinión – Tribuna, (1989, abril, 25).
198. “Regeneracionismo y farsa”, Opinión – Tribuna, (1989, junio, 10).
199. “Aquí no ha pasado nada”, Opinión – Tribuna, (1989, junio, 28).
200. “El final de las cruzadas”, Opinión – Tribuna, (1989, agosto, 05)
201. “Por ejemplo, la pena de muerte”, Opinión – Tribuna, (1989, agosto, 15).
202. “«Polish precedent»”, Opinión – Tribuna, (1989, agosto, 27).
203. “Pornografía moral”, Opinión – Tribuna, (1989, septiembre, 17).
204. “Una sugerencia a Lidia Falcón”, Opinión – Cartas al Director, (1989, septiembre, 19).

205. “Un trono en el desierto”, Cultura – Tribuna, (1989, septiembre, 23).
206. “Tomarse libertades”, Opinión – Tribuna, (1989, octubre, 25).
207. “Tusell puede hablar”, Opinión – Cartas al Director, (1989, noviembre, 19).
208. “La resistencia vasca”, Opinión – Tribuna, (1989, noviembre, 20).
209. “Defensa siciliana”, Cultura – Tribuna, (1989, noviembre, 21).
210. “Las hogueras de Voltaire”, Opinión – Tribuna, (1989, diciembre, 9).
211. “¿Qué «quedrán»”, Opinión – Tribuna, (1990, marzo, 24).
212. “Príncipe de tinieblas”, Cultura – Tribuna, (1990, abril, 06).
213. “El Derby de Epsom se presenta más abierto que en los últimos años”, Deportes, Caballos, (1990, junio, 06).
214. “Defensa atlántica”, Opinión – Tribuna, (1990, julio, 02).
215. “El narcomundial”, Opinión – Tribuna, (1990, julio, 20).
216. “Bajo control paterno”, Opinión – Tribuna, (1990, agosto, 31).
217. “El pragmático”, Cultura - Tribuna, (1990, septiembre, 06).
218. “El 23-F de Sadam Husein”, Opinión – Tribuna, (1990, septiembre, 16).
219. “Despidiendo a los bárbaros”, Opinión – Tribuna, (1990, octubre, 8).
220. “La felicidad de la expresión”, Cultura – Tribuna, (1990, octubre, 12).
221. “El último dandi”, Cultura – Entrevista, (1990, octubre, 25).
222. “Universalismo «versus» unanimidad”, Opinión – Tribuna, (1990, noviembre, 06).
223. “Solicitud por Cándido”, Opinión – Cartas al Director, (1990, noviembre, 09).
224. “La venganza de la momia”, Opinión – Tribuna, (1990, diciembre, 11).
225. “Oficio de tinieblas”, Opinión – Tribuna, (1991, enero, 18).
226. “La última discípula de Ortega”, Cultura – Tribuna, (1991, febrero, 07).

227. “La utilidad de los bocazas”, Opinión – Cartas al Director, (1991, febrero, 10).
228. “Las legiones celestiales”, Opinión – Tribuna, (1991, febrero, 19).
229. “Sobre el pacifismo de Bertrand Russell”, Opinión – Cartas al Director, (1991, marzo, 12).
230. “Alivio de luto”, Opinión – Tribuna, (1991, marzo, 18).
231. “Los padres terribles”, Opinión – Tribuna, (1991, abril, 09).
232. “El espejo de los espías”, Opinión – Tribuna, (1991, mayo, 11).
233. “La ética y su esperpento”, Opinión – Tribuna, (1991, julio, 03).
234. “La utopía pudorosa”, Opinión – Tribuna, (1991, julio, 07).
235. “Modelos para el desastre”, Opinión – Tribuna, (1991, agosto, 04).
236. “Sevilla y la isla del tesoro”, Opinión – Tribuna, (1991, agosto, 11).
237. Savater, F. Y otros. “Manifiesto contra el golpe en la URSS”, Opinión – Cartas al Director, (1991, agosto, 21).
238. “Masticando cocaína”, Opinión – Cartas al Director, (1991, agosto, 25).
239. “Zoología moral”, Opinión – Tribuna, (1991, septiembre, 10).
240. “Opereta nacional”, Opinión – Tribuna, (1991, octubre, 01).
241. “Empeoramos”, Opinión – Tribuna, (1991, octubre, 22).
242. “Castoriadis y la religión”, Opinión – Cartas al Director, (1991, noviembre, 8).
243. “¿Qué me pasa, doctor?”, Opinión–Tribuna, (1991, noviembre, 29).
244. “Las cornadas de Europa”, Opinión – Tribuna, (1991, diciembre, 22).
245. “Elogio del materialismo”, Opinión – Tribuna, (1992, febrero, 16).
246. “El pecado de mirar”, Opinión – Tribuna, (1992, marzo, 15).
247. “Pánicos finiseculares”, Opinión – Tribuna, (1992, abril, 22).
248. “Valente y la Piquer”, Opinión – Cartas al Director, (1992, abril, 29).

249. “Los sobrinos del Pato Donald”, Opinión – Tribuna, (1992, mayo, 24).
250. “El mundo desde Epson”, Opinión – Tribuna, (1992, junio, 18).
251. “Hedonismo protestante”, Opinión – Tribuna, (1992, julio, 16).
252. “Dictadura de la leche”, Opinión – Cartas al Director, (1992, julio, 23).
253. “Sofismas y majaderías”, Opinión – Cartas al Director, (1992, julio, 31).
254. “Los ídolos de la tribu”, Opinión, (1992, agosto, 16).
255. “La pitón y el hámster”, Opinión – Tribuna, (1992, septiembre, 12).
256. “Los banqueros anarquistas”, Opinión – Tribuna, (1992, octubre, 23).
257. “Lo que queda de Franco”, Opinión – Tribuna, (1992, diciembre, 23).
258. “Padres nuestros”, Opinión – Tribuna, (1993, enero, 18).
259. “El experimento”, Opinión – Tribuna, (1993, febrero, 17).
260. “Asuntos de familia”, Opinión – Tribuna, (1993, marzo, 07).
261. “La Bicha como fetiche”, Cultura – Tribuna, (1993, marzo, 09).
262. “Un inconformista”, Opinión – Tribuna, (1993, abril, 07).
263. “Predicar contra la tele”, Opinión – Tribuna, (1993, abril, 17).
264. “El velo de mayo”, Opinión – Tribuna, (1993, mayo, 07).
265. “Politicofobia”, España – Tribuna, (1993, mayo, 17).
266. “La izquierda imprescindible”, España – Tribuna, (1993, mayo, 24).
267. “La derecha indeseable”, España - Tribuna, (1993, mayo, 31).
268. “La revancha de «Dancing Brave»”, Opinión -Tribuna, (1993, junio, 20).
269. “El arcipreste Treviño”, Opinión – Cartas al Director, (1993, julio, 31).
270. “Selectividad”. Opinión – Tribuna, (1993, agosto, 18).
271. “Los nietos de Juvenal”. Opinión – Tribuna, (1993, septiembre, 12).

272. “Heidegger en la resistencia”, Opinión – Cartas al Director, (1993, septiembre, 17).
273. “Memoria del verano azul”, Opinión – Tribuna, (1993, octubre, 16).
274. “Buenas noches, doctor Phibes”, Cultura - Perfil, (1993, octubre, 28).
275. “Lo jurásico y lo paleolítico”, Opinión – Tribuna, (1993, noviembre, 14).
276. “La edad de la culpa”, Sociedad – Tribuna, (1993, noviembre, 27).
277. “Problemas clónicos”, Opinión – Tribuna, (1993, diciembre, 12).
278. “El disparate de las drogas”, Sociedad – Tribuna, (1993, diciembre, 19).
279. “El cielo protector”, Opinión – Tribuna, (1994, enero, 5).
280. “Los virreyes”, Internacional – Tribuna, (1994, enero, 23).
281. “El «caso Rushdie» nuestros valores”, Cultura – Tribuna, (1994, febrero, 14).
282. “El otro concordato”, Opinión – Tribuna, (1994, marzo, 26).
283. “Libertad y necesidad de Octavio Paz”, Opinión – Tribuna, (1994, marzo, 31).
284. “«Ordo amoris»”, Internacional – Tribuna, (1994, abril, 20).
285. “Itinerario del buen censor”, Opinión – Tribuna, (1994, abril, 24).
286. “La «tragedia»”, Opinión – Tribuna, (1994, mayo, 05).
287. “Delito flagrante”, Sociedad – Tribuna, (1994, mayo, 26).
288. “La perdición de la lectura”, Cultura – Tribuna, (1994, mayo, 27).
289. “La importancia de los caballos”, Opinión – Cartas al Director, (1994, junio, 17).
290. “La cosa caballo”, Opinión – Tribuna, (1994, junio, 18).
291. “Opiniones respetables”, Opinión – Tribuna, (1994, julio, 2).
292. “Los intelectuales y la afición”, Opinión – Tribuna, (1994, julio, 25).
293. “Polifonía donostiarra”, Cultura – Tribuna, (1994, agosto, 12).
294. “Las cosas del nacer”. Opinión – Tribuna, (1994, agosto, 14).

295. “Utilidad de la filosofía”, Opinión – Cartas al Director, (1994, septiembre, 3).
296. “Para reinsertar la reinsertión”, Opinión – Tribuna, (1994, septiembre, 11).
297. “Ecología cultural”, Opinión – Cartas al Director, (1994, septiembre, 16).
298. “Las dictaduras”, Opinión – Tribuna, (1994, octubre, 2).
299. “¿Vascos deslenguados?”, Opinión – Cartas al Director, (1994, octubre, 11).
300. “Asignatura Condorcet”, Opinión – Tribuna, (1994, octubre, 27).
301. “Venenos”, Opinión – Tribuna, (1994, noviembre, 05).
302. “¡Pulpables!”, Opinión – Tribuna, (1994, diciembre, 03).
303. Savater, F., y otros, “El Gobierno y los GAL”, España – Tribuna, (1995, enero, 14).
304. “Conversión imperfecta”. España – Tribuna, (1995, enero, 19).
305. “Menosprecio al castellano”, Cultura – Tribuna, (1995, febrero, 07).
306. “Nuestros maquiavelos”, Opinión – Cartas al Director, (1995, febrero, 17).
307. “El caso del asesino sibilino”, España – Tribuna, (1995, febrero, 21).
308. “Los requisitos de la tolerancia”, Cultura – Tribuna, (1995, abril, 22).
309. “Algo sabrá Mayor Oreja”, Opinión – Cartas al Director, (1995, mayo, 01).
310. “Ferlosio y el cielo azul”, Opinión – Cartas al Director, (1995, mayo, 24).
311. “El escudo de Arquíloco”, Opinión – Tribuna, (1995, mayo, 25).
312. “La tortuosa vida de un apátrida”, Cultura – Perfil, (1995, junio, 24).
313. “El origen: meta y mito”, Opinión – Tribuna, (1995, agosto, 4).
314. “Un vasco ilustrado”, Cultura – Tribuna, (1995, agosto, 19).
315. “Política (de verdad) antiterrorista”, Opinión – Tribuna, (1995, septiembre, 09).
316. “Madre dolorosa”, Opinión – Tribuna, (1995, octubre, 02).
317. “Guerras de secesión”, Opinión – Tribuna, (1995, noviembre, 12).

318. “Y pasa lo que pasa”, Opinión – Tribuna, (1995, diciembre, 9).
319. “El paseo de Setién”, España -Tribuna, (1996, enero, 23).
320. “Preservativo antiepiscopal”, Opinión - Cartas al Director, (1996, febrero, 17).
321. “Mondo Kane”, Opinión -Tribuna, (1996, febrero, 23).
322. “Perfil de un chantajista”, España -Tribuna, (1996, febrero, 27).
323. “La secesión y sus enigmas”, Opinión - Tribuna, (1996, marzo, 17).
324. “El hipódromo, en estado crítico”, Madrid - Tribuna, (1996, marzo, 19).
325. “Un profesor diferente”, Cultura - Tribuna, (1996, abril, 18).
326. “Dolencias laicas”, Opinión - Tribuna, (1996, abril, 24).
327. “Los caracteres del espectáculo”, Opinión - Tribuna, (1996, mayo, 12).
328. “Descrédito del héroe”, Opinión - Tribuna, (1996, mayo, 28).
329. “La actitud de la UPV / EHU”, Opinión - Cartas al Director, (1996, junio, 20).
330. “El Derby y las chicas”, Opinión - Tribuna, (1996, junio, 23).
331. “La derrota de Julián Benda”, Opinión - Tribuna, (1996, julio, 21).
332. “Expediente Wells”, Opinión - Tribuna, (1996, agosto, 18).
333. “Cuesta abajo”, Opinión -Tribuna, (1996, septiembre, 08).
334. “La violencia y las patrañas”, Opinión - Tribuna, (1996, octubre, 13).
335. “¿Se debe desclasificar los “papeles del CESID?””, Opinión - Tribuna, (1996, octubre, 31).
336. “Volver a las raíces”, Opinión - Tribuna, (1996, Diciembre, 13).
337. “Los libros y la Política”, Opinión - Tribuna, (1997, Enero, 9).
338. “La fiesta en paz”, España - Tibuna, (1997, Enero, 23).
339. “Regreso a Erich Fromm”, Opinión - Tribuna, (1997, Marzo, 16).
340. “Caballo rico, hipódromo pobre”, Deportes - Tribuna, (1997, Abril, 7).

341. “Lista de bodas”, Opinión - Tribuna, (1997, Mayo, 11).
342. “El final de la coartada”, Opinión - Tribuna-, (1997, Julio, 15).
343. “El Derby del buen ladrón”, Opinión - Tribuna, (1997, Agosto, 3).
344. “Los hunos y los otros”, Opinión - Tribuna, (1997, Septiembre, 8).
345. “Sectarismo hortera”, España - Tribuna, (1997, Septiembre, 13).
346. “Simona Boué compañera de Cioran”, España - Tribuna, (1997, Septiembre, 30).
347. “Unidos por la desunión”, Opinión - Tribuna, (1997, Noviembre, 23).
348. “Carta a Darío Fo”, Opinión - Tribuna, (1997, Diciembre, 7).
349. “Las almendras y el turrón”, Opinión - Tribuna, (1998, Enero, 11).
350. “Explicar y comprender”, Opinión - Cartas al Director, , (1998, Enero, 14).
351. “Imaginación o barbarie”, Opinión - Tribuna, (1998, Enero, 25).
352. “Lo moral y lo legal”, Opinión - Tribuna, (1998, Febrero, 17).
353. “Ellos y su caos”, Opinión - Tribuna, (1998, Marzo, 9).
354. “Pujol tiene razón”, Opinión - Tribuna, (1998, Marzo, 21).
355. “Vencedores y convencidos”, Opinión - Tribuna, (1998, Abril, 19).
356. “Enhorabuena”, España - Tribuna, (1998, Mayo, 8).
357. “Vuelve el manifiesto”, Opinión - Cartas al Director, (1998, Mayo, 15).
358. “Caro Giacomo”, Opinión - Tribuna, (1998, Mayo, 31).
359. “El muro vasco”, Opinión - Tribuna, (1998, Junio, 23).
360. “Responsabilidades compartidas”, Opinión - Cartas al Director, (1998, Julio, 14).
361. “El «derby» del rey y la reina”, Opinión - Tribuna, (1998, Julio, 26).
362. “Carta a Spinoza”, Opinión - Tribuna, (1998, Agosto, 16).
363. “Pan pan pan”, Opinión - Tribuna, (1998, Septiembre, 12).

364. “¿Tambores de paz?”, Opinión - Tribuna, (1998, Septiembre, 20).
365. “¿Humanos o colectivos?”, Opinión - Tribuna, (1998, Octubre, 4).
366. “Margarita se llama mi tregua”, Opinión - Cartas al Director, (1998, Octubre, 13).
367. “La razón según Wojtyla”, Opinión - Tribuna, (1998, Noviembre, 15).
368. “Decisión en el ámbito vasco”, Opinión - Tribuna, (1998, Diciembre, 6).
369. “Derechos colectivos y derechos humanos”, Opinión - Cartas al Director, (1998, Diciembre, 18).
370. “¡Y dale!”, Opinión - Cartas al Director, (1998, Diciembre, 29).
371. “Otra izquierda para España”, Opinión - Tribuna, (1999, Enero, 17).
372. “¿Qué paz?”, Opinión - Tribuna, (1999, Febrero, 17).
373. “¿Inmovilismo?”, Opinión - Tribuna, (1999, Abril, 9).
374. “¡Malditos pueblos!”, Opinión - Tribuna, (1999, Abril, 30).
375. “Bilbaíno no, por favor”, Opinión - Cartas al Director, (1999, Mayo, 25).
376. “El Derby fin de siglo”, Opinión - Tribuna, (1999, Junio, 20).
377. “Nacionalismo recreativo”, Opinión - Tribuna, (1999, Julio, 10).
378. “¿Todas sus criaturas?”, Opinión - Tribuna, (1999, Agosto, 29).
379. “Feliz aniversario”, Opinión - Tribuna, (1999, Septiembre, 20).
380. “Colombia agónica”, Opinión-Tribuna, (1999, Noviembre, 13).
381. “«Stock-options» para ETA”, Opinión - Tribuna, (1999, Noviembre, 30).
382. “El soborno del cielo”, Opinión - Tribuna, (1999, Diciembre, 26).
383. “El comprometedor comprometido”, Cultura - Tribuna, (2000, Enero, 23).
384. “La izquierda cuca”, Opinión - Tribuna, (2000, Enero, 30).
385. “Justicia para Calviño”, Opinión - Cartas al Director, (2000, Febrero, 1).

386. “Responsabilidad democrática”, Internacional - Tribuna, (2000, Febrero, 6).
387. “Esperando a Jatamí”, Opinión - Tribuna, (2000, Febrero, 24).
388. “La raza maldita”, Opinión - Tribuna, (2000, Marzo, 5).
389. “10 años de «Ética para Amador» Fernando Savater”, Cultura - Tribuna, (2000, Marzo, 5).
390. “La lección”, Opinión - Tribuna, (2000, Marzo, 16).
391. “La educación desconcertada”, Opinión - Tribuna, (2000, Abril, 29).
392. “El bueno, el malo y las víctimas”, Opinión - Tribuna, (2000, Mayo, 10).
393. “Los caminos del bosque”, Cultura - Tribuna, (2000, Mayo, 13).
394. “El culo del «lehendakari»”, Opinión - Tribuna, (2000, Junio, 6).
395. “La crispación”, Opinión - Tribuna, (2000, Julio, 7).
396. “Vagancia”, Opinión - Tribuna, (2000, Julio, 30).
397. “Salvar el pellejo”, Opinión - Tribuna, (2000, Agosto, 13).
398. “El puente de Úriz”, Opinión - Cartas al Director, (2000, Agosto, 22).
399. “Perdonen las molestias”, Opinión - Tribuna, (2000, Septiembre, 17).
400. “De héroes y monstruos”, Opinión - Tribuna, (2000, Septiembre, 25).
401. “El cóctel infernal”, Opinión - Tribuna, (2000, Octubre, 21).
402. “Contra todas las censuras”, Cultura, (2000, Octubre, 21).
403. “Despedida”, España - Tribuna, (2000, Noviembre, 24).
404. “Alocución de Estrasburgo”, Tribuna, (2000, Diciembre, 14).
405. “Instrumentalización política”, Opinión - Tribuna, (2001, Enero, 11).
406. “Precisión al señor Gasco”, Opinión - Cartas al Director, (2001, Enero, 29).
407. “Reflexión del energúmeno”, Opinión - Tribuna, (2001, Febrero, 17).
408. “It”, Opinión - Tribuna, (2001, Marzo, 25).

409. “¿Educar o domesticar?”, Opinión - Tribuna, (2001, Abril, 5).
410. “Cornucopia”, Opinión - Cartas al Director, (2001, Abril, 8).
411. “Viva el perder”, Opinión - Tribuna, (2001, Mayo, 25).
412. “El derby de cielos y tierra”, Opinión - Tribuna, (2001, Junio, 22).
413. “Evitar otro Leizarán”, Opinión - Tribuna, (2001, Julio, 14).
414. “Jugar a papá y mamá”, Opinión - Tribuna, (2001, Agosto, 26).
415. “A vueltas con papá y mamá”, Opinión - Cartas al Director, (2001, Agosto, 31).
416. “Armagedón”, Opinión - Tribuna, (2001, Septiembre, 13).
417. “Terror y conflicto político”, Opinión - Tribuna, (2001, Octubre, 7).
418. “La civilización y lady Mary”, Opinión - Tribuna, (2001, Octubre, 20).
419. “El clamor del mundo”, Opinión - Tribuna, (2001, Noviembre, 19).
420. “Vivere libero”, Opinión - Tribuna, (2001, Diciembre, 6).
421. “La «explicación Berlusconi»”, Opinión - Cartas al Director, (2001, Diciembre, 11).
422. “Carta a un amigo socialista”, Opinión - Tribuna, (2002, Enero, 3).
423. “Cuatro maestros inquietantes”, Suplemento Babelia, Crítica, (2002, Enero, 26).
424. “La izquierda centrifugada”, Opinión, (2002, Febrero, 05).
425. “Motivación e indiferencia”, Opinión - Tribuna, (2002, Marzo, 80).
426. “Aviso para distraídos”, Suplemento Babelia, Crítica, (2002, Marzo, 16).
427. “Oxígeno para ETA”, Opinión - Tribuna, (2002, Abril, 06).
428. “Un día cualquiera”, Opinión - Tribuna, (2002, Abril, 29).
429. “Respuesta de Savater”, Opinión - Cartas al Director, (2002, Mayo, 02).
430. “Amén”, Opinión - Tribuna, (2002, Mayo, 23).
431. “Ideas, proyectos y personas”, Opinión - Tribuna, (2002, Junio, 08).

432. “Contra la ignorancia programada”, Suplemento Babelia, Crítica, (2002, Junio, 29).
433. “El Derby de Harry Potter”, Opinión - Tribuna, (2002, Junio, 30).
434. “El asco”, Opinión - Tribuna, (2002, Agosto, 08).
435. “Recuerdos de Chillida”, España, (2002, Agosto, 24).
436. “Los demás vascos”, Opinión - Tribuna, (2002, Septiembre, 17).
437. “«Mariembard» triunfa en el Arco”, Deportes, (2002, Octubre, 14).
438. “Cinco falsedades y una verdad”, Opinión - Tribuna, (2002, Octubre, 14).
439. “Beneficiarios feroces”. Opinión - Tribuna, (2002, Noviembre, 14).
440. “Camus y los impostores”, Opinión - Tribuna, (2002, Diciembre, 09).
441. “Por qué estuvimos allí”, Opinión - Tribuna, (2002, Diciembre, 24).
442. “Viento en las velas”, Suplemento Babelia, Aproximaciones, (2002, Diciembre, 28).
443. “¿Vale la pena?”, Opinión, (2003, Enero, 17).
444. “Un hombre tranquilo”, Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Febrero, 01).
445. “¡Por fin politizados¡”, Opinión - Tribuna, (2003, Febrero, 05).
446. “Palos, piedras y seres humanos”, Suplemento Babelia, Reportaje, (2003, Febrero, 08).
447. “El gran teatro del «turf»”, Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Febrero, 15).
448. “La poción mágica”, Opinión - Tribuna, (2003, Febrero, 27).
449. “Sonrojos éticos”, Opinión - Cartas al Director, (2003, Marzo, 5).
450. “Un alma ondulante”. Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Marzo, 08).
451. “La cruzada antivasca”, Opinión - Tribuna, (2003, Marzo, 22).
452. “Cita en Samarra, Opinión - Tribuna, (2003, Abril, 24).

453. “Genealogía de nuestros valores”, Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Abril, 26).
454. “De GAL en peor”, Opinión - Tribuna, (2003, Mayo, 19).
455. “No se la pierdan”, Opinión - Cartas al Director, (2003, Mayo, 30).
456. “La adicción más placentera”, Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Mayo, 31).
457. “Europa, necesitada y necesaria”, Opinión - Tribuna, (2003, Mayo, 31).
458. “El Derby de Maigret”, Opinión, (2003, Junio, 16).
459. “Nuestras raíces cristianas”, Opinión - Tribuna, (2003, Julio, 04).
460. “Una voz única”, Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Julio, 19).
461. “La garrapata”, Opinión - Tribuna, (2003, Agosto, 02).
462. “Desenredar España”, Opinión - Tribuna, (2003, Septiembre, 02).
463. “Viene criatura”, Opinión - Tribuna, (2003, Octubre, 04).
464. “La gran carrera para el gran criador”, Deportes, (2003, Octubre, 07).
465. “Aprendiendo del enemigo”, Suplemento Babelia, Crítica, (2003, Octubre, 11).
466. “La vida por vivir y ya vivida”, Cultura - Tribuna, (2003, Octubre, 16).
467. “Bill Shoemaker, un jinete legendario”, Agenda - Necrológicas, (2003, Octubre, 16).
468. “La religión francesa”, Opinión - Tribuna, (2003, Octubre, 29).
469. “El gran fraude”, Opinión - Tribuna, (2003, Noviembre, 26).
470. “Hay constitución porque hay nación, y viceversa”, Domingo - Reportaje, (2003, Noviembre, 30).
471. “El último gran héroe”, Suplemento Babelia, Crítica - Ensayo, (2003, Diciembre, 3).
472. “La «Hispaniola» zarpa de nuevo”, Cultura - Crítica, (2004, Enero, 17).

473. “Otras inquisiciones”, Opinión - Tribuna, (2004, Enero, 19).
474. “Mac Orlan, un romántico irónico”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, Enero, 24).
475. “Filósofo contra terrorismo”, España, (2004, Febrero, 4).
476. “El ritual descuartizador”, Opinión - Tribuna, (2004, Febrero, 12).
477. “Un observador insatisfecho”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, Febrero, 14).
478. “Lo que vale Suso”, Opinión - Cartas al Director, (2004, Febrero, 19).
479. “La demagogia identitaria”, Opinión - Tribuna, (2004, Marzo, 06).
480. “Autopsia”. Opinión - Tribuna, (2004, Marzo, 12).
481. “Lamentable parla”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, Marzo, 13).
482. “Para pensar la democracia”, Suplemento Babelia, Crítica, Ensayo, (2004, Marzo, 13).
483. “Laicismo: cinco tesis”, Opinión - Tribuna, (2004, Abril, 03).
484. “Pasando curso”, Opinión, (2004, Abril, 21).
485. “Ya estamos como siempre”, Opinión, (2004, Mayo, 24).
486. “El escándalo de renunciar”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, Junio, 15).
487. “El derby del infierno y de la gloria”, Opinión, (2004, Junio, 15).
488. “Los sabuesos olvidados”, Suplemento Babelia, (2004, Julio, 17).
489. “Exámenes patrióticos”, Opinión, (2004, Agosto, 09).
490. “Orwelliana”, Opinión - Cartas al Director, (2004, Septiembre, 04).
491. “Orwell y Berlin pasados por Haro”, Opinión - Cartas al Director, (2004, Septiembre, 09).
492. “Otro más a la lista”, Opinión - Cartas al Director, (2004, Septiembre, 14).
493. “El delito de Alcibíades”, Opinión, (2004, Septiembre, 15).

494. “Un gran señor de antaño”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, Septiembre, 18).
495. “¿Conjura contra los purasangre?”, Deportes, (2004, Octubre, 27).
496. “Orina «pro nobis»”, Opinión, (2004, Octubre, 28).
497. “La resistencia democrática”, Opinión, (2004, Noviembre, 20).
498. “El alma de las letras”, Cultura, (2004, Diciembre, 03).
499. “Tres actitudes morales”, Opinión, (2004, Diciembre, 18).
500. “El alegre oficio de pensar”, Suplemento Babelia, Crítica, (2005, Enero, 01).
501. “Contra el pueblo vasco”, Opinión, (2005, Enero, 13).
502. “Las orejas del lobo”, Opinión, (2005, Enero, 27).
503. “La revancha de los Orcos”, Suplemento Babelia, Crítica, (2005, Enero, 29).
504. “De los dioses y del mundo”, Suplemento Babelia, Crítica, (2005, Febrero, 12).
505. “Educación cívica: ¿transversal o atravesada?”, Opinión, (2005, Marzo, 01).
506. “Todas las opciones”, Opinión, (2005, Marzo, 22).
507. “El juglar de la alegre Inglaterra”, Suplemento Babelia, Crítica, (2005, Marzo, 26).
508. “Un pensador antitotalitario”, Suplemento Babelia, Crítica, (2005, Abril, 09).
509. “La globalización de Dios”, Opinión, (2005, Abril, 13).
510. “El mito del intelectual puro”, Suplemento Babelia, (2005, Mayo, 14).
511. “¿Adios a la filosofía?”, Opinión - Tribuna, (2005, Mayo, 19).
512. “La segunda mesa”, Opinión - Tribuna, (2005, Mayo, 25).
513. “El Derby sin Guillermo”, Opinión - Tribuna, (2005, Junio, 15).
514. “El exceso moral”, Opinión - Tribuna, (2005, Junio, 27).
515. “Un día en las carreras”, Suplementos - Cine, (2005, Julio, 08).
516. “Y ellos, no”, Opinión - Tribuna, (2005, Julio, 14).

517. “El aliento del superviviente”, Suplemento Babelia, (2005, Julio, 16).
518. “Teoría y práctica de la aniquilación”, Suplemento Babelia, Ensayo, (2005, Agosto, 13).
519. “La montaña y Mahoma”, Opinión - Tribuna, (2005, Agosto, 16).
520. “Con uve minúscula”, Opinión - Tribuna, (2006, enero, 16).
521. “Teatro de sombras”, Babelia, (2006, enero, 21).
522. “Debajo de la mesa”, Opinión - Tribuna, (2006, enero, 27).
523. “Vuelven al anochecer”, Babelia, (2006, enero, 28).
524. “Fanáticos sin fronteras”, Opinión - Tribuna, (2006, febrero, 11).
525. “Para irritación de creyentes y ateos”, Babelia, (2006, febrero, 18).
526. “Pentimento”. Opinión - Tribuna, (2006, marzo, 06).
527. “El anhelo de aventura”, Babelia, (2006, marzo, 11).
528. “¿Qué se debe?”, Opinión - Tribuna, (2006, marzo, 23).
529. “Los motivos del lobo”, Babelia, (2006, marzo, 25).
530. “Los demonios racionales”, Opinión - Tribuna, (2006, abril, 21).
531. “Abrigar la esperanza”, Opinión - Tribuna, (2006, mayo, 15).
532. “La libre expresión como desafío”, Babelia, (2006, mayo, 20).
533. “Estiramiento”. Opinión, (2006, mayo, 23).
534. “Cuidado, saleroso”, Opinión - Tribuna, (2006, junio, 10).
535. “Los fantasmas de la ciencia”, Babelia, (2006, junio, 17).
536. “Vuelve el Gran Premio”. Deportes, (2006, junio, 24).
537. “El acero de la prosa”, Babelia, (2006, junio, 24).
538. “La voz a ti debida”, Babelia, (2006, julio, 01).
539. “El Derby de Pimpinela”, Opinión - Tribuna, (2006, julio, 03).

540. “Semántica de la paz”, Opinión, (2006, julio, 11).
541. “Aclaración sobre la paz”, Opinión, (2006, julio, 14).
542. “El arma secreta de Voltaire”, Babelia, (2006, julio, 22).
543. “En defensa propia”, Opinión - Tribuna, (2006, agosto, 12).
544. “Sin equívocos”, Opinión - Tribuna, (2006, septiembre, 08).
545. “Paleólogos”, Opinión - Tribuna, (2006, septiembre, 30).
546. “Los japoneses animan el Arco 2006”, Deportes, (2006, octubre, 03).
547. “Que nos lo aclaren”, Opinión, (2006, octubre, 13).
548. “Historia bravía”. Babelia, (2006, octubre, 28).
549. “La tormenta de las ideas”, Babelia, (2006, noviembre, 04).
550. “El precio político”, Opinión - Tribuna, (2006, noviembre, 06).
551. “Víctimas”, Opinión - Tribuna, (2006, diciembre, 09).
552. “Molinetes”, Opinión, (2006, diciembre, 14).
553. “Madame Voltaire”, Babelia, (2006, diciembre, 16).
554. “Fanatismos del mal, posibilidad del bien”, Babelia, (2007, enero, 06).
555. “La seducción inexplicable”, Babelia, (2007, febrero, 10).
556. “¿Quiénes son?”, Opinión, (2007, marzo, 20).
557. “La batalla de la razón”, Babelia, (2007, abril, 21).
558. “El cielo puede esperar”, España, (2007, mayo, 13).
559. “El regreso a los dioses”, Babelia, (2007, mayo, 19).
560. “Indios y sociólogos”. Opinión - Tribuna, (2007, mayo, 22).
561. “Retrato de dinosaurio”, Babelia, (2007, junio, 16).
562. “La identidad de los diferentes”, Babelia, (2007, julio, 07).
563. “¡Al diablo con la ciencia!”, Babelia, (2007, julio, 28).

564. “Aclaraciones a Ferlosio”, Opinión, (2007, julio, 31).
565. “La brujería adolescente”, Revista de verano, (2007, agosto, 03).
566. “Regreso al progreso”, Opinión - Tribuna, (2007, agosto, 04).
567. “Dos figuras del espíritu”, Babelia, (2007, septiembre, 22).
568. “La poesía de la incertidumbre”, Deportes, (2007, octubre, 09).
569. “La ironía escéptica de Odo Marquard”, Babelia, (2007, noviembre, 10).
570. “El reaccionario inconformista”, Babelia, (2007, diciembre, 29).
571. “El pago de los escoltas”, Opinión, (2007, diciembre, 29).
572. “Sofismas lingüísticos”, Opinión, (2008, enero, 08).
573. “La utilidad del voto”, España, (2008, febrero, 28).
574. “Un filósofo expatriado”, Cultura, (2008, marzo, 11).
575. “Las arenas de Marte”, Cultura, (2008, marzo, 25).
576. “Exigencias de la democracia”, Cultura, (2008, abril, 08).
577. “La elocuencia de las paredes”, Babelia, (2008, abril, 19).
578. “Filmar el miedo”, Cultura, (2008, abril, 22).
579. “Estudiantes en vela”, Cultura, (2008, mayo, 06).
580. “Malos pasos”, Cultura, (2008, mayo, 13).
581. “Denuncia confortable”, Cultura, (2008, mayo, 20).
582. “Reconquistar las aulas”, Cultura, (2008, junio, 03).
583. “Antibárbaros”, Cultura, (2008, junio, 17).
584. “Los santos terribles”, Cultura, (2008, julio, 01).
585. “A favor de la filosofía”, Cultura, (2008, septiembre, 02).
586. “Diminuendo”, Cultura, (2008, septiembre, 16).
587. “¡Allá películas!”, Cultura, (2008, septiembre, 30).

588. “La zarina voladora”, Deportes, (2008, octubre, 07).
589. “La educación irremediable”, Babelia, (2008, octubre, 11).
590. “Siempre negativa, nunca positiva”, Opinión - Tribuna, (2008, octubre, 16).
591. “Guillermo solo”, Cultura, (2008, octubre, 23).
592. “¿El final de la cordura?”, Opinión - Tribuna, (2008, noviembre, 03).
593. “El estupor del mundo”, Cultura, (2008, noviembre, 04).
594. “Al servicio de la revolución”, Cultura, (2008, noviembre, 25).
595. “Una temporada en el infierno”, Opinión - Tribuna, (2008, noviembre, 27).
596. “El folletinista prodigioso”, Cultura, (2008, diciembre, 09).
597. “Almanaques”, Cultura, (2008, diciembre, 23).
598. “El sabio amable de Concord”, Cultura, (2009, enero, 06).
599. “Sin engrudo”, Cultura, (2009, enero, 20).
600. “Los hijos de Poe”, Suplemento Babelia, Cultura, (2009, enero, 24).
601. “De profundis”, Cultura, (2009, febrero, 03).
602. “A la buena de Dios”, Cultura, (2009, febrero, 17).
603. “Escalofríos”, Suplemento Babelia, (2009, febrero, 21).
604. “Educadores asociales”, Cultura, (2009, marzo, 03).
605. “Las fauces del mar”, Cultura, (2009, marzo, 17).
606. “Abortos y otras malformaciones”, Cultura, (2009, abril, 02).
607. “Pugna de identidades”, Cultura, (2009, abril, 14).
608. “¡Que viene el lobo!”, Cultura, (2009, abril, 28).
609. “La inutilidad de los sabios”, Opinión, (2009, junio, 04).
610. “Las trampas de la fe”, Cultura, (2009, junio, 09).
611. “Autocorrección”, Opinión, (2009, junio, 13).

612. “Cuidado con ellas”, Cultura, (2009, junio, 23).
613. “El sepulcro vacío”, Cultura, (2009, julio, 07).
614. “Los herejes imprescindibles”, Opinión - Tribuna, (2009, julio, 09).
615. “El veraneo de ETA”, España, (2009, agosto, 12).
616. “El diálogo y sus besugos”, Opinión - Tribuna (2009, agosto, 18).
617. “Bilingüismo efectivo y afectivo”, Cultura, (2009, septiembre, 08).
618. “Aclaración jacobina”, Opinión, (2009, septiembre, 15).
619. “Menos humos”, Cultura, (2009, septiembre, 22).
620. “Tres brujas y un ratón”. Cultura, (2009, octubre, 06).
621. “El caballo tranquilo”, Deportes, (2009, octubre, 06).
622. “¡Claro que sí!”, Opinión - Tribuna, (2009, octubre, 13).
623. “Desconsolado éxtasis”, Cultura, (2009, noviembre, 03).
624. “Elogio de ‘monsieur’ Germain”, Opinión, (2009, noviembre, 14).
625. “Baby busines”. Cultura, (2009, noviembre, 17).
626. “Diferencias indiferentes”, Cultura, (2009, diciembre, 08).
627. “Caballo loco”, Opinión, (2009, diciembre, 12).
628. “About”, Cultura, (2009, diciembre, 22).
629. “Sobre la identidad democrática”, Opinión, (2009, diciembre, 29).

**Adaptaciones, Presentaciones, Ediciones, Epílogos, Introducciones, Notas,
Prefacios, Prólogos, Selecciones de Texto y Traducciones a cargo de Savater**

Ediciones, Introducciones, Notas y Traducciones

1. Voltaire, *Cartas filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1976. (Existe otra ed. de la misma editorial de 2002).
2. Diderot, Denis, *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1981. (Existe otra ed. de Barcelona, RBA, 2002).

Edición, Prólogos, Selección de textos y Traducciones

1. Voltaire, *Sarcasmos y agudezas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.

Presentación, Selección de textos y Traducciones

1. Voltaire, *Sarcasmos y agudezas*, Barcelona, Edhasa, 1994.

Introducciones, Notas y Traducciones

1. Voltaire, *Cartas filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. (Existe ed.post., Madrid, Compañía Europea de Comunicación e Información, 1992).
2. Diderot, Denis, *Escritos filosóficos*, Barcelona, RBA, 2002.

Prólogos, Selecciones de Texto y Traducciones

1. Bataille, Georges, *El aleluya y otros textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

2. Cioran, E.M., *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
(Existen otras ediciones: Barcelona, Altaza, 1995 y Madrid, Alianza editorial 1998 y 2005).

Introducciones y Traducciones

1. Cioran, Émile Michel, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1972. (Existen otras ediciones de la misma Editorial de 1977y 1981, y otra de Madrid, Suma de Letras, 2000).

Traducción y Edición

1. Wren, Percival Christopher, *Beau Geste*, Madrid, Legasa, 1981.

Presentaciones

1. Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989.
2. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1989.
3. Lermontov, Mijail Iur'evich, *Un héroe de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 1989.
4. Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames: ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, La Piqueta, 1990.
5. Cabrera, Julio, *Crítica de la moral afirmativa: (una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida)*, Barcelona, Gedisa, 1996.
6. Zamiatin, Evguenil Ivanovich, *Nosotros*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
7. Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
8. Butler, Samuel, *Erewhon*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.

9. Kubin, Alfred, *La otra parte: una novela fantástica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
10. Huxley, Aldous, *Un mundo feliz; Mono y esencia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
11. Skinner, B.F., *Walden dos*". Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
12. Cromton, Richmal, *Bruma y otros relatos*, Barcelona, Reino de Redonda, 2001.
(Ex. ed. en catalán, Barcelona, Columna, 2001).
13. Coll, Cesar, *La scuola della nuova Spagna: cinque voci a confronto sulla riforma scolastica*, Firenze, Libri Liberi, 2002.

Ediciones

1. Nietzsche, Friedrich, *Inventario*, Madrid, Taurus, 1973.
2. Haggard, H.Rider, *Aventuras de Allan Quatermain*, M, Legasa, 1980. (Existe otra edición de la misma ed. de 1981).
3. Doyle, Arthur Conan, *La tragedia del Korosko*, Madrid, Legasa, 1981.
4. Diderot, Denis, *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1983.(Existe una 3ª ed. en mismo año y editorial)
5. Voltaire, *Cartas filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
6. *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988.

Adaptaciones

1. Molière, *El misántropo*, Madrid, Compañía Nacional de Teatro Clásico, 1996.

Prólogos e introducciones

1. Azua, Félix de, *Historia de un idiota contada por él mismo o El contenido de la felicidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993.
2. Arroyo, Eduardo, «Panamá» *Al Brown: 1902-1951*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988.
3. Mishima, Yukio, *El marino que perdió la gracia del mar*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1986. (Existe otra edición de la misma editorial de 1987).
4. Du Deffand, Marie de Vichy-Chamrond, *Frivolidad y agonía:(correspondencia)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988.
5. Diderot, Denis, *Paradoja del comerciante y otros ensayos*, Madrid, Mondadori, 1990.
6. Nuño, Juan, *La filosofía en Borges*, Barcelona, Reverso, 2005.
7. Moro, Tomás, *Utopía y otras utopías del Renacimiento*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001.
8. Sienkiewicz, Henryk, *A través del desierto*, Madrid, Legasa, 1981.
9. Doyle, Arthur Conan, *La tragedia del Korosko*, Barcelona, Orbis, 1986.
10. Bakunin, Mijail Aleksandrovich, *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Madrid, Aguilera, 1977.
11. Erice, Victor, *El espíritu de la colmena*, S.I, s.n., 1976.
12. Wren, Percival Christopher, *Beau Geste*, Barcelona, Orbis, 1986.
13. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza Editorial, 1986. (Existen otras ed. misma ed. de 1997 y Barcelona, Círculo de Lectores, 1998).
14. Wallace, Wiliam, *Arthur Schopenhauer*, Barcelona, Nou Art Thor, 1988.

15. Ray, Jean, *Malpertuis*, Madrid, Valdemar, 1990.
16. Maestre, Agapito, *Fragmentos sobre la actualidad*, Ciudad Real, Área de Cultura, Diputación Provincial, 1991.
17. Carrington, Leonora, *Memorias de abajo*, Madrid, Siruela, 1991. (Existen otras ed. de la misma ed. de 1992 y 1995).
18. Szasz, Thomas, *El segundo pecado: reflexiones de un iconoclasta*, Barcelona, Alcor, 1992.
19. Mencken, H.L., *Prontuario de la estupidez humana*, Barcelona, Alcor, 1992.
20. Herrero Brasas, Juan Antonio, *¡Rompan filas!*, Madrid, Temas de Hoy, 1995.
21. Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de Hoy, 1995.
22. Cruz Ruiz, Juan, *Crónica de la nada hecha pedazos*, Barcelona, Alba, 1996.
23. Kafka, Franz, *La metamorfosis*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
24. Calleja, José María, *Contra la barbarie: un alegato a favor de las víctimas de ETA*, Madrid, Temas de hoy, 1997.
25. García, Abraham, *100 recetas para quitarse el sombrero*, Madrid, Siruela, 1997.
26. Boswell, James, *La vida del doctor Samuel Jonson*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.
27. Joly, Maurice, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Barcelona, Muchnik, 1987 (3ª ed.).
28. Ben, Jelloun, *Papá, qué es el racismo*, Madrid, Alfaguara, 1998. (Existe otra ed. de la misma ed. de 2000).
29. Voltaire, *El ingenuo y otros cuentos*, Madrid, Siruela, 1998.
30. Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999. (Existe otra ed. en Barcelona, Planeta-De Agostini, 2001).
31. Russell, Bertrand, *Misticismo y lógica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.

32. Ulanovsky Sack, Daniel, *Los desafíos del nuevo milenio: entrevistas a los grandes pensadores contemporáneos*, Buenos Aires, Aguilar, 1999.
33. Clavé, Eduardo, *Ante el dolor: reflexiones para afrontar la enfermedad y la muerte*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.
34. London, Jack, *El vagabundo de las estrellas*, Valencia, Numa, 2000.
35. Russell, Bertrand, *La conquista de la felicidad*, Madrid, Debate, 2000.
36. Van Vogt, A.E., *El viaje del Beagle Espacial*, Barcelona, Plaza&Janés, 2000.
37. Suárez, Anne-Hélène, *Las mejores historias sobre caballos*, Madrid, Siruela, 2000.
(Existe otra ed. de la misma ed. de 2005).
38. Lermontov, Mijail Iur'evich, *Un héroe de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2002
39. Jardín, Rubén, *El día del niño: la infancia como territorio para el miedo*, Madrid, Valdemar, 2003.
40. Rebolledo, Francisco, *Rosero: el sueño de la razón*, México D.F., Joaquín Mortiz, Planeta Mexicana, 2004.
41. *Relatos de jóvenes creadores*, Cáceres, INPA Extremadura, 2004.
42. Ortega, Juan Pablo, *El largo combate de un viejo laicista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
43. Wells, H.G., *La guerra de los mundos*, Madrid, Edad, 2005.
44. VV.AA, *Un siglo de toros, 1905-2005*, Madrid, Unión de Criadores de Toros de Lidia, 2005.

Epílogos

1. García Herranza, Juan Carlos y Sánchez Arrate, Eugenio, *Conan: guía de la era hibernia*, Madrid, Alberto Santos, 1996.

2. Haggard, H.Rider, *Aventuras de Allan Quatermain*, Madrid, Legasa, 1980,
3. Idem. Madrid, Legasa, 1981.
4. Jelloun, Tahar Ben, Papá, *¿qué es el racismo?*, Madrid, Alfaguara, 1998. Idem. Barcelona, Orbis, 1986.
5. Sienkiewicz, Henryk, *A través del desierto*, Madrid, Legasa, 1981.

Traducciones

1. Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972. (Existen otras ed. de la misma editorial, una del mismo año 1972 y otra de 1979).
2. Bataille, Georges, *La experiencia interior, seguido de Método de meditación; y de Post-Scriptum 1953*, Madrid, Taurus, 1973. (Existen otras ed. de la misma editorial, dos del mismo 1973 y otra de 1981).
3. Cioran, Émile Michel, *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1973. (Existen otras ed. de la misma editorial, dos del mismo 1973, dos de 1979, otra de 1981, una de 2000 y otra de Suma de Letras, 2002).
4. Cioran, Émile Michel, *El aciago demiurgo*, Madrid, Taurus, 1974. (Existen otras ed. de la misma editorial, dos del mismo año, otras de 1982 y 2000 y otra del Circulo de Lectores, 1993).
5. Bataille, Georges, *El Culpable; seguido del Aleluya y Fragmentos inéditos*, Madrid, Taurus, 1974. (Existe otra ed. de la misma editorial del año 1981).
6. Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1975. (Existen otras ed. de la misma editorial, dos del año 1981 y otra de 1998).
7. Cioran, E.M., *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza, 1980 (5ª ed., 1995).
8. Bataille, Georges, *El aleluya y otros textos*, Madrid, Alianza, 1981 (2ª ed., 1988).

9. Diderot, Denis, *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1981(2ª ed.), (3ª ed., 1983).
10. Diderot, Denis, *La paradoja del comerciante*, Barcelona, Mondadori España, 1990.
11. Voltaire, *Sarcasmos y agudeza*, Barcelona, Altaza, 1993.
12. Voltaire, Emile Michel, *Adiós a la filosofía*, Barcelona, Altaza, 1995.
13. Cioran, Émile Michel, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1997.
14. Voltaire, *Cartas filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1993.

2.Estudios sobre la obra de Savater

Monografías

1. Arias, Juan, *Fernando Savater: El arte de vivir*. Barcelona, Editorial Planeta, 1996.
2. Ávila, Remedios, *El intelectual y su memoria: Fernando Savater*, Granada, Universidad de Granada, (2006).
3. Barnatán, Marcos Ricardo, *Fernando Savater contra el Todo*, Madrid, Anjana, 1984.
4. Padro, Galán, Javier, *Fernando Savater: grandeza y miseria del vitalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 2001.
5. Subirats, Héctor, *Fernando Savater*, Madrid, Cultura Hispánica, 1993.
6. VV.AA (Gracia, Giménez, F. y Ujaldón.E, eds.), *Libertad de filosofar.Ética, política y educación en la obra de Fernando Savater*, Barcelona, Ariel, 2007.

Libros en los que se dedica un espacio a Savater

1. Alfieri, Carlos, *Conversaciones entrevistas con César Aira, Guillermo Cabrera Infante, Roger Chartier, Antonio Muñoz Molina, Ricardo Piglia y Fernando Savater*, Madrid, Katz Editores, S.A. 2008.
2. Arroyo, F., *La funesta manía de pensar*. Crítica, Barcelona, 1993.
3. Afinoguénova, Elena, *El idiota superviviente*, Madrid, Libertarias, 2003.
4. Buckley, Ramón, *La doble transición*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
5. Díaz, C, *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratitud*, Encuentro, Madrid, 1980.

6. Enkvist, Inger, *Pensadores españoles del siglo XX. Una introducción*, Argentina, Ovejero-Martín Editores, 2005.
7. García Sánchez, Javier (Comp.). “Fernando Savater: la solitaria lucha del pensador de fondo”, *Conversaciones con la joven filosofía española*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.
8. Revilla, A., *A vueltas con lo religioso. Un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trias*, Univ.Pontificia, Salamanca, 2001.
9. Smith, Paul J, “Social space and symbolic power: Fernando Savater’s intellectual field” en *Modern language review*, 1998, vol. 93.
10. VV.AA., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.

Tesis doctorales

1. Saiz Aranguren, José Angel: “La voluntad de excelencia. El proyecto ético en Fernando Savater”. Universidad del País Vasco, 2003. Director: Arteta Aisa Aurelio.
2. Susaeta, Montoya, Fernando, “La conciencia trágica en Fernando Savater y José Antonio Marina”, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. Director: Eloy Bueno de la Fuente.
3. Rosado Bartolomé, Alfredo, “Enfermedad y medicina en la obra de Fernando Savater”, 2009. Director: José Lázaro Sánchez.

Artículos sobre Savater y entrevistas en revistas y medios de comunicación

1. Guelbenzu, J.M, “Coloquio. Fernando Savater: la filosofía, un mito sin ritual”, *Cuadernos para el Diálogo*, (1977, mayo, 21), nº 212, pp.74-76.
2. Alique, J.B., “Entrevista con Fernando Savater, ‘Burgués de toda la vida’”, *Estafeta Literaria*, (1978).
3. Hervás, A., “Los nuevos filósofos españoles”, *Estafeta Literaria*, (1978).
4. García Sánchez, Javier, “La vida, la pasión y la muerte”, *El Viejo Topo*, (1978).
5. “La nueva filosofía francesa y la vieja estupidez española, “, *Diwan*, (1978).
6. Serra, M; Martín, J., “Una hora con Fernando Savater”, *Tea*, (1978).
7. Ruipérez, María, “Una fecha en la vida”, *Tiempo de historia*, (1981).
8. Molina Foix, Vicente, “Entrevista con Fernando Savater, parece que la inteligencia no es teatral”, *Primer acto*, (1983).
9. Pereda, Rosa María, “Conversación con Fernando Savater”, *Insula*, (1983).
10. Paoletti, Mario, “El penúltimo réquiem de Fernando Savater”, *Leviatán*, (1983), nº 12, pp. 129-131.
11. Estebanez, E.,”recensión de « Invitación a la ética» de Savater”, *Estudios Filosóficos*, (1987), nº 101, p, 175.
12. Gómez Caffarena, J., “Ética como amor propio y del prójimo”, *Razón y Fe*, (1989), nº 220, pp. 481-498.
13. Pereda, Rosa, “El pensador que interviene: entrevista con Fernando Savater“, *Letra internacional*, (2003)), nº 78, pp 20-29.
14. Martí-Maestro, Abraham, “La novela española en 1982 y 1983”, *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, (1984).

15. Querejazu, J.: “Ironía y tragedia: una nueva invitación a la ética filosófica. La filosofía y la ética de Fernando Savater”. *Moralía*, (1984) nº 8, pp.45-64.
16. Goñi, Javier, “Fernando Savater se despide de Stevenson”, *Insula*, (1985).
17. Unsain, José María, “Los escritores frente al cine”, *Cuadernos de Sección. Cinematografía*, (1985).
18. “Fundamentación y modelos en filosofía moral”, *Diálogo Filosófico*, (1987), nº 9, pp. 333-343.
19. Peñalver Gómez, Patricio, “Autorretrato del humanista como adolescente”, *La balsa de la medusa*, (1990).
20. “La crisis del amor propio”, *Cuaderno gris*, (1990), nº7-8, pp.32-43.
21. Soriano, Juan Carlos, “Fernando Savater, un humanista impenitente”, *Turia*, (1991), nº 17, pp. 159-168.
22. Sanfeliu, Isabel, “Fernando Savater”, *Clínica y Análisis grupal*, (1993).
23. Gil Calvo, E.: “Querer y no querer: los dilemas éticos de Savater”. *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 513, (1993), pp.61-72.
24. “El significado de la política” (entrevista), *Ciencia Política*, (1993), nº 32, pp. 29-30).
25. Paulino, José C., “Ulises en el teatro contemporáneo. Una revisión panorámica”, *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, (1994).
26. Nuño, Juan, “El jardín de las dudas”, *Vuelta*, (1994, febrero), nº 207, pp. 43-44.
27. Ferrer Solá, Jesús, “Fernando Savater: tormento y gozo de un filósofo burlón”, *Turia*, (1995), nº 32-33, pp. 123-134.
28. García Romero, Fernando, “Observaciones sobre el tratamiento del mito de Ulises en el teatro español contemporáneo”, *Analecta Malacitana*, (1997).

29. Mardones, J.M^a. , “Fernando Savater y la religión”. *Iglesia Viva*, (1997), nº 192, pp.148-156.
30. Savater, F. y Vattimo, G., “¿Qué es la moral?”, *Claves de la Razón Práctica*, (1997), nº 73, pp. 55-60. (Entrevista).
31. Subirats, Hector, “Entrevista con Fernando Savater”, (1997), nº 563, pp. 127-130.
32. Bueno de la Fuente, E.,”La conciencia trágica en/de la actual filosofía española”, *Revista Agustiniiana*, (1997), nº 38, pp. 761-788.
33. Cechetto, S. “Reportaje a Fernando Savater”, *Lote*, nº 9, (1998, Enero-Febrero) Revista electrónica. <http://www.fernandopeirone.com.ar/Lote/nro009/r1009.htm>
34. Notoria García, María Antonia y Pérez Iglesias, Javier, “Entrevista con Fernando Savater, escritor, filósofo, ensayista, narrador, dramaturgo y polemista”, *Educación y biblioteca*, (1999), nº 98, pp.5-9.
35. Orive, M.: “Fernando Savater más allá del bien y del mal”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (2000), pp.333-352.
36. Raul André Martínez, “Entrevista a Fernando Savater”, *Dilema*, (2000), nº 1, pp.13-18.
37. AA.VV, “Fernando Savater: «No fui a la cárcel por heroico sino por tonto»”. *Babab*, nº 2 (2000, Mayo).
38. Quiroga Clérigo, Manuel, “La democracia crea un espacio ético: conversación con el filósofo Fernando Savater”, *República de las Letras*, (2000), nº 67, pp. 65-72.
39. Alfieri, Carlos, “Fernando Savater: soy un pesimista que actúa”, nº 230-231, *Revista de Occidente*, (2000), pp. 190-202.

40. Romero, Federico, “A los 25 años de la aparición de la infancia recuperada. Entrevista con Fernando Savater”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, (2001), nº 42-43, pp. 69-80.
41. AA.VV, “Homenaje a Fernando Savater”, *Letras Libres*, (2001), nº 30, pp. 38-43.
42. Riera Montesinos, Manuel, “Entrevista a Fernando Savater: viaje al cielo con las armas en la mano”, (2001), nº 150, pp. 15-20.
43. “Ha estado con nosotros...” *elmundolibro.com*. Mundinteractivos, S.A. (2001, Junio, 14).
44. Iglesias Kuntz, L.: “La libertad bajo escolta”. La ética como antídoto .*Correo de la UNESCO*, (Julio/Agosto, 2001).
45. Notoria García, María Antonia y Pérez Iglesias, Javier, “Entrevista con Fernando Savater, escritor, filósofo, ensayista, narrador, dramaturgo y polemista”, *Educación y biblioteca*, (1999), nº 11, pp. 5-9.
46. Rodríguez, E. “Fernando Savater «provocar es el gran peligro del intelectual»”. *El Mundo Digital* (2002, Septiembre, 19).
47. AA.VV, “Un intelectual a la antigua usanza”. *La insignia*, Uruguay, (2002, Noviembre, 2).
48. Romero Mariscal, Lucía, “Ética y Literatura: La Tradición Clásica Griega en ‘Último desembarco’ de Fernando Savater”, *Fortunatae*, (2002), nº 13, pp. 269-280.
49. Górski, Eugeniusz, “El pensamiento de Fernando Savater en Polonia”, *Estudios Hispánicos*, (2003), nº 11, (Ejemplar dedicado a. España en Europa, Historia, contactos, viajes), pp. 187-191.
50. Arcadi Espada, “Nuestro Savater”, *Revista de Libros*, (2003), pp. 8-9.

51. Pereda, Rosa María, “El pensador que interviene: Entrevista con Fernando Savater”, *Letra Internacional*, (2003), nº 78, pp. 20-29.
52. López, Oscar “Fernando Savater: la sonrisa del filósofo”, *Qué leer*, (2003), nº 76, pp. 64-67.
53. Quesada Sanchez, A.J. “...Y Fernando Savater me puso las banderillas”. *Rebelión*, (2004, Abril, 14).
54. “Ha estado con nosotros...”*.elmundo.es*. Encuentros digitales, Mundinteractivos, S.A (2003, Junio,4).
55. Enkvist, Inger, “Los intelectuales, la democracia y la educación: entrevista con el filósofo Fernando Savater”, *Acción Pedagógica*, (2004), nº 1, vol. 13, pp.4-7.
56. Reyes, Juan José, “Los diez mandamientos en el siglo XXI, de Fernando Savater”, *Letras Libres*, (2004), nº 69, p. 86.
57. “11 de Marzo”, *Letras Libres*, (2004), nº 31, pp. 12-21. (en colaboración con otros-son muchos-).
58. “Ha estado con nosotros...” *elmundo.es*. Encuentros digitales, Mundinteractivos, S.A (2004, Marzo, 5).
59. Calaf, A.”Fernando Savater: «Los países latinoamericanos deben complementarse unos a otros»”. *GiraEnLaRed*.
60. Castillo, E. “Fernando Savater: «La libertad es irremediable»”.*La Prensa Literaria*., Suplemento Semanal del Diario La Prensa, (2004, Febrero, 21).
61. Urdaci, A. “La educación es el mejor camino para cambiar el mundo, sin violencia”, *AR.*, nº 37 Entrevista de la Semana (2004, Noviembre, 1).

62. Carlos Alberto Montaner, Danubio Torres Fierro, José Miguel Oviedo, Carlos Franz, Carlos Franqui, Fernando Savater, Nedda G. Anhalt, Suzanne Jill Levine “Carga de infantería”, *Letras Libres*, (2005), nº 43, pp. 16-25.
63. Azurmendi, Mikel. “Savater te lleva de viaje”, *Claves de razón práctica*, nº 154, 2005 pp 78-79.
64. Mota, Miguel A, “Fernando Savater”, *Jano: Medicina y humanidades*, (2005), nº 1570, p. 76.
65. Soler, Carlos, “Sobre el pensamiento de Fernando Savater: Notas a propósito de su libro «El valor de elegir»”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, (2005), vol. 37, Fasc.1, pp. 193-210.
66. AA.VV, “Debate: filósofos españoles ante la religión”, *Iglesia viva*, (2005), nº 221, pp. 91-116.
67. Velasco Gómez, Ambrosio, “Fernando Savater y el uso público de la razón”, *Revista de la Universidad de México*, (2005), nº 20, pp. 5-7.
68. Merlos, Alfonso, “Fernando Savater: No soy bibliófilo: me interesa el contenido de las lecturas en sí mismo”, *Mi biblioteca*, (2006), nº 5, pp. 124-125.
69. “Cataluña, identidad o ciudadanía: una conversación entre Arcadi Espada, Roberto Blanco y Fernando Savater”, *Letras Libres*, (2006), nº 53, pp. 8-12.
70. Mainer Baqué, José Carlos, “Fernando Savater: o la capacidad de entusiasmarse”, *Quimera*, (2006), nº 269-270, pp. 34-35.
71. Villena, Luis Antonio de “La infancia recuperada de Fernando Savater: retorno al placer del texto”, *Quimera*, (2006), nº 269-270, p. 49.
72. Gracida Romero, Andrés, “Ética para Amador Savater Fernando, Editorial Ariel, 10ª. Ed. México, 2004”, *Perspectivas docentes*, (2007), nº 33, pp. 57-62.

73. Quílez Fajardo, Leopoldo, “Elogio de la increpancia. Comentario a la ‘vida eterna’ de Fernando Savater”, *Anales valentinos*, (2007), nº 66, pp. 365-368.
74. Hermosa Andujar, Antonio, “Entrevista a Fernando Savater”, *Araucaria*, (2007), nº 17, pp. 3-12.
75. Azúa, Félix de, “El héroe que todo lo aprendió en los libros”, *Aucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (2007), nº 17, pp. 30-40.
76. Malpartida, Juan, “Política en Fernando Savater”, *Araucaria* (2007), nº 17, pp. 40-47.
77. Pereda, Carlos, “Savater y la actitud llamada -ensayar-”, *Araucaria* (2007), nº 17, pp. 48-52.
78. Subirats, H., “Laudatio Savater”, *Araucaria* 2007; 9 (17): 76-81.
79. Pérez Calleja, Israel José, “Fernando Savater frente a la actualidad: ¿prohibido prohibir? o acerca de la despenalización frente al Estado clínico”, *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (2007, mayo), nº 17, pp. 53-57.
80. Moros, Enrique, “Religión y literatura: la vida eterna según Fernando Savater”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, (2008), vol. 40, Fasc.1, pp. 227-241.
81. Ruiz de la Cierva, María del Carmen, “El concepto de ética en Fernando Savater”, *Cuadernos del minotauro*, (2008), nº 6, pp. 53-69.
82. “Fernando Savater”, Tomás Val (entrev.), Fernando Savater (entrevistado) *Delibros*, (2009), nº 228, pp. 48-49

Artículos en el diario *El País*

1. “Conferencia de Fernando Savater sobre lo sagrado”, *Cultura*, (1977, enero, 29).
2. “Fernando Savater, Joseph Miracle y Rosa Montero, premios Mundo de ensayo, novela y entrevista”. *Sociedad*, (1978, abril).
3. Pereda, Rosa María, “Fernando Savater. “ El «Panfleto contra el todo» es un libro de combate”, *Cultura*, (1978, abril, 06).
4. “Por un movimiento liberador sin base en el resentimiento”, *Cultura-Conferencia*, (1978, abril, 15).
5. Pereda, Rosa María, “Fernando Savater: «Isabel Villar pinta la mirada de lo femenino sobre el mundo del padre»”, *Cultura*, (1979, enero, 17).
6. “El filósofo Savater desconfía de la Lógica”, *Sociedad*, (1979, mayo, 18).
7. Pereda, Rosa María, “Fernando Savater: «No se puede hablar de una ficción más que desde otra»”, *Cultura*, (1980, enero, 29).
8. “Camús sería hoy el destinatario de la lucidez de Occidente”, *Cultura*, (1980, abril, 19).
9. Pereda, Rosa María, “El mito en la literatura, tema de la clausura de las conversaciones sobre mitología”, *Cultura*, (1980, mayo, 10).
10. “Encuentros: «Joan Brossa y Fernando Savater»”, *Opinión-Gente*, (1980, septiembre, 11).
11. Pereda, Rosa María, “Fernando Savater: «La nueva derecha española es mediana en todo»”, *Cultura*, (1980, octubre, 25).
12. Azua, Victorino de, “Ensayistas y filósofos de varios países discuten aspectos relacionados con la jerarquía”, *Cultura*, (1982, enero, 17).

13. López Quintás, Alfonso, “Respuesta a Savater”, Opinión-Cartas al Director, (1982, febrero, 17).
14. Sádaba, Javier, “A unas puntualizaciones”, Opinión-Cartas al Director, (1982, febrero, 27).
15. Sala, Francisco, “Sobre López Quintás”, Opinión- Cartas al Director, (1982, febrero, 27).
16. Muguerza, Javier, “En el País”. Opinión- Cartas al Director, (1982, febrero, 27).
17. “Alcañiz, Julia G., Los profesores y los alumnos”, Opinión-Cartas al Director, (1982, febrero, 27).
18. “Fernando Savater ganó el Anagrama de ensayo con Invitación a la ética”, Cultura, (1982, abril, 3).
19. Umbral, Francisco, “Savater”. Sociedad-Tribuna, (1982, abril, 7)
20. Barberia, J.L., “Los grupos armados también torturan, según Savater”, Sociedad. (1982, mayo, 8).
21. Camarero de la Torre, Julián, “La ultraizquierda y la Zarzuela”, Opinión-Cartas al Director, (1982, mayo, 29).
22. Bermejo, José Miguel, “El duque de Alba subraya en Cádiz los valores cívicos y pacíficos de la obra y la vida de Antonio Machado”, Cultura, (1982, agosto, 07).
23. Gijón, Victor, “Intelectuales y toreros discuten la justificación cultural de la fiesta taurina”, Cultura, (1982, agosto, 15).
24. Andrade Martin, Francisco, “Crítica a Savater”, Opinión-Cartas al Director, (1982, octubre, 13).
25. Prats Ardila, Pedro, “Fernando Savater y Dios”, Opinión-Cartas al Director, (1982, octubre, 18).

26. Azcoaga, José Miguel, "Sombbrero, señor Savater", Opinión-Cartas al Director, (1982, noviembre, 04).
27. Cruz, Juan, "Tarea de melancólicos", Cultura-Tribuna, (1982, diciembre, 01).
28. "Fernando Savater ganó el Premio de Ensayo por la obra «La tarea del héroe»", Cultura, (1982, diciembre, 01).
29. Pereda, Rosa María, "Fernando Savater: «Nada hay tan subversivo como el pensamiento auténtico»", Cultura, (1982, diciembre, 2).
30. Fernández Poves, José, "Valladares y Savater", Opinión-Cartas al Director, (1982, diciembre, 27).
31. "Noam Chomsky", Última-Gente, (1983, enero, 08).
32. Serrano, Pilar, "El desencanto del «caso Valladares»", Opinión-Cartas al Director, (1983, enero, 12).
33. Arroyo, Francesc, "Cohn Bendit critica los movimientos marginales desarraigados", Cultura, (1983, enero, 14).
34. "Bandrés confía en la voluntad del Gobierno de acabar con las torturas", España, (1983, enero, 29).
35. "Muñagorri, Alberto", Última-Gente, (1983, febrero, 2).
36. Castro, Merche, "Contra Savater", Opinión-Cartas al Director, (1983, febrero, 14).
37. Vidal, Miquel, "Contra el nuevo Savater", Opinión-Cartas al Director, (1983, abril, 03).
38. Torres, Maruja, "Fernando Savater: El sufrimiento empeora a las gentes y a los pueblos", Cultura-Entrevista, (1983, abril, 04).
39. Torres, Maruja, "Savater presenta «Diario de Job», una novela sobre las angustias del personaje bíblico en el mundo moderno", Cultura, (1983, mayo, 25).

40. “Suprimido el requisito de presentación de candidatos a los premios nacionales del Ministerio de Cultura”, *Cultura*, (1983, mayo, 30).
41. Torres, Maruja, “Fernando Savater estrena en el teatro Español su obra «Vente a Sinopia», una utopía española”, *Cultura*, (1983, junio, 01).
42. Haro Tecglen, Eduardo, “Mucho más que un experimento”, *Cultura-Crítica Teatro*, (1983, junio, 03).
43. Villar, Javier P., “Savater y los vascos”, *Opinión-Cartas al Director*, (1983, junio, 08).
44. Echebarria, Alexander, “Apoyo a Fernando Savater”, *Opinión-Cartas al Director*, (1983, junio, 10).
45. Huici, Fernando, “La construcción de una ciudad ideal”, *Cultura-Crítica*, (1983, junio, 12).
46. Alvarez de Miranda, Pedro, “Precisiones sobre el manuscrito de «Sinapia»”, *Cultura-Crítica*, (1983, junio, 12).
47. Bassas i Ribalta, Jordi, “El puñal de Gorka de Savater”. *Opinión-Cartas al Director*, (1983, junio, 29).
48. “Soleen de Madrid. Tucídides/ Savater”, *Sociedad-Tribuna Spleen de Madrid*, (1983, octubre, 3).
49. Navarro Arisa, J.J., “La Feria de Francfort acoge un debate sobre las relaciones de los intelectuales con el poder en España”, *Cultura-*, (1983, octubre, 16).
50. “Savater resalta la «escritura gozosa» de Sánchez Espeso”, *Cultura*, (1983, diciembre, 22).
51. Barberán Martín, Jaime, “Savater las drogas y la cosmética”. *Opinión-Cartas al Director*, (1985, febrero, 09).

52. Abarca, Juan, “Un «relato» de Savater”. Opinión-Cartas al Director, (1985, julio, 20).
53. Delgado, Jesús, “Savater reclama a los filósofos que se ocupen del sexo”, Cultura, (1986, agosto, 27).
54. Vall Clara, J., “Fernando Savater: «El loco es un ser que tiene una estrategia existencial equivocada»“, Sociedad, (1986, noviembre, 17).
55. Sorela, Pedro, “Las posibilidades de originalidad disminuyen”, Cultura-Reportaje, (1987, enero, 13).
56. García Menéndez, José Alipio “Savater, pontífice”, Opinión-Cartas al Director, (1987, diciembre, 29).
57. “Savater y Sádaba debaten sobre terrorismo en «Querido Pirulí»”, Radio y TV, (1988, abril, 06).
58. Borrás Saura, Carles, “Sádaba/Savater”, Opinión-Cartas al Director, (1988, abril, 16).
59. Tussell, Javier, “La cruzada de Savater”, Opinión-Cartas al Director, (1989, noviembre, 10).
60. Serrano, Sebastián, “Savater advierte sobre el «fundamentalismo cientificista» al hablar del genoma humano”, Sociedad, (1990, agosto, 08).
61. “Fernando Savater, finalista con una novela sobre la Ilustración”, Cultura, (1993, octubre, 16).
62. Solana, Almudena, “Madrid no es una ciudad muy serena para la reflexión”, Madrid-Entrevista, (1995, febrero, 27).
63. Jarque, Fietta, “Juan Arias revisa a Mussolini como antídoto contra el resurgimiento del fascismo”, Cultura, (1995, junio, 15).

64. Gardner Richard N., “La ONU cumple 50 años”, Opinión–Tribuna, (1995, junio, 22).
65. Ferrer, Artur, “Defectos de forma”, Opinión–Cartas al Director, (1995, octubre, 09).
66. Jarque, Fietta, “François Furet analiza la fascinación de los intelectuales ante el comunismo”, Cultura, (1995, octubre, 12).
67. “López Rodó: «Mi interés era que no hubiera un golpe»”, Sociedad, (1995, octubre, 15).
68. Argullol, Rafael, “El lugar del hombre”, Opinión–Tribuna, (1995, octubre, 21).
69. Llompart, Esther, “Savater y la naturaleza”, Opinión–Cartas al Director, (1995, noviembre, 6).
70. “Savater presenta el libro «Conversaciones sobre Borges»”, Cultura, (1995, diciembre, 12).
71. Jarque, Fietta, “«El arte de vivir», de Juan Arias, revela el pensamiento íntimo del filósofo Fernando Savater”, Cultura, (1996, marzo, 07).
72. Monreal, G., “Una rectificación necesaria”, Opinión- Cartas al Director, (1996, junio, 18).
73. Arteta, Aurelio, “La complicidad de la UPV”, Opinión- Cartas al Director, (1996, junio, 28).
74. Torres, Rosana, “«El misántropo» y «La Celestina» inauguran el Festival de Almagro”, Cultura-, (1996, julio, 05).
75. Rivas, Manuel, “Después de la infancia, Euskadi”, Opinión- Entrevista, (1996, agosto, 11).
76. “Universo y perfume en un libro de Sánchez Ron”, Sociedad- Crítica, (1996, octubre, 2).

77. Cruz, Juan, "Contra las patrias", *Cultura-Tribuna*, (1996, octubre, 19).
78. Belaúnde Barriga, José, "Hume y Dios", *Opinión- Cartas al Director*, (1996, octubre, 25).
79. López, Rosa, "Fernando Savater recrea a los malos de ficción en un libro para jóvenes", *Cultura*, (1996, noviembre, 11).
80. Rubio, Andrés F., "Savater: «La esencia nacionalista es incompatible con la democracia»", *Cultura*, (1996, noviembre, 27).
81. Intxausti, Aurora, "Violencia proetarra contra los libros", *España*, (1996, diciembre, 27).
82. "Savater y Perro, en «Lo + Plus»", *Radio y TV-Crítica*, (1997, marzo, 21).
83. Rojo, José Andrés, "«Con la enseñanza pública no se juega», afirma Fernando Savater". *Sociedad-Entrevista*, (1997, abril, 08).
84. Torres, Rosana, "Fernando Savater: «En el periodismo hay de todo, la gloria y la hez»", *Sociedad*, (1997, mayo, 08).
85. "Personalidades de la cultura apoyan la marcha de la enseñanza pública", *Sociedad*, (1997, mayo, 17).
86. C.A., "Una lucha a favor de la civilización", *Sociedad*, (1997, mayo, 18).
87. C.G., "Tono de contraste", *Gente*, (1997, mayo, 19).
88. "Savater: «La ignorancia influye sobre las democracias»", *Sociedad*, (1997, mayo, 19).
89. "Savater considera «preocupante» que haya amenazas", *Sociedad*, (1997, mayo, 20).
90. E.F.S., "Álex de la Iglesia da la voz de su primera novela a «un personaje miserable»", *Cultura*, (1997, mayo, 22).
91. "Café con Savater", *Radio y TV-Crítica*, (1997, junio, 11).

92. Robla, Sonia, “Galardón holandés al humanista Savater”, Gente, (1997, junio, 14).
93. Delgado, Jesús, “Savater reclama un debate social sobre los fines de la educación”, Sociedad, (1997, julio, 1).
94. Fernández Arnaiz, Ponciano, “Vigilad que se cumplan los propósitos”, Opinión-Cartas al Director, (1997, julio, 26).
95. Puente, Antonio, “Savater recuerda a María Zambrano como «una franciotiradora necesaria»”, Cultura, (1997, noviembre, 25).
96. “Francia condecora a Savater”, Gente, (1997, noviembre, 26).
97. Neira, Fernando, “PSOE, IU y sindicatos forman un frente común por una «Universidad pública y de progreso»”, Madrid, (1998, enero, 28).
98. Mora, Rosa, “Fernando Savater muestra lo esencial de su obra en un libro de artículos y aforismos”, Cultura, (1998, abril, 18).
99. Paz, Octavio, “La sonrisa de Paz”, Cultura-Tribuna. (1998, abril, 21).
100. “Savater y Muñoz Molina destacan la naturalidad como esencia del estilo”, Cultura, (1998, mayo, 10).
101. “Una de nostalgia”, Opinión-Cartas al Director, (1998, mayo, 18).
102. Goñi, Javier, “«Octavio Paz nos ha enseñado a pensar», afirma Savater en un homenaje al escritor mexicano”, Cultura, (1998, junio, 15).
103. Jaso, Javier, “Gracias de corazón”. Opinión-Cartas al Director, (1998, julio, 2).
104. Cruz, Juan, “El periodismo civil”, Cultura-Tribuna, (1998, julio, 4).
105. “Savater afirma que Aranguren antepuso lo razonable a lo racional”, Cultura, (1998, julio, 15).
106. Máximo, “Réplica obligada”. Opinión- Cartas al Director, (1998, julio, 16),

107. Pérez de Pablos, S., “Savater denuncia la excesiva presión que sufren los profesores”, Sociedad, (1998, septiembre, 16).
108. Robles, Margarita, “Cuando Fernando S. usaba paletó”, Opinión- Cartas al Director, (1998, octubre, 15).
109. Titos, Francisco J., “Fernando Savater filósofo «Setién comparte las ideas de quienes practican la violencia»“, Andalucía- Entrevista, (1998, diciembre, 22).
110. Pérez de Pablos, S., “García Gual: «Los clásicos son la base de las humanidades»”, Sociedad, (1998, octubre, 20).
111. “Savater: «La obra de un gran poeta»”, Cultura, (1998, octubre, 20).
112. M.J.C, “Savater defiende una ciudadanía basada en la participación”, Andalucía, (1998, noviembre, 08).
113. “Savater dice que educar es fomentar el uso de la razón”, Sociedad, (1998, diciembre, 01).
114. Pérez de Pablos, S., “Savater resalta la necesidad de enseñar a tratar con las personas”, Sociedad, (1998, diciembre, 2).
115. Galiana, J.J., “Fernando Savater sitúa a la educación en el centro de la democracia”, C.Valenciana-Conferencia, (1999, enero, 16).
116. Rodrigálvarez, E., “Fernando Savater”. País Vasco-Perfil, (1999, marzo, 27),
117. E.L/M.O, “Ana Isabel Morales y Francisco López ganan los premios Gabriel Aresti”, País Vasco, (1999, mayo, 1).
118. “La guerra está ahí”. País Vasco, (1999, mayo, 08).
119. F.J, “Savater elogia la singularidad del libro frente a otros soportes”, Cultura, (1999, mayo, 29).
120. “El vago azar”, Cultura-Tribuna-Crónicas, (1999, junio, 26).

121. “Javier Hernández, Savater e Izaguirre reciben el Euskadi de Plata”, País Vasco, (1999, julio, 06).
122. Pérez de Pablos, Susana, “Savater y Martín defienden el trasvase de otros géneros al teatro”, Cultura, (1999, julio, 13).
123. Ruíz, Ana, “Savater sostiene que filosofar está en la esencia del ser humano”, Cultura, (1999, agosto, 27).
124. Ceballos Acha, Juan A. de, “El centenario de Borges”. Opinión-Cartas al Director, (1999, septiembre, 02).
125. Ezquerro Vendrell, Carlos, “El centenario de Borges”. Opinión-Cartas al Director, (1999, septiembre, 02).
126. Montero, Raimundo, “La problemática nacionalista española”, C.Valenciana, (1999, septiembre, 26).
127. Ventós, Xavier Rubert de, “Conllevando España”, Opinión-Tribuna, (1999, octubre, 8).
128. F.B., “Savater sostiene que la ficción sirve para integrarse en la realidad”, C Valenciana-Cine, (1999, octubre, 08).
129. Martí, María H., “Fernando Savater filósofo «Hay formas de dar filosofía que me parecen perjudiciales»”, Andalucía- Entrevista, (1999, noviembre, 18).
130. Cerón Carrasco, José Pedro, “Simplemente, no lo entiendo”, Opinión-Cartas al Director, (1999, diciembre, 29).
131. Rudich, Julieta, “Savater y Llamazares presentan sus obras traducidas al húngaro en Budapest”, Cultura, (2000, abril, 24).
132. “Fernando Savater reflexiona sobre el «ombliguismo» nacional”, Sociedad, (2000, abril, 25).

133. “Los ganadores de los Ortega y Gasset reciben hoy sus premios”, Sociedad, (2000, mayo, 10).
134. “Fernando Savater dedica su galardón al mejor artículo a las casi 900 víctimas de ETA”, Sociedad, (2000, mayo, 11).
135. Batalla, Eva, “Fernando Savater inaugurará la Universitat d’estiu de Gandia”, C.Valenciana-Universidad, (2000, julio, 11).
136. Batalla, Eva, “Savater habla de la obsesión del hombre y el tiempo en Gandia”, C.Valenciana, (2000, julio, 18).
137. “Un parlamentario vasco del PNV insta a su partido a deslegitimar a ETA”, España, (2000, agosto, 31).
138. Intxausti, Aurora, “El colectivo Basta Ya emplaza a los vascos a defender el Estatuto y la Constitución”, España- (2000, septiembre, 15).
139. Intxausti, Aurora, “¡Basta Ya! Responde al Ejecutivo vasco que se manifiesta para que «disminuya el miedo»”, España, (2000, septiembre, 22).
140. Mendoza, Eduardo, “¡Basta Ya!””, Opinión-Tribuna, (2000, septiembre, 23).
141. Delclós, Tomás, “Los filósofos afirman que el pensamiento español se crea en las novelas”, Cultura, (2000, septiembre, 29).
142. “Julián Marías y Fernando Savater, vocales del Instituto Cervantes”, Cultura, (2000, octubre, 7).
143. Intxausti, Aurora, “Savater insta a «mejorar las escuelas» antes que a «multiplicar las cárceles»”, España, (2000, octubre, 10).
144. Santos, Juliá, “Un intelectual pide disculpas”, España-Tribuna, (2000, octubre, 15).
145. Ferrandis, F., “Cordura”. Opinión- Cartas al Director, (2000, octubre, 31),

146. Rodríguez, Jorge A., “¡Basta Ya! Acusa al subdirector de «Deia» y a la revista de Pepe Rei de señalar objetivos a ETA”, España, (2000, noviembre, 7).
147. Pereiro, X.Manuel, “Savater analiza la convergencia del humanismo y las nuevas tecnologías”, Cultura, (2000, noviembre, 14).
148. Vigo Navarrete, Carmen “Derecho a discrepar”, Opinión-Cartas al Director, (2000, noviembre, 20).
149. “Savater, Premio Abril Martorell por su defensa y difusión de la libertad”, España, (2000, diciembre, 05).
150. Escribano Campos, Tomás, “El discurso de Savater”, Opinión-Cartas al Director, (2000, diciembre, 17).
151. Freyre, Fernando, “El discurso de Savater”, Opinión-Cartas al Director, (2000, diciembre, 26).
152. Gastaminza, G. “Savater exhorta a salir de la pasividad y a movilizarse contra ETA”, España, (2001, enero, 31).
153. “Savater y Buesa, en el debate de CNN+”. Radio y TV, (2001, febrero, 07).
154. “Savater augura una «perestroika» en el PNV si sufre un «revés electoral»”, España, (2001, febrero, 07).
155. J.A.R “Savater duda de que los no nacionalistas puedan votar libremente en las próximas elecciones autonómicas”, España, (2001, febrero, 08).
156. Tussell, Javier “Savater no es Sartre”, España, (2001, febrero, 10).
157. Gomez, Juan J. “El lingüista Raffaele Simona cree que la Red es «el enemigo del libro»”, Sociedad-Comunicación, (2001, febrero, 14).
158. A.G. “Fernando Savater: «El fascismo que hay que condenar es el del nacionalismo radical y no el del 36»”, España, (2001, marzo, 10).

159. L.R.A. “Redondo y Savater censuran al PNV por «banalizar» la situación del miedo”, España, (2001, abril, 04).
160. “Savater denuncia «la indiferencia culpable» hacia los no nacionalistas en el País Vasco”, España, (2001, abril, 05).
161. Barberia, J.L. y Gastaminza, G., “¡Basta Ya! avala el pacto de socialistas y populares vascos”, España, (2001, abril, 29).
162. Martínez, Isabel C., “Ibarretxe señala a Savater como «el dios de la guerra civil» que une a PSE y PP”, España, (2001, abril, 30).
163. Cuartas, Javier y Mora M., “La iluminación de la cultura del sabio George Steiner, Príncipe de Asturias de Humanidades”, Cultura, (2001).
164. J.A.R. “Savater narra su pasión por los «derbys» en ‘A caballo entre milenios’”, Cultura, (2001, mayo, 23).
165. C.M. “Savater pide que la educación aúne diversidad y universalidad”, Sociedad, (2001, mayo, 25).
166. Díez, Anabel “Savater afirma que la paz en Euskadi depende de que la sociedad cambie”, España, (2001, junio, 29).
167. “PNV y EA de Elciego rechazan que Savater sea el pregonero de las fiestas”, País Vasco, (2001, agosto, 30).
168. Azumendi, Eduardo “El pregón de Savater topa con la Iglesia”, España, (2001, septiembre, 01).
169. Gorospe, Pedro “La ronda de Savater”. País Vasco, (2001, septiembre, 03).
170. Navarro, Rosa “Bien por Savater”, C.Valenciana-Cartas al Director, (2001, septiembre, 09).
171. “Savater y la metáfora de caballos”, Gente, (2001, octubre, 18).

172. “Fernando Savater, premio de Lectura de la Fundación Sánchez Ruiperez”, *Cultura*, (2001, octubre, 26).
173. M.M. “Fernando Savater recibe el II Premio de la Fundación Sánchez Ruipérez”, *Cultura*, (2001, diciembre, 11).
174. F.B. “Elster cree indispensable el desacuerdo para hacer «la mejor política» democrática”, *C.Valenciana*, (2001, diciembre, 11).
175. Aznárez, Juan Jesús, “Savater cuestiona los títulos de la Universidad vasca”, *España*, (2002, febrero, 17).
176. García Gual, Carlos, “Un lector apasionado y generoso”, *Suplemento Babelia, Crítica*, (2002, marzo, 30).
177. Antón, Jacinto, “Releer es defender la memoria de lo leído”, *Suplemento Babelia, Entrevista*, (2002, marzo, 30).
178. “El filósofo Fernando Savater gana el Premio González-Ruano de Periodismo”, *Sociedad*, (2002, abril, 01).
179. Haro Tecglen, Eduardo, “Respuesta a Savater”, *Opinión-Cartas al Director*, (2002, abril, 30).
180. AA.VV, “Contestación a Fernando Savater”, *Opinión-Cartas al Director*, (2002, mayo, 01).
181. “Fernando Savater recibe el galardón periodístico González-Ruano”. *Sociedad*, (2002, mayo, 23).
182. Castilla, Amelia, “Savater, de la Iglesia y García Montero defienden el placer salvaje de la literatura”, *Cultura*, (2002, junio, 03).
183. Morán, Carmen, “Savater, Nietzsche, la felicidad y Bob Dylan”, *Cultura-Espectáculos*, (2002, agosto, 09).

184. J.M.L., “Savater testificará contra Batasuna para «contribuir al fin de ETA»”, España, (2002, septiembre, 05).
185. E.S., “Fernando Savater se sirve de la ética para acercarse a la aventura de ser feliz”, Cultura, (2002, septiembre, 20).
186. Lindo, Elvira, “Democracia”, Última, (2003, febrero, 05).
187. Rojo, José Andrés, “Savater y Pardo recorren los desafíos de la filosofía en un libro de conversaciones”, Cultura, (2003, febrero, 13).
188. “Europa va a salir peor parada del conflicto que Irak”, España-Entrevista (2003, febrero, 14).
189. Marín, M., “Savater pregunta al PNV si va a neutralizar a ¡Basta Ya! Como a Pagazaurtundua”, España, (2003, febrero, 16).
190. Arroyo, Francesc, “¡Cuidado con él, que razona!””, Cataluña-Reportaje, (2003, marzo, 04).
191. Batles i Fossas, Ignasi, “Savater”, Cataluña-Cartas al Director, (2003, marzo, 05).
192. Unzueta, Patxo, “La afrenta”, España, (2003, marzo, 06).
193. “Savater pide la dimisión del rector que prohibió un acto de Gotzone Mora en Barcelona”, España, (2003, marzo, 07).
194. Montero, Rosa, “Los violentos”. Última, (2003, marzo, 11).
195. L.R.A. “Savater afirma que la ilegalización es una demanda de muchos vascos”, España, (2003, marzo, 19).
196. Antón, Jacinto, “Todo lo que me pasa es por haber leído ‘El Capitan Trueno’”, Suplemento Babelia, Entrevista, (2003, marzo, 22).

197. Reguera, Isidoro, "Diálogo filosófico en la Red", Suplemento Babelia, Crítica, (2003, marzo, 22).
198. "Fernando Savater, el camino de la libertad", Suplemento Babelia, (2003, marzo, 22).
199. Diaz de Tuesta, M. José, "Fernando Savater se venga del tiempo en su libro autobiográfico", Cultura, (2003, marzo, 26).
200. Sagarra, Joan de, "Lo último de Savater", Cataluña-Copas y Bastos, (2003, abril, 27).
201. Reguera, Isidoro, "Diálogo filosófico en la Red", Suplemento Babelia, Crítica, (2003, mayo, 5).
202. "Savater y Delgado disfrutaban en la Feria", C. Valenciana-Fotonoticia (2003, mayo, 05).
203. Mora, Miguel, "Dietrich Schwanitz publica una gran biblia cultural para jóvenes perdidos", Cultura, (2003, mayo, 17).
204. Aizpeolea, L.R., "Savater pide a PP y PSOE unidad para cambiar el rumbo del PNV", España, (2003, mayo, 20).
205. A.P., "Fernando Savater y Rosa Montero dialogan sobre la ficción y la memoria", Cultura, (2003, junio, 16).
206. Martí, Octavi, "Savater defiende el papel de la educación cívica en la construcción europea", Cultura, (2003, junio, 19).
207. Torres, Rosana, "Premio Savater del Club de la Escritura", Gente, (2003, junio, 25).
208. "Octavillas contra Savater antes de un acto de ¡Basta Ya! En Andoain", España, (2003, julio, 05).

209. Azumendi, Eduardo, “Cientos de personas despiden a Onaindia entre vivas a la libertad”, España, (2003, septiembre, 02).
210. Belausteguigoitia, Santiago, “Savater define a Shakespeare como «el escritor político más sublime de la historia»”, Cultura, (2003, octubre, 10).
211. Rojo, José Andrés, “Savater se acerca al tema esencial de su obra a través de los desafíos de la libertad”, Cultura, (2003, octubre, 18).
212. M.A., “Savater defiende que todo alumno debe ser educado como gobernante”, Sociedad, (2003, noviembre, 19).
213. Espada, Arcadi, “La primera puñalada”, Cataluña, (2003, diciembre, 01).
214. Marín, M y Ormazabal, M., “Manifestación en apoyo de la Constitución y el Estatuto vasco. Fernando Savater reclama en San Sebastián a los partidos que se mantengan «unidos en los esencial»”, España, (2003, diciembre, 14).
215. Antón, Jacinto “Savater define a Robinson Crusoe como «el padre del bricolaje»”, Cultura, (2003, diciembre, 19).
216. Mora, Rosa, “Turín se entrega a la literatura en español”, Cultura, (2004, enero, 18).
217. C.E.C., “Savater cree que el nuevo líder será «más susceptible de escuchar»”, España, (2004, enero, 22).
218. “Savater duda de que Imaz sea «la cara amable» del PNV porque no suscribe el Pacto Antiterrorista”, España, (2004, febrero, 12).
219. Ruiz Zamora, Manuel, “La España mítica de Suso de Toro”, Opinión-Cartas al Director, (2004, febrero, 20).
220. Tertsch, Hermann, “Argumentos contra la tribu”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, marzo, 6).

221. Aymi, Oriol, “Savater cancela un acto en Tarragona por el rechazo de los estudiantes”, España, (2004, marzo, 9).
222. “Savater, pregonero taurino”, Andalucía, (2004, abril, 12).
223. Aguilar, Andrea “Savater recupera los personajes que definen su mitología personal”, Cultura, (2004, mayo, 12).
224. “Laguina, Savater, Rosa Regás y Luis Eduardo Aute estarán hoy en la Feria del Libro de Sevilla”, Andalucía, (2004, mayo, 19).
225. Molina, Margot, “El retrato de Dorian Gray’ en versión de Savater se estrena en Sevilla”, Espectáculos, (2004, mayo, 25).
226. Garzón, Raquel, “Savater defiende la traducción como eje civilizatorio”, Cultura, (2004, junio, 14).
227. Rojo, José Andrés, “Savater defiende las locuras del caballero andante en su batalla contra la muerte”, Cultura, (2004, junio, 18).
228. Reguera, Isidoro, “Savater amonesta a Jahvé”, Suplemento Babelia, Crítica, (2004, julio, 3).
229. “Fernando Savater inicia un ciclo sobre sociedad y escuela laica”, Andalucía, (2004, noviembre, 5).
230. Alías, M.D., “El Salón del Libro Teatral homenajea a Olmo, Savater, Miralles y Monleón”, Madrid-Dramaturgia, (2004, noviembre, 05).
231. Fernández-Santos, Elsa, “Jorge Edwards recrea la exagerada y legendaria vida de su tío Joaquín”, Cultura, (2005, enero, 05).
232. Fernández-Santos, Elsa, “Jorge Edwards recrea la exagerada y legendaria vida de su tío Joaquín”, Cultura, (2005, enero, 14).

233. Torres, Rosana, “Pellicena protagoniza la versión teatral de Savater de «El retrato de Dorian Gray»”, Espectáculos, (2005, febrero, 08).
234. Gómez, R.G.G y Méndez, R., “La batalla de los «sabios»”, Sociedad, (2005, febrero, 27).
235. Linde Navas, A., “Sobre la educación cívica”, Opinión, (2005, marzo,05).
236. Rojo, José Andrés, “Savater recupera su pasión por las aventuras en «El gran laberinto»”, Cultura, (2005, marzo, 11).
237. Montero, Y., “Savater entremezcla las aventuras y las reflexiones en su última novela”, País Vasco, (2005, abril, 12).
238. R.G. “Savater exalta la educación como -revolución sin sangre-“, Cultura (2005, abril, 25).
239. “Savater dice que la violencia de ETA da seriedad al nacionalismo”, C.Valenciana, (2005, mayo, 03).
240. “Cuatro actores dramatizan en la SGAE un texto inédito de Savater”, (2005, mayo, 09).
241. “Savater y Rosa Díez acusan a Patxi López de «humillar» a la líder del PP en Euskadi”, España, (2005, mayo, 16).
242. “Savater, Rosa Díez y dos ediles del PSE reprochan a López el trato a San Gil”, España, (2005, mayo, 17).
243. Garzón, Raquel, “Savater defiende la traducción como eje civilizatorio”, (2005, mayo, 17).
244. Rojo, José Andrés, “Savater elogia el poder de la lectura”, Cultura, (2005, mayo, 17).

245. “Aclaración de Savater sobre su reunión con Zapatero”, España, (2005, mayo, 24).
246. R.G., “Savater exalta la educación como «revolución sin sangre»”, Cultura, (2005, mayo, 25).
247. Pradera, Javier, “ETA y las sirenas”, España, (2005, mayo, 25).
248. “La manifestación de la AVT desencadena la división entre las asociaciones de víctimas”, España, (2005, mayo, 25).
249. Izpizua, Luis Daniel, “Con Savater”, País Vasco, (2005, mayo, 27).
250. Mina, Javier, “¡Vaya semanita!” , (2005, mayo, 30).
251. Sanchez Ferlosio, Rafael, “Para Savater”, Opinión, (2005, junio, 30)).
252. Moltó, E., “Savater anima a los jóvenes a sumarse al proyecto europeo”, C.Valenciana, (2005, julio, 05).
253. Elorza, Anntonio “Alianza de civilizaciones”, Opinión, (2005, septiembre,20).
254. “La red vista por Fernando Savater: ¡Viva Internet!” , Entrevista, Tecnología, (2005, octubre ,21).
255. Serrano Fernandez, Pablo, “Respuesta a Fernando Savater”, Opinión, (2006, enero, 18).
256. “Savater, ‘doctor honoris causa’por la Autónoma de Madrid”, Cultura, (2006, marzo, 18).
257. “Fernando Savater: ‘ETA deja las armas porque no puede ni sabe hacer más” , España, (2006, marzo, 29).
258. Gastaminza, G., “¡Basta Ya! Reclama’unidad constitucional’ para acabar con ETA” , España, (2006, abril, 09).
259. Culla y Clara, Joan B., “Verdades y mentiras” , Opinión, (2006, mayo, 20).

260. Culla y Clara, Joan B., “Estatuto y Ley de Partidos”, Opinión, (2006, mayo, 24).
261. Arregui, Joseba., “Pro domo”, Opinión, (2006, mayo, 30).
262. Culla y Clara, Joan B., “Criticar una ley”, Opinión, (2006, junio, 02).
263. Sanchez, Francisco. “Advertencias a Zapatero”, Opinión, (2006, junio, 13).
264. Quirós Cuevas, Francisco Javier, “Educación para la ciudadanía”, Opinión, (2006, agosto, 18).
265. Pitaluga Gorriz, Ginés, “Despropósitos y maledicencias”, Opinión, (2006, septiembre, 09).
266. Rojo, José A., “Pensar el mundo, celebrar la vida”, Cultura, Reportaje (2006, septiembre, 25).
267. P.CH., “Fernando Savater responde a los jóvenes”, Andalucía, Reportaje, (2006, octubre, 12).
268. Caballer, Neus, “Savater sostiene que la indisciplina escolar se debe a la ‘crisis de autoridad familiar’”, C.Valenciana, (2006, noviembre, 10).
269. Toro, Suso., “El valor de las palabras”, Opinión, (2006, diciembre, 16).
270. J.A.A., “Savater ensalza la educación como exigencia de la democracia”, Cultura, (2007, enero, 23).
271. Cruz, Juan, “Savater, ¿te has convertido?”, Cultura, (2007, marzo, 09).
272. Belausteguigoitia, S., “Savater: ‘Filosofía y democracia nacen juntas’”, Andalucía, (2007, marzo, 10).
273. Arteta, Aurelio, “Una santidad laica”, Culturas, *Suplemento Babelia*, (2007, marzo, 17).
274. Fernández Buey, Paco, “Puntualizaciones a Fernando Savater”, Opinión, (2007, marzo, 24).

275. Artaola, Javier, “Elogio de Savater”, Opinión, (2007, abril, 03).
276. Lizundia Askondo, José Luis, “Seguimiento a Savater”, Opinión, (2007, abril, 04).
277. París, Carlos., “Apoyo a Savater”, Opinión, (2007, abril, 05).
278. Camps, Victoria y Rico, Francisco., “Apoyo a Savater”, Opinión, (2007, abril, 05).
279. Elizalde Montoya, Francisco Javier, “Una modesta puntualización”, Opinión, (2007, abril, 05).
280. Aizpeolea, J.R., “Savater y Basta Ya se plantean una nueva vía frente al bipartidismo”, España, (2007, mayo, 23).
281. Ovejero Lucas, Félix, “Algo habrá hecho”, Opinión, (2007, mayo, 24).
282. Pérez Royo, Javier, “Las cosas en su sitio”, Opinión, (2007, junio, 01).
283. M-B, “Inquisiciones acorraladas”, Cultura, Suplemento Babelia, (2007, junio, 02).
284. Bayón, Miguel, “El derecho a no creer”, Cultura, Suplemento Babelia, Reportaje, (2007, junio, 02).
285. Sanchez Ferlosio, Rafael, “Educar e instruir”, Sociedad, (2007, julio, 29).
286. Pericay, Xavier, “Insistiendo en lo obvio”, Opinión, (2007, agosto, 25).
287. Prades, Joaquina, “Educación para la ciudadanía a la carta”, Sociedad, (2007, septiembre, 02).
288. Moreno Peralta, Salvador, “¿Quién teme al Savater feroz?”, Opinión, Entrevista (2007, septiembre, 21).
289. Cruz, Juan, “Entiendo a los que no entienden”, Cultura, Entrevista (2007, septiembre, 21).

290. Sánchez-Cuenca, Ignacio, “UPD, partido nuevo, viejos tópicos”, Opinión, (2007, octubre, 23).
291. Martínez Gorriarán, Carlos y Mediavilla, José, “Sobre UPD”. Opinión, (2007, octubre, 25).
292. Pérez de Pablos, Susana, “El bofetón aún tiene defensores”, Sociedad-Reportaje, (2007, diciembre, 14).
293. Branchadell, Albert, “Respuesta a Fernando Savater”, Opinión, (2008, enero, 10).
294. Cadenas, Miguel A., “Savater y el voto”, Opinión, (2008, marzo, 01).
295. Vidal Fernández de Castro, Joaquín, “Savater y los toros”, Opinión, (2008, mayo, 15).
296. “Savater pide cambiar la Constitución para garantizar el uso del castellano”, España, (2008, junio, 23).
297. “Los cerebros más influyentes”, España, (2008, junio, 23).
298. Amigó, José M., “Lenguas oficiales”, Opinión, (2008, junio, 25).
299. Mañez, Julio A., “Savater y los demás”, C. Valenciana, (2008, julio, 03).
300. Guelbenzu, José María, ““El último reducto”, Opinión, (2008, octubre, 15).
301. Rioyo, Javier, “El metomentodo y la metepatas”, Sociedad, (2008, octubre, 19).
302. Elorza, Antonio, “Savater ‘versus’ Garzón”, Opinión, (2008, noviembre, 05).
303. Ayala-Dip, J.Ernesto, “Divertimento”, Cultura, Suplemento Babelia, Crítica, (2008, noviembre, 15).
304. “El nacionalismo, objeto de las críticas del PSE y de Savater”, País Vasco, (2008, noviembre, 23).

305. Ordaz, Pablo, “Duelo dialéctico entre el rockero y el filósofo”, *Cultura*, (2008, diciembre, 03).
306. Fernández Santos, Elsa, “Dandis, bohemios y otros arquetipos de lo literario”, *Cultura*, (2009, enero, 23).
307. Pérez de las Heras, Nerea, “Fernando Savater contagia su pasión por el arte del ensayo”, *Cultura*, (2009, marzo, 24).
308. Ordaz, Pablo, “El libro vivirá...en el formato que sea”, *Cultura*, (2009, septiembre, 12).
309. Antón, Jacinto, “«Savater: La filosofía es lo contrario de la autoayuda»”, *Cultura*, (2009, octubre, 31).
310. Mastreta, Angeles, “Savater ‘y Cioran’”, *La Comunidad*, (2009, noviembre, 03).

3.Traduccionen de la obra de Savater

Lengua alemana:

1. *Versuch über Cioran*, Munich, Raben Verlag, 1985.
2. *Ethik f. Erwachsene von morgen*, Bonn: Bundeszentrale f. Politische Bildung, 1993.
3. *Sei kein Idiot*, Frankfurt, Campus Verlag, 1994.
4. *Darum Erziehung*, Frankfurt , Campus Verlag, 1998.
5. *Die Fragen des Lebens*, Frankfurt , Campus Verlag, 2007.
6. *Tu was du willst. Ethik für die Erwachsenen von morgen*, Frankfurt, Campus Verlag, 2007.
7. *Die Zehn Gebote im 21. Jahrhundert*, Berlin, Wagenbach, 2007.

Lengua inglesa:

1. *Childhood Regained: The Art of the Storyteller*, New York, Columbia, University Press, 1982.
2. *The questions of life: an invitation to philosophy*, Cambridge, UK, Polity, Malden, (MA, EE.UU.), Blackwell, 2002.

Lengua italiana:

1. *Invito a l'etica*, Palermo, Sellerio Edizioni, 1984.
2. *Il coraggio di scegliere : riflessioni sulla liberta*, Roma, Laterza, 2004.

Lengua francesa:

1. *Philosophie et histoire*, Paris, Ed. Centre Georges Pompidou, 1986.
2. *Ethique à l'usage de mon fils - Politique à l'usage de mon fils*, Paris, Seuil, 1996.
3. *Penser sa vie*, Paris, Seuil, 2000.

Bibliografía complementaria

1. Abellán, José Luis, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978.
2. Abellán, José Luis, *La industria cultural en España*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975.

3. Abellán, José Luis, *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2005.
4. Abellán, José Luis, *Ideas para el siglo XXI*, Madrid, Libertarias, 1994.
5. Alberola, Octavio, “El anarquismo y las nuevas corrientes antiautoritarias” en *El Viejo Topo*, nº 34 (julio 1979).
6. Alfaro, Emilio, “Zorroaga, la Academia en medio del infierno”, *El País* (4/1/2004)
7. Bolado, Gerardo, *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
8. Campbell Joseph, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1972.
9. Camps, Victoria, *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
10. Caballero, Bono, José Luis (ed), *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Madrid, Ediciones Diálogo Filosófico, 2008.
11. Cebrian, Juan Luis, *La España que bosteza. Apuntes para una historia crítica de la Transición*, Madrid, Taurus, 1980.
12. Díaz, Carlos, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid, Editorial Cincel. 1985
13. Díaz, Carlos, *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocrísta y ética de la gratuidad*, Encuentro, Madrid, 1980.
14. Díaz, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.
15. Díaz, Elías, *La transición a la democracia (Claves ideológicas, 1976-1986)*, Madrid, Eudema, 2008.
16. Díaz Salazar, Rafael, *¿Todavía la clase obrera?*, Madrid, Ediciones Hoac, 1990.
17. De Esteban, Jorge, “La vuelta de los anarquistas” en *El País*, (8/12/1976).

18. De los Rios, Cesar Alonso, “Y ahora los mensuales” en *Triunfo* (6/11/1976).
19. Fusi, Juan Pablo, *Un siglo de España. La cultura*, Barcelona, Marcial Pons, 1999.
20. Guisán, Esperanza, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1992.
21. Gracia García, Jordi, Estado y cultura. *El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo (1940-1962)*, Toulouse, Presses Universitaires, 1996.
22. Gracia, Jordi y Domingo Ródenas (eds), *El ensayo español del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2009.
23. García Sánchez, Javier, *Conversaciones con la joven filosofía española*. Barcelona, Ediciones Península, 1980.
24. Gracia García, Jordi y Ruíz Carnicer, Miguel Angel, *La España de Franco (1939-1975). Cultura y Vida Cotidiana*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.
25. Gracia, Jordi, *La resistencia silenciosa, Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004.
26. Haro Ibars E. y Arenas M-A, “La ciencia-ficción, a la conquista de lo imaginario”, en *Triunfo*, nº 765, 1977.
27. Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Argentina, Terramar ediciones, 2005.
28. Laso Prieto, José María, “El XV Congreso de Filósofos jóvenes”, *Revista Argumentos* (nº14 Julio, 1978).
29. Morey, Miguel, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
30. Morey, Miguel, *Psiquemáquinas*, Madrid, Montesinos, 1990.
31. Mir, Jordi, *El viejo topo treinta años después* (Antología facsímil a cargo de Jordi Mir García de textos publicados entre 1976 y 1982), Madrid, Fundación Rosa Luxemburgo con la colaboración de Ediciones GPS, 2006.

32. Muguerza, J, *Desde la perplejidad*, F.C.E, Madrid, 1990.
33. Mora, José Luis, “Filosofía narrativa en la España actual” en *Cuadernos hispanoamericanos*, 527, (Mayo 1994)).
34. Martín, Francisco José, “La raíz humanista del pensamiento español”, Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico, El Basilisco, nº 21, abril-junio 1996, págs. 90-92.
35. Novella Suárez, Jorge, *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2001.
36. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
37. Onfray, Michel, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
38. Ortiz, Osés, Andrés, “Jung y la antropología” en *Temas de antropología aragonesa*, nº 1, 1983.
39. París, Carlos, *Memorias sobre medio siglo. De la contrareforma a internet*, Barcelona, Península, 2006.
40. Pecourt, Juan, *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
41. Ribas Ribas, Pedro, “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo”, en *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, A Coruña. Universidade da Coruña, 2006.
42. Ribas, Ribas, Pedro, “El congreso de filósofos jóvenes”, *Zona Abierta*, (1975), nº 3, pp.219-222.
43. Racionero, Luis, *Filosofías del underground*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1977.
44. Racionero, Luis, *El progreso decadente. Repaso al siglo XX*, Madrid, Espasa, 2000.

45. Russell, Bertrand, *La conquista de la felicidad*, Madrid, Espasa, 1964.
46. Sarret, J, “Filosofía: una década anodina” (entrevista a Eugenio Trias) en *El viejo Topo*, Extra nº 8, marzo, 1980.
47. Soto, Álvaro, *La transición a la democracia, España 1975-1982*, Madrid, Alianza, 2002.
48. Soto, Álvaro, *Transición y cambio en España 1975-1996*, Madrid, Alianza, 2005.
49. Susaeta Montoya, Fernando, *La conciencia trágica en Fernando Savater y José Antonio Marina*, Santa Cruz de Tenerife, Ed. Idea, 2006.
50. Sebreli, Juan José, *El olvido de la razón*, Barcelona, Debate, 2007.
51. Velasco, Ambrosio, “Savater y el uso público de la razón”, *Revista de la Universidad de México*, nº20, 2005.
52. Vanasco, Alberto, *Vida y obra de Hegel*, Barcelona, Planeta, 1973.
53. VV.AA, *El año cultural español 1979*, Madrid, Castalia, 1979.
54. Zambrano, María, *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996.