

DE LA TRANSGRESIÓN A LA RECONCILIACIÓN LA EVOLUCIÓN DE LA EXPERIENCIA TRÁGICA EN SAVATER

Fernando Susaeta Montoya
Facultad de Teología (Burgos)

Resumen: En el presente artículo se analiza la dimensión trágica del pensamiento filosófico de Fernando Savater. Se expondrán los presupuestos epistemológicos de su antropología, su evolución, la estructura de la libertad, tal como la delinea Savater, que nos configura como especie. En ella se funda la dignidad del hombre. Se concluye con la necesidad de una fundamentación trascendental de los derechos humanos.

Uno de los filósofos más representativos de la España democrática es Fernando Savater. Su infinidad de publicaciones (que abarca estilos tan variados como teatro, novela, ensayo, obras para adolescentes, etc.) así como su presencia pública (tanto tertuliano en los mass-media como participante, e incluso en ocasiones portavoz, de grupos tan influyentes social y políticamente como “Basta Ya” o el “Comité de Sabios”) hacen de él un pensador digno de ser muy tenido en cuenta a la hora de analizar/comprender la sociedad española actual.

El análisis de su obra, muy prolífica y no siempre de fácil comprensión, ha sido objeto de múltiples estudios. No es de extrañar, porque abarca prácticamente todos los ámbitos y dimensiones del hombre contemporáneo, culminando en la ética. No es la finalidad de este artículo recoger una vez más su obra, sino adentrarnos en la lógica que fundamenta su pensamiento: la experiencia trágica de la realidad. Y desde lo trágico comprobar la evolución de este filósofo.

Recordamos que, a pesar de ser uno de los representantes de los llamados ‘filósofos jóvenes’, lleva ya años de andadura filosófica (su primer escrito *Nihilismo y acción* se publicó en 1972). Desde sus primeras obras, tanto la citada

como *La tarea del héroe* (1982) o *Invitación a la ética* (1982), hasta *El valor de elegir* (2003) –tomada como representativa de sus últimos escritos– han pasado ya más treinta años. Lógicamente, Savater ya no es el mismo, el tiempo hace su mella. Incluso en lo más superficial, como la expresión misma de sus primeros escritos –y no digamos en los autores que cita–, se percibe una evolución con claras repercusiones en todos los ámbitos, que lógicamente expresa una modulación en su presupuesto básico: la conciencia trágica. Sin renunciar a la convicción originaria de que “la verdadera fuerza se regenera y temple en la llama trágica”¹ (perteneciente a un texto de 1979), más tarde las expresiones e incluso las implicaciones de este mismo presupuesto van evolucionando.

El título de este artículo ‘De la transgresión a la reconciliación’ creemos que recoge de forma ajustada dicha evolución. En el primer Savater, la conciencia trágica exigía una respuesta esencialmente transgresora como única manera de autoafirmarse; con el paso de los años este autor fue modulando su pensamiento estableciendo reconciliaciones –siempre parciales– que le permitían convivir jubilosamente con esa misma experiencia trágica. Esta evolución es fácilmente identificable desde una dimensión tan nuclear como la antropológica y, desde ella, la libertad como estructura básica del ser humano. Por ello, en este artículo centraremos nuestra atención en el hombre savateriano para, desde él, entender la evolución de Savater en torno a la experiencia trágica. La antropología del filósofo donostiarra emerge no sólo de la libertad sino *a partir* de la libertad, “es decir, considerando la libertad como diferencia específica del género humano”².

Para facilitar la comprensión del lector estructuramos este análisis de la antropología savateriana en cuatro apartados complementarios: primeramente expondremos los presupuestos epistemológicos de su antropología, donde queda prefigurada ya la posibilidad de modulaciones desde aspectos tan nucleares como la verdad o la libertad; en segundo lugar, señalaremos la evolución que se produce en Savater, así como el alcance de dicho avance. Y una vez presentadas las claves de esta antropología, analizamos en la tercera parte la estructura misma de la libertad, para terminar con una cuarta parte

¹ F. SAVATER, *Prólogo* a E. M. CIORAN, *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza, 2003 (1ª ed. 1980), p. 10.

² F. SAVATER, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 12. Desde ahora la citaremos por la sigla VE. Y establecemos desde el principio el resto de las siglas que vamos a utilizar; todos son libros de Savater.

– CF: *El contenido de la felicidad*, Madrid, El País-Aguilar, 2002 (1ª ed. 1994).

– DF: *Diccionario filosófico*, Barcelona, Planeta, 1995.

– EAP: *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1989.

– EC: *Ética y ciudadanía*, Madrid, Montesinos 2002.

– FT: *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus, 1984 (1ª ed. 1972).

– IE: *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 2002 (1ª ed. 1982).

– NA: *Nihilismo y Acción*, Madrid, Taurus, 1984 (1ª ed. 1970).

– PA: *Pensamientos arriesgados*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002.

– PV: *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999.

– SV: *Sobre vivir*, Barcelona, Ariel, 1984 (1ª ed. 1983).

– TH: *La tarea del héroe*, Barcelona, Destino, 2000 (1ª ed. 1982).

donde mostraremos que la libertad también nos configura como especie; en ambas partes se verá con claridad su evolución, aunque no de forma simétrica.

1. PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS

En sus primeros escritos, la *transgresión* como presupuesto epistemológico se expresa al hilo de filósofos como Cioran (que afirmaba que “el escritor, tal como es su función, dice siempre más de lo que tiene que decir. Toda palabra es una palabra de más”³) o su pasión nietzscheana. Si todo emerge de un Caos sagrado y trágico, la conclusión no se hace esperar: “frente a la filosofía que tranquiliza” es necesaria “otra que hace temblar”. Por ello, entre otros, acude a “Schopenhauer [puesto que] fue el primero en torpedear el gran sistema al proclamar que eran motivos irracionales los que movían a la razón a razonar”⁴.

Esta transgresión adquiere realidad en su propuesta de una filosofía ‘tachada’ frente a la clásica (sumida en el concepto o en el Ser Supremo) o a la nueva filosofía académica (positivismo lógico y analítica, que casi divinizan el rigor y la ciencia). Esta filosofía tachada se expresa en un doble sentido:

a) en primer lugar, porque el quehacer filosófico está condenado a subsistir en cuanto discurso insustancial por excelencia, en el sentido de que no lleva a ninguna parte (no resuelve nada). Y lo que es más importante: al partir de la condición trágica del Caos, como energía que todo lo envuelve y, al mismo tiempo, único fundamento del vivir (y, por ende, del filosofar), podemos describirla como *tachada* al afirmar que nada enseña y en nada se fundamenta; es puramente amoral, inmoral y antimoral.

b) en segundo lugar, se trata de una filosofía *tachada* porque vive de lo inconsciente excluido de lo consciente, que no deja de ser sino un nuevo rostro trágico: la ausencia total de sentido sobre la que se edifican justamente los sentidos.

Se trata, en suma, de borrar la tachadura que muchas filosofías de corte académico imponen, para que esto tachado (bien sea lo infundado o lo inconsciente) se revele en plenitud (a pesar de su evanescencia). Desde este presupuesto, el primer Savater establece una epistemología, polémica frente a todo sistema y control, que tilda de nihilista y desarraigada⁵.

Pero desde la transgresión evoluciona hacia una filosofía de *reconciliaciones parciales*; cuestionando, por un lado, la filosofía tachada y, por otro, iniciando un derrotero de posibilidades cada vez más amplias y positivas. Así, por ejemplo, el espacio que antes ocupaba la negatividad o el mal va siendo

³ E. M. CIORAN, *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza, 2003, p. 51.

⁴ NA 36.

⁵ Cf. FT.

cada vez más reducido, y su reflexión se amplía a aspectos reconciliadores –siempre parciales– con lo trágico, como puede ser la apuesta por lo contingente, el placer o el paganismo.

Veamos ahora qué presupuestos epistemológicos propiciaron dicha evolución. En los primeros escritos de Savater, el aliento transgresor le lleva a tachar la Verdad con mayúscula con ánimo de encontrar la auténtica Verdad. Enseguida se da cuenta de que no podemos acceder a la Verdad en sí, y a lo único que podemos acceder son a verdades con minúsculas –parciales–. Esta constatación lleva a nuestro filósofo a cuestionar la filosofía tachada apostando por una filosofía de reconciliaciones parciales. Estas verdades parciales asumen diferentes posibilidades y roles en la vida cotidiana merced a la libertad –otra prueba reconciliadora–, como a continuación veremos.

Si en torno a la libertad reside el núcleo esencial de cuanto Savater ha reflexionado y escrito⁶, ésta no puede existir al margen de la verdad. La clave de la epistemología reside en qué es la verdad y cómo ésta es modulada por la libertad. Vamos pues a adentrarnos en este doble pilar epistemológico y, por ende, antropológico, y desde aquí comprender la evolución de Savater, precisamente desde una verdad modulada por la libertad.

La verdad con minúscula –y la única, por otro lado, para Savater– es siempre verdad aquí y ahora, o sea respecto a algo: es una *posición* y por tanto no puede absolutizarse sin sabotearse a sí misma. No hay Verdad en términos absolutos, sino que de forma necesaria podemos establecer una verdad respecto a algo. Tal vez se pudiera entrever que dicha percepción nos abocaría al escepticismo de afirmar que todas las verdades son relativas, pero no debe entenderse así, ya que, repetimos una vez más, todas las verdades se encuentran referidas a algo (no en la nada) y, por lo tanto, existe un ‘fundamento’ de las mismas. Verdad en sí existe, pero nosotros no tenemos acceso a ella. Ahora bien, esta imposibilidad no impide desvelar los diversos campos y tipos de verdad que existen. La búsqueda de la verdad termina siendo un ejercicio de modestia, ya que se trata de indagar, nunca de poseer⁷.

Esta búsqueda de verdad exige, por un lado, la opción por lo contingente, es decir, justamente lo contrario de lo trivial⁸. Esta apuesta por la contingencia, en clara coherencia con la fragilidad inherente al ser humano, no tiene que ser comprendida como resignación ante lo contingente, sino más bien se trata de una verdad contingente inspirada por su transitoriedad y su incertidumbre. Si la Verdad con mayúscula nos es inaccesible, lo contingente es su condición inexcusable, de suerte que los niveles o tipos de verdad –cla-

⁶ VE 9.

⁷ VE 103-119.

⁸ “Lo trivial es la necesidad de poner mayúscula a todo lo que sin ella, en su brevedad efímera y conmovedora, debería suscitar tanto más nuestro aprecio y nuestro respeto: trivializando el amor en Amor, la justicia en Justicia...” (VE 181).

ramente armonizados, y aquí residiría la excelencia del hombre⁹, así como su alegría¹⁰— orientan nuestras actividades y configuran la visión vital del hombre.

Tras la visita del estatuto de verdad, que nos purifica del peligro de relativismo igual que del dogmatismo, nos sumergimos ahora en la libertad en cuanto núcleo esencial de lo humano (lo que no solamente nos definirá, sino que nos configurará, como más adelante veremos), puesto que al fin y al cabo es la verdad en acción (su ejercicio libre).

Respecto a la libertad, “no hay libertad sino pruebas de libertad”¹¹. Frente a lo genético o instintivo de los animales, el hombre da pruebas de libertad (en base a sus acciones creativas) que le permiten hacer frente a la naturaleza, víctima de lo necesario y el azar. Toda la reflexión antropológica, en definitiva, gira sobre esta cuestión: la posibilidad libre como meta. Cuestión trágica por esencia, puesto que esa meta (como la libertad o la verdad, e incluso la filosofía¹²) es siempre para aquí y ahora. La pregunta ¿en qué consiste la libertad? no es un interrogante más de los muchos que todo intelectual se plantea en su vida. La preocupación y el compromiso antropológico de Savater le ha llevado, desde que tiene uso de razón (como así lo reconoce en su obra), a convertirla en ‘la’ obsesión.

De hecho, Savater dedica toda esta reciente obra, *El valor de elegir*, precisamente a la libertad, por ser la disposición que define al ser humano. Afirma en ella que es nuestra condena y también el fundamento de lo que consideramos nuestra dignidad de hombre como sujeto (en cuanto héroe trágico que batalla contra la coseidad); la condición trágica inherente al ser humano aquí también queda desenmascarada¹³. En dicho tratado, partiendo de la vulnerabilidad humana (que se desarrolla abundantemente en el capítulo final del libro, al apostar por lo contingente como opción ética) y parafraseando a P. Réverdy, se afirma que “no hay libertad sino pruebas de libertad”¹⁴, y destaca principalmente una doble prueba: 1) nuestro propio testimonio personal (capacidad de elegir y rechazar, de inventar...); 2) nuestras obras y acción (la

⁹ “Por excelencia no entendemos la búsqueda de ningún absoluto (lo excelente conseguido será tan contingente como lo mediocre rebasado), sino el afán de ir más allá y perfeccionar cuanto hemos logrado... aunque sin salirnos nunca de la limitación que nos define y acota el sentido a que podemos aspirar” (VE 187).

¹⁰ “La alegría ni justifica nada ni rechaza nada: asume lo irrepetible y frágil que se le ofrece como su único campo de juego” (VE 185).

¹¹ VE 87.

¹² “La filosofía nunca es para mí la cancelación definitiva que nos permite salir de dudas, sino el acicate que nos arroja a ellas, permitiéndonos vivir con dignidad inteligente en la ausencia de certidumbres absolutas” (VE 13).

¹³ Transcribimos un texto de Savater en donde se comprueba lo trágico de la libertad, puesto que ser libre exige ser culpable, tema ya en su momento desarrollado pero que ahora volvemos a recordar: “El precio de no pecar es renunciar a ser plenamente sujetos y aceptar la mutilación con anestesia científica de nuestra libertad” (VE 74).

¹⁴ VE 87.

‘poética’ que produce cosas y transforma la realidad). Esta segunda prueba de libertad nos introduce de lleno en el último apartado de este breve artículo, titulado “La libertad nos configura como especie”, ya que “la primera y fundamental obra maestra de la libertad humana es la norma social, la pauta de nuestra colaboración y nuestro contrato de protección asegurada. Todo lo demás viene por añadidura”¹⁵; sintiéndonos comúnmente seres dependientes y vulnerables, buscamos –merced a la propia libertad y a la imaginación creadora– una sociedad basada en leyes y costumbres que nos permitan construir un humanismo que nos permita luchar contra la muerte y el destino¹⁶. Ello nos lleva a concebir la libertad no tanto como lo que queremos hacer, sino como lo que podemos hacer (nuevamente se nos impone lo trágico, dicha imposición no nos impide el ejercicio de la libertad en la ya sabida y perenne lucha heroica entre el caos y el cosmos).

Establecido el criterio de la libertad como la plataforma sobre la que construir la antropología savateriana, vamos, en el siguiente apartado, a mostrar la lógica evolución que en el discurrir de los años ha experimentado nuestro autor.

2. LA LIBERTAD: UN ESPEJO DONDE SE REFLEJA LA EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE SAVATER

Tal como anticipamos, establecemos un doble momento evolutivo en el pensamiento de Savater: de la transgresión a la reconciliación. La libertad, en cuanto núcleo esencial y atemporal en su obra, permanece aunque, como vamos a ver, en expresión diversa.

De hecho podemos afirmar, sin miedo a malinterpretar al filósofo donostiarra, que en sus primeros escritos la libertad es esencial y necesariamente transgresora; por el contrario, con el paso de los años, esta libertad va desligándose de esos tintes tan hirientes o agresivos, acentuando su cariz más reconciliador, culminando en sus últimos escritos como una libertad de auto-programación (merced a la cual el hombre se configura e inventa un futuro individual y social).

A) TRANSGRESIÓN: LIBERTAD FRENTE A NECESIDAD: sus primeros escritos como *Nihilismo y Acción*, *La tarea del héroe* o *Invitación a la ética* emergen de la convicción trágica de que en el principio está un Caos sagrado e inlegislable, por lo que “todo acto no es sino un caso especial de apariencia organizada del

¹⁵ VE 89.

¹⁶ “El sentido más clásico de la palabra ‘libertad’ proviene del campo político, no de la ética ni de la filosofía o psicología de la acción. Y también es precisamente en cuestiones políticas en lo que piensa hoy la inmensa mayoría cuando oye hablar de libertad o libertades. De hecho, podríamos decir que la política trata en esencia de cómo organizar y distribuir la libertad en la sociedad humana” (VE 97).

Caos original”¹⁷. La constatación de que el origen y el fundamento de la realidad parten de este trágico Caos sagrado que se nos impone, y que ningún heroico esfuerzo humano puede ordenarlo realmente, no elimina la libertad del sujeto. “Poner libertad allí donde la muerte legisla necesidad”¹⁸ resume su propuesta de una libertad conscientemente transgresora.

Esta tesis es ampliamente desarrollada por nuestro autor en sus primeros libros. Reflexiona sobre el hombre y sus potencialidades, que siempre chocan con la innegociable necesidad, lo que determina el estatuto trágico del hombre al comprender que la actividad del héroe –sabiéndose sujeto– mantiene la tensión de permanecer en lo irreconciliable, sabedor de que la acción humana –por ser trágica– se da como creación transgresora incesante e incesantemente frustrada.

Para ello se considera heredero-continuador de la corriente pesimista que encuentra en Schopenhauer su precursor, en Nietzsche, Freud y Adler sus continuadores, y en el pensamiento de Rank la apuesta que Savater va no sólo a mantener sino a impulsar; sin olvidar a Cioran, su gran descubrimiento. El seguimiento de este recorrido histórico/ filosófico nos desvela el doble presupuesto que mantiene nuestro autor en sus primeros escritos.

– *La transgresión como afirmación de su ‘tachadura’ filosófica*: incluso en una realidad entendida como Caos hay espacio para una libertad transgresora. Ya que el pesimismo savateriano impide dejarse arrastrar por el ‘fatum’ o destino, abriendo el ámbito de lo posible¹⁹ frente a la Naturaleza. La ausencia final de plenitud, por su raíz trágica, no impide a esta libertad transgresora la opción del riesgo y el desafío, cuya única finalidad es evitar la coseidad; dejar de ser cosa es dar un salto hacia el exterior del paraíso (el territorio de lo tachado). En la acción transgresora, a “ninguna identidad le basta el yo, porque ama más su posibilidad que sus productos”²⁰. El producto no deja de ser una cosa, y si el yo busca ser sujeto libre, la única vía de acceso es la posibilidad. En la libertad frente a la necesidad, el éxito no interesa en ningún modo a la libertad”²¹. El único éxito que interesa es el de la propia autonomía de la elección, lo demás es tentar a la suerte y al destino; en suma, la libertad transgresora consiste en vivenciar heroicamente la ‘desesperanza activa’ típica del nihilista²².

¹⁷ NA 51.

¹⁸ EAP 301.

¹⁹ “Lo posible es proyecto, es decir, imaginación eficaz, opción, libertad; donde se acaba lo posible no comienza ninguna excelencia inaudita y valerosa, sino la inexorabilidad patética que convierte al individuo en mero comparsa” (SV 311).

²⁰ IE 19.

²¹ TH 88.

²² “Sólo una desesperación activa, lúcida para descubrir los atisbos de finalidad positiva que surjan en su propio seno y denunciarlos, intransigente para todo lo que no sea aquel Jardín que ni ha existido, ni existe, ni puede existir, sólo esta finalidad sin fin, en un sentido nada kantiano, puede ser el motor más profundo de la revolución nihilista” (NA 66).

– *El vínculo indisoluble entre la Ley y la culpa*: la Ley surge por la libertad y la posibilidad, pero al mismo tiempo porque hay Ley somos culpables (no olvidemos que toda acción es una transgresión de la Naturaleza). Sin libertad (que en este momento de la obra de Savater es esencialmente transgresora) ni posibilidad no habría culpabilidad, pero tampoco Ley y, por ende, ni acción ni sujeto ni querer.

Conviene precisar desde el principio que tenemos que despojar al término ‘culpa’ o ‘culpabilidad’ de todo contenido moral. La culpabilidad es jubilosa, nunca negativa ni perjudicial para el hombre. Por lo ya dicho, podemos entrever que la Ley desde la libertad significa pecar contra ella, de ahí que la libertad siempre es culpable, no eventual y casualmente, sino esencialmente y a perpetuidad. De la Ley deriva la culpabilidad jubilosa. Y Ley y libertad resultan inseparables, como inseparables son la libertad y la culpabilidad.

B) RECONCILIACIÓN: LIBERTAD PARA AUTOPROGRAMARSE: esta libertad transgresora, culpable y trágica, no se interpreta igualmente en sus últimas obras como *El valor de elegir*, aunque sus fundamentos de culpabilidad trágica siguen igualmente vigentes. Atrás quedan sus primeros escritos, influenciados por Cioran, donde “la acción (en cuanto expresión plena de la libertad del sujeto) es siempre colaboración con el mal”²³ y, por lo tanto, la única manera de no colaborar con el mal sería abstenerse de actuar (renunciar a ser sujeto). Con el paso de los años, Savater, que sigue comprobando que lo trágico (carente por definición de reconciliación total/final) se impone ineludiblemente, acentúa la búsqueda de reconciliaciones parciales con lo trágico, lo que permitirá la consecución del júbilo como opción vital irrenunciable. Así, por ejemplo, en la obra citada, al comenzar este apartado, tras un primer análisis antropológico, establece una serie de elecciones recomendadas, como el placer, la política, lo contingente o la educación cívica.

Ya no son Schopenhauer, Nietzsche o Cioran los manantiales de los que bebe; sin olvidarlos, dialoga en estos últimos años con pensadores como Marcel Conche, Max Scheler, Michel Serres, Arnold Gehlen, Edgar Morin, Hannah Arendt, John Searle, etc. La libertad (que sigue siendo praxica, actuante) es, en este momento, lo contrario al cumplimiento de un programa –típico de los animales– para aparecer como capacidad para autoprogramarse en cuanto sujeto humano²⁴. El hombre, en pleno uso de su libertad, compensa con su actividad inventiva las limitaciones que le aquejan y que son fruto de su condición trágica. Gracias a esta capacidad co-creadora de sí misma, el hombre saca provecho a la vida que ya tenemos. Frente al azar o el destino, frente a causas indomeñables que no dependen de nosotros, frente a las inmensas e infinitas fuerzas que operan tumultuosamente en la realidad... lo

²³ NA 51.

²⁴ “El ser humano cuenta con una programación básica –biológica– en cuanto ser vivo pero debe autoprogramarse como humano. En ocasiones, esta autoprogramación humanizadora implica una cierta ‘desprogramación’ animalesca” (VE 21).

propio del hombre es el ejercicio de su libertad creando (haciendo posible) reconciliaciones parciales que nos permitan configurar una vida y una sociedad 'humana'²⁵.

Aspectos como la 'intención', que al principio de su obra no era suficientemente valorados, en sus últimos escritos adquieren un protagonismo nuclear. Sólo es posible autoprogramarse en base a una intención, a una causa, un motivo... que no es otra cosa que el ejercicio de la 'voluntad libre' de todo hombre (el querer)²⁶.

3. LA ESTRUCTURA CONSTITUTIVA DE LA LIBERTAD

Savater está convencido de la imposibilidad de definir lo humano²⁷, aunque al mismo tiempo reconoce que una persona normal advierte con claridad aquellas actitudes o acciones que pueden ser consideradas como inhumanas (ej.: los campos de exterminio, bombardeos sobre población civil, violaciones sistemáticas, etc.), a pesar de que puedan ser realizadas en países desarrollados e incluso justificadas 'racionalmente'. Esta común experiencia de 'filosofía negativa' nos recuerda que "el problema estriba, precisamente, en la dialéctica entre *qué* somos y *quién* somos"²⁸.

A modo de respuesta al interrogante sobre *qué* y *quién* somos, Savater presenta la libertad, puesto que, como ya dijimos, es lo que define la esencia o dinámica del hombre (diferenciándonos de los animales). Una libertad, recordemos, que si en su primera etapa es claramente transgresora, con el paso del tiempo es camino de reconciliaciones cada vez más amplias. Esta convicción savateriana la desarrollamos en un triple aspecto, en cada uno de los cuales mostraremos igualmente su evolución: primeramente mostramos cómo en la definición de hombre la acción ocupa el presupuesto básico. En segundo lugar, analizamos cómo esta acción nos autoconstituye en sujetos libres; para concluir en el querer (la voluntad libre) del sujeto en cuanto su afirmación definitiva, puesto que aquí radica el manantial de donde brota la acción del hombre libre.

²⁵ "La novedad antropológica que nos define como especie no especializada es el obrar no meramente instintivo o reflejo sino intencional, es decir, la capacidad de acción: la práctica. Sin intención no hay acción" (VE 44-45).

²⁶ VE 46-48.

²⁷ En esta misma línea, y casi cómicamente, Comte-Sponville afirma: "¿Qué es el hombre? En la historia de la filosofía no faltan las respuestas a esta pregunta. ¿Es el hombre un animal político, como quería Aristóteles? ¿Un animal que habla, como él mismo decía? ¿Un bípedo implume, como afirmaba Platón? ¿Un animal razonable, como pensaban los estoicos y después los escolásticos? ¿Un ser que ríe (Rabelais), que piensa (Descartes), que juzga (Kant), que trabaja (Marx), que crea (Bergson)? Ninguna de estas respuestas, ni su suma, me parece completamente satisfactoria" (A. COMTE-SPONVILLE, *Invitación a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2005, 143).

²⁸ VE 174.

A) LA ACCIÓN COMO PRINCIPIO: ya en su primera obra *Nihilismo y acción* afronta con radicalidad esta cuestión: la necesidad de la acción y, al mismo tiempo, la negatividad intrínseca de esta misma acción, esencialmente trágica por lo tanto. El argumento, tomado de Cioran, es claro: “todo acto, no es sino un caso especial, de apariencia organizada, del Caos original”²⁹. La tragedia del hombre reside en que siendo claramente transgresor en cada acción, comprueba que sin esta negativa transgresión no puede existir como hombre. Comprender al hombre como ser activo recoge la concepción aristotélica, posteriormente engrandecida por la filosofía moderna de Spinoza, Leibniz o Fichte, por imponer una definición o descripción de hombre en función de lo que hace; es decir, se hace en su actividad (nuevamente esa perpetua vocación transformadora inherente al ser humano)³⁰.

Desde esta clave comprendemos que la acción crea inmediatamente una relación entre el impulso dinámico del que brota y la resistencia del mundo de cosas sobre el que se ejerce: “lo primero que nuestra actividad descubre de lo real es la terquedad con que se nos opone”³¹. Desde esta terquedad, el presupuesto que en este momento nos interesa, la raíz de la acción (del hombre en suma), es esencialmente polémico. Mientras la cosa se caracteriza por la identidad, la pasividad, la quietud..., la acción por esencia busca alteridad, posibilidad, actividad... y no cesa en su empeño hasta su consecución (consecución nunca concluida, abiertamente infinita). Esta acción tan sugerente e infinita no sólo no es inocente en el sentido de que no se adecua a ser cosa (su estado natural), sino que, en cuanto desafío de la necesidad (la fuerza inconsciente y omnipresente de cosificación universal), es siempre riesgo (de nuevo su esencia polémica); incluso más, la acción, por ser tal, siempre es agresión, ofensa, oposición... ineludible enfrentamiento con las cosas. Las cosas, el mundo real, insiste en permanecer idéntico a sí mismo, por ello toda acción –cada acción en su particularidad– siempre es actuar de cara a lo prohibido; toda actividad pertenece a la negación de la necesidad (de la coseidad)³².

Pero esta acción transgresora nos constituye justamente en hombres, ya que al enfrentarse a las cosas le posibilita probar que él no es cosa. La acción, como ‘poiesis’ o vocación creadora de lo posible, permite al hombre distinguirse de la cosa creada sintiéndose capacitado para seguir creando sin fin cosas; se encuentra a otro nivel ontológico. La vocación de lo posible lleva

²⁹ Continúa con sentencias como: “En este universo regido por el mal, las acciones no pueden producir otra cosa que nuevas formas de mal”. “Cada movimiento que comenzamos prometemos traer el apaciguamiento definitivo y la liberación, pero en realidad sólo traen el inicio de una nueva pesadilla, cuyo nombre seguirá siendo indefinidamente desasosiego, insatisfacción. ¿Cabía esperar otra cosa? Obrar es pactar con el Enemigo”. “Siendo el mal inseparable del acto...” (NA 50).

³⁰ IE 15.

³¹ IE 16.

³² “La acción es enfrentamiento y edificación, riesgo y medida, arrojo, fidelidad e innovación, búsqueda de la eficacia más vital y perdurable, es decir, trasunto energético de la inmortalidad” (CF 85).

a que la acción “ame más su posibilidad que sus productos”³³. Esta acción, como principio rector de la realidad humana, se autoafirma en la actuación en sí misma considerada, previa incluso a sus consecuencias: lo originario es la acción misma como momento o aliento dignificador de la vocación transformadora.

Esta acción trasgresora de los primeros escritos va evolucionando hacia una acción reconciliadora. Ahora Savater, sin desmentir sus inicios, evoluciona hacia posturas como la de Gehlen y a su definición de hombre como ser ‘práxico’, es decir un ser que actúa; que quiere hacer cosas y que hace cosas que quiere. Aparentemente no sería algo distinto al resto de los demás seres vivos que deben hacer algo para alimentarse o refugiarse, sin embargo existe una clara diferencia entre los animales y los hombres. Desde que el Estagirita publicase su *Ética a Nicómaco* sabemos que los animales no actúan³⁴, ya que “actuar no es sólo ponerse en movimiento para satisfacer un instinto, sino llevar a cabo un proyecto que trasciende lo instintivo hasta volverlo irreconocible o suplir su carencia”³⁵. Las acciones de los hombres son posibilidades que no se agotan en el cumplimiento de paradigmas establecidos sino que abren a futuros inéditos. Esta acción no sólo obra a causa de la realidad, sino que activa la realidad misma, la pone en marcha, de suerte que sin la acción no hubiera llegado nunca a existir. La acción crea la realidad, pero nunca al revés. En suma, si de lo que se trata es de encontrar el principio y fundamento (en el sentido de especificidad) del hombre tenemos que acudir a la acción (justo lo contrario al instinto del animal). Se puede elegir cómo y cuándo actuar, pero es forzoso actuar; es la acción lo que define al hombre. Como bellamente afirma Savater: somos vocación de acción que no puede ser infinitamente aplazada; estamos urgidos a actuar a pesar de que en muchas ocasiones nos encontremos perdidos en la incertidumbre³⁶. Estas posibilidades (“la *praxis* es *autopoiética*: la principal industria del hombre es inventarse y darse forma a sí mismo”³⁷) que emergen en acciones concretas son claramente reconciliaciones ‘parciales’ ante una estructura trágica que se nos impone, y de la que intentamos aprovecharnos al máximo.

B) EL SUJETO COMO PROTAGONISTA DE LA ACCIÓN: en una de sus nucleares obras, *La tarea del héroe*, toma como punto de partida una anécdota real: el filósofo francés Louis Althusser estrangula a su mujer Hélène. Este hecho, repudiable en sí mismo, ha tenido sin embargo una doble interpretación

³³ IE 19.

³⁴ “Actuar es en esencia elegir y elegir consiste en conjugar adecuadamente conocimiento, imaginación y decisión en el campo de lo posible (sobre lo imposible, en cambio, no hay deliberación, como ya señaló Aristóteles: no podemos ‘elegir’ ser inmortales...” (VE 35).

³⁵ VE 18.

³⁶ VE 37; “En efecto, tal es la acuciante cuestión para la princesa, para el joven amante y para cualquiera de nosotros, casi cada día y a cada paso, cuando guiados por oráculos ambiguos llegamos al momento incierto y fatal de la acción...” (VE 42).

³⁷ VE 26. La cursiva es de Savater.

exculpatoria: para unos, Althusser ha matado porque era un criminal, su verdadera esencia era la de un asesino y ha hecho lo que necesariamente tenía que hacer; para otros, en el momento en que Althusser estaba estrangulando a su mujer se encontraba fuera de sí, se había abandonado a sí mismo. Por uno u otro motivo, el gran pensador marxista es inocente, pues se niega que realmente hiciera algo (quien estranguló era una fuerza ajena al yo de Althusser).

El problema esencial en este caso, y en definitiva para todos los casos (se sobreentiende acciones), es la perduración del sujeto. Tema capital éste del sujeto, pues como dice Savater: el sujeto es la “frágil entidad que se desvanece o se momifica en cuanto se sobredetermina valorativamente su intervención en el devenir del mundo”³⁸. Continuando el análisis emprendido, vemos que lo que todo hombre quiere en lo más hondo y más íntimo de sí mismo es ‘no ser cosa’. Ya que “ser cosa es ser objeto, ser hombre es ser sujeto: lo propio de los objetos es cerrarse y sustraerse a lo diferente –toda identidad determinada es negación–, lo propio de los sujetos es abrirse y buscar en la asimilación de lo no idéntico la propia y móvil identidad”³⁹. El hombre, siendo sujeto, se convierte en actor protagonista de la acción, ya que cuando pasamos a juzgar una acción terminamos por juzgar al agente para condenarlo o absolverlo, con lo que se nos convierte en paciente⁴⁰. Perder el sujeto agente es cosificar la acción. En suma, para poder decir que ha habido realmente una acción, es preciso afirmar al sujeto.

Por otro lado, lo valioso para el sujeto es aquello que aumenta su capacidad de acción, pues recordemos que el sujeto/hombre no está dado de una vez por todas, no se configura como una naturaleza definida, sino como un hacer que se abre a lo posible desde la libertad de cada decisión. “El yo nunca puede del todo *estar*, porque en cuanto adquiere una forma estable (en cuanto se establece como forma) debe distanciarse de ella para considerarla *suya*”⁴¹; esto hace que el sujeto circule siempre entre identidades sin poder establecerse jamás en ninguna. El sujeto transgresor no es lo que es, ni tampoco lo que no es (que son las cosas), sino lo que siendo no es y no siendo es; es lo que puede ser: lo posible. La razón es clara: en cada identidad el sujeto se reconoce, pero se reconoce como otro (se juzga), y para no terminar siendo cosa necesita una nueva identidad⁴².

La descripción del hombre alcanza ahora toda su intensidad: sujeto y acción son las dos caras de la misma moneda. Si decíamos que la acción no deja en paz a las cosas (y por ello toda ley es transgresora), es previa la

³⁸ TH 30.

³⁹ CF 31-32.

⁴⁰ TH 30.

⁴¹ TH 104.

⁴² “Al yo sus propias obras le imponen a cada paso la obligación de renunciar, de plegarse al orden de lo estable y no pretender enfrentarse a él en el desafío de la duración” (TH 110).

afirmación de que el sujeto no deja en paz a la acción (se trataría por tanto de un sujeto transgresor); puesto que la fuerza dinámica del sujeto es la que estimula la 'poiesis' de la acción. El sujeto/el yo se asienta, paradójicamente, en lo dinámico y reconoce su necesidad más propia, nueva paradoja, en lo posible. Esta polémica/paradoja vital sujeto-acción le acompaña toda la vida, y si se renuncia a ello pasamos al nivel de la cosa, justamente el estatuto ontológico contrario al sujeto activo.

Si anteriormente dijimos que en la acción la clave reside en su aliento creador más que en el resultado producido (que sea lo que sea no dejan de ser meras cosas) y que la valoración última de la acción es previa a la valoración legal de bueno o malo, de igual manera y por idéntica razón sólo el propio sujeto se puede juzgar a sí mismo y sus acciones⁴³. Desde esta óptica se comprueba que perder al sujeto agente (en el sentido de ser juzgado) nos deja sin moral, pero la gravedad última es que también nos dejaría sin acción auténtica, pues sin agente todo es cosa. La cosa que el sujeto crea forma parte de la identidad misma del sujeto, pero igualmente "debe impugnarla para seguir viviendo y por ello reivindica la posibilidad"⁴⁴. El yo, que es sujeto de la acción, se autocrea justa y paradójicamente en la necesidad de lo posible.

Si en la primera etapa, como acabamos de ver, el hombre es "activo en sí y para sí"⁴⁵ (a sabiendas de que toda acción es negativa en sí misma), puesto que sólo la acción le constituye en sujeto, aunque sea un sujeto 'transgresor', en sus últimos escritos el sujeto actúa de forma 'intencional': "La novedad antropológica que nos define como especie no especializada es el obrar no meramente instintivo o reflejo sino intencional, es decir, la capacidad de acción: la práctica. Sin intención no hay acción"⁴⁶. Esta intencionalidad del sujeto es clave, como se muestra en su obra *El valor de elegir*, a la hora de auto-programarse humanamente: "El ser activo no sólo obra a causa de la realidad sino que *activa la realidad misma*, la pone en marcha de un modo que sin él nunca hubiera llegado a ocurrir"⁴⁷. Curiosamente en esta obra nos relata un caso idéntico al de Althusser⁴⁸, aunque las conclusiones no son las mismas. Junto con la valoración del sujeto, ahora insiste en que, junto con una vida

⁴³ CF 32; "Cuando se trata de juzgar la acción ajena, nunca será simétrico al del médico: respecto a ella, estaremos permanentemente descolocados. El punto de vista de la acción, en lo que a la ética, o sea, a la libertad racional, concierne, jamás puede ser sustituido por la mirada objetiva atenta a los resultados" (CF 44-45).

⁴⁴ IE 19.

⁴⁵ IE 45.

⁴⁶ VE 45.

⁴⁷ VE 19. La cursiva es de Savater.

⁴⁸ Nos presenta el argumento de la novela *El hombre que quería ser culpable*, del escritor danés Henrik Stangerup, que es prácticamente idéntico. Y concluye: "La novela de Stangerup denuncia de manera vigorosa cierta tendencia contemporánea a descargar a los individuos de sus responsabilidades negativas, cargándolas a cuenta del 'sistema social', la influencia de los medios de comunicación, los traumas infantiles o algún tipo de patología de la conducta. Para muchos, resulta preferible padecer una enfermedad que asumir un vicio o la culpa de un mal comportamiento" (VE 73).

biológica, vivimos una existencia simbólica con sus propias exigencias y cautelas. Y no podemos olvidar que el ser humano es evaluador permanente, y gracias a ello podemos libremente autoconfigurarnos en aras de un ideal. Frente a nuestro destino trágico que se nos impone, Savater reconoce que “sólo podemos valernos de unas cuantas prótesis”⁴⁹, por esencia perecederas, pero que nos permiten reconciliaciones parciales en mayor o menor grado. Y ¿cuáles son? Las valerosas instituciones de la libertad: elegir el placer, la política o la educación cívica.

La historia de Althusser o la novela *El hombre que quería ser culpable* afirma al sujeto como protagonista de una acción, puesto que, incluso en las estructuras más trágicas como el destino, es posible que el sujeto lo viva dentro de los paradigmas de una reconciliación parcial, puesto que, inspirado en Marcel Conche, concluye: “El tiempo y la muerte forman nuestro destino, lo no elegido que enmarca nuestras elecciones y finalmente las cancela: ese destino no hay modo de negarlo, ni libre albedrío que prevalezca contra él. [...] Pero en cambio creo que es nuestro destino mortal lo que sustenta todos nuestros amores efectivos, dirigidos a criaturas por cuya suerte perecedera nos desvelamos y enterneceamos... pues somos libres de compartir con ellas el destino, no de evitarlo”⁵⁰.

C) EL QUERER COMO AFIRMACIÓN DE LA ACCIÓN DEL SUJETO: recordemos que nada ni nadie puede juzgar desde fuera al sujeto y a la acción (juzgarla significaría cosificarla). Desde el principio queda reivindicado el carácter autónomo y ateológico de esta reflexión. Sin embargo ineludiblemente nos vemos enfrentados a abordar una cuestión: ¿la acción del sujeto en base a qué se ejerce y se juzga? La inexistencia de autoridad exterior o trascendente anula una doble interpelación posible: ante la pregunta ¿qué *debo* hacer? Savater dice que la acción del sujeto no pertenece al campo de lo necesario sino al de lo posible, y ante el ¿qué *puedo* hacer? Savater afirma que el poder hacer pertenece tan solo al estadio de la naturaleza o de lo posible, no posibilitando al hombre un espacio para el deseo o la imaginación –poiesis–.

Savater busca una clave dependiente del sujeto en tiempo real (es decir, exclusivamente presente y atemporal) y que no esté sujeta ni al espacio temporal ni a los demás; la encuentra en el querer⁵¹. “La entraña del querer, es el que juzga y decide sobre todos los demás”⁵². No es extraño por tanto que en *La tarea del héroe* (obra clave para comprender a Savater) titule su primera parte *Del querer*; y es aquí donde establece el fundamento autónomo y ateológico de toda su pretensión filosófica. La pregunta capital no puede ser otra: ¿qué quiero hacer? “Esto es, lo que ocupa primera y primordialmente es lo

⁴⁹ VE 86.

⁵⁰ VE 85.

⁵¹ “Fuera de ese querer no podemos hallar más que fundamentos heterónomos para la opción moral, transcendencia o revelación, lo que Spinoza llamaría supersticiones” (CF 28).

⁵² CF 32.

que realmente quiere el hombre en cuanto hombre, no lo que debe ni lo que puede hacer"⁵³. El deber o el poder siempre remiten a algo previo o posterior, el querer por el contrario no sólo no remite ni depende de nada ni de nadie sino que el deber y el poder en última instancia dependen de sí mismos.

No hay duda, si la acción está al principio, el hombre activo es el hombre que quiere. La afirmación inaugural de la acción se funda en el querer "porque el sujeto que afirma consiste precisamente en su querer, quiere lo que afirma y afirma lo que (y porque) quiere. *Volo ergo sum*, según el dictamen de Agustín: quiero luego soy"⁵⁴. La acción es la afirmación de un sujeto fundamentalmente deseante. Cada uno es lo que quiere ser, puesto que no es sino su querer. Y desde el querer cobrará sentido la apertura a lo posible, en cuanto ámbito privilegiado de la acción y del sujeto.

Los contenidos del querer irán configurando el propio yo (y, lógicamente, se traducen en la acción específica del sujeto), así como el ámbito propio de lo posible. Si habíamos dicho que el sujeto es el propio querer, ahora podemos afirmar que lo que quiero es llegar a ser yo⁵⁵; decir 'querer' es decir 'yo quiero', y si el querer pertenece a lo posible, el 'yo quiero' lógicamente es infinito (carente de cualquier limitación).

Si el primer anhelo del querer es ser 'yo' (es el resultado esencial del querer), querer es querer ser y querer ser en plenitud, con lo que nuevamente se establece la lucha polémica contra la coseidad, que nos adentra nuevamente en la conocida espiral: "lo que quiero es lo que pierdo: lo quiero porque lo pierdo, lo pierdo porque lo quiero"⁵⁶. Si el sujeto quiere ser del todo y el todo (anhela plenitud), nos introduce en la posibilidad; de suerte que el querer consiste justamente en ser lo que no es, en aspirar a ser, negando lo que se es, de otra manera se caería en identidad y en ser cosa⁵⁷. Lo que todo hombre quiere, ya nos lo dijo Spinoza, "es perseverar en su ser y aumentar al máximo su perfección y eficacia"⁵⁸.

El sujeto es acción y ésta irrumpe con el querer; se establece una aspiración insaciable e irremediable de ser y de formas de ser, de donde se concluye que el querer es la afirmación de la acción del sujeto. Este querer es por definición infinito, negando radicalmente su identidad con cosa alguna. El querer se pasa la vida buscando un objeto que le libere de la amenaza de la cosificación, y en cuanto lo localiza lo rechaza, jamás una cosa podrá satisfacer en plenitud

⁵³ TH 114.

⁵⁴ IE 23.

⁵⁵ "El yo es un propósito del querer y su fundamental resultado" (TH 115). Pudiera dar la sensación de que entre el 'yo' y 'sujeto' pudiera haber algún tipo de diferenciación, a nuestro entender y para el objetivo de la tesis se pudieran emplear de forma indistinta.

⁵⁶ IE 25.

⁵⁷ "Soy lo no idéntico, lo no-cosa, porque soy lo que quiero; pero lo que quiero es precisamente no ser cosa, o sea no congelar la posibilidad de querer en una identidad necesaria" (TH 115).

⁵⁸ CF 28.

al sujeto. Nunca el querer logra satisfacerse cuando se identifica con una cosa (a pesar de que inicialmente fuera querida), puesto que si ello ocurriera significaría renunciar al propio querer para identificarse con la cosa; la dinámica del querer es trágicamente insatisfecha y aquí emerge su grandeza y su posibilidad. Savater, inspirándose en Nietzsche, afirma: “quererlo todo para irlo perdiendo mejor todo, salvo el inquietable corazón que quiere y quiere”⁵⁹. El núcleo del querer es el ‘yo’, es la afirmación del sujeto; lo único que pretende el querer en el yo es un todo que tiene su totalidad fuera de sí (desde el exterior, en lo posible); pues lo otro constituye la proyección de un anhelo infinito de totalidad. En suma, qué es lo que quiero: llegar a ser plenamente yo, es decir no-cosa, y para ello mantenerme eternamente abierto, merced a la creación y a la libertad inherente al sujeto y a la acción. He aquí un nuevo juego de palabras para afirmar lo ya dicho: “*Lo que quiero es reconocermé como no-cosa*. Y para alcanzar tal reconocimiento, mi querer debe proporcionar como objeto otra apertura infinita, es decir, otro querer, otra no-identidad que no sea lo que es y sea lo que no es, como yo mismo”⁶⁰.

La última cita nos introduce en un tema de profundas implicaciones no sólo para la reflexión que ahora nos envuelve, sino para sus planteamientos éticos que en el próximo apartado analizaremos (adelantamos que la libertad no sólo nos define, sino que nos configura como especie): el reconocimiento. “El reconocimiento es la posibilidad de una relación recíproca, reversible, de que la no-identidad que brindo me pueda ser devuelta también de algún modo no-idéntico”⁶¹. El querer/el sujeto necesita confrontarse con otra realidad para saberse no-cosa, para sentirse sujeto (recordemos que desde este presupuesto se comprende la acción como exigencia vital irrenunciable); ahora bien, sólo puede identificarse sin cosificarse si se reconoce con otro querer/sujeto, ya que el reconocimiento con una cosa sólo será veraz si el sujeto se autoabaja al estadio de objeto (de cosa), y el reconocimiento de un querer/sujeto exige por idéntica razón, para ser veraz, otro querer/sujeto. La veracidad del reconocimiento citado queda comprobada desde el momento en que se definió la identidad de la cosa en límites prefijados e inamovibles, mientras que el querer pertenece a la diferencia, a la infinitud... en suma, a lo posible. Lo necesario (cosa) y lo posible nunca pueden reconocerse, tan solo utilizarse.

Desde el tema del reconocimiento, se comprueba que el querer produce como resultado el yo/sujeto al identificarse libremente con otra infinitud, otro querer/sujeto libre; de suerte que la clave del reconocimiento es que la propia realidad del yo me viene dada no de mí mismo sin más, sino que la recibo de otro. Sabedor al mismo tiempo de que no puedo recibir del otro más que lo que generosa y libremente pongo en él: “el yo es el nosotros y el

⁵⁹ IE 25.

⁶⁰ TH 116.

⁶¹ TH 116.

nosotros el yo"⁶². Y lo que pongo depende a su vez del propio querer. Savater, hablando del reconocimiento, nos señala una doble constatación: primero, que la realidad del sujeto escapa a toda definición y a todo gesto o conducta y, segundo, que su actividad no está condicionada por ninguna cosa sino que es autodeterminante; se trata, como vemos, de dos aspectos del reconocimiento intersubjetivo, que nos hablan en definitiva del carácter creador y libre del querer, el sujeto y la acción: "Lo que el yo quiere es reconocimiento de su abierta totalidad creadora, es decir, relación de mutuo apoyo y estímulo con otro yo"⁶³.

En suma, el reconocimiento emana del querer, construye el sujeto y realiza acciones; todo ello en tiempo realmente presente, nunca en momentos sucesivos: "me reconozco por el hecho mismo de reconocer y ser reconocido"⁶⁴. Un querer trágico y transgresor, puesto que sólo busca eludir la coseidad, pero que abre camino para la reconciliación.

El querer ocupa también un protagonismo clave en *El valor de elegir*, dedicándole principalmente el tercer capítulo de la obra. En este capítulo, y de la mano de Searle, afirma que "el fundamento de la razón práctica reside en nuestro querer", puesto que es lo que motiva nuestras acciones: "actuamos para cumplir el plan de vida que queremos"⁶⁵. Ya no es un querer trasgresor sino reconciliador con lo trágico, al estar "determinado por el conocimiento racional de lo que somos y de lo que es la realidad en que vivimos"⁶⁶. En otras palabras, es la intención la que configura en gran medida el querer efectivo del hombre en aras del ejercicio de una acción libre, "es decir en una intervención en lo real que selecciona, plantea e innova"⁶⁷.

Este querer del último Savater se identifica con una voluntad libre que se decide por un motivo y no el motivo mismo. Es el fundamento de la razón práctica; en otras palabras: el querer/motivo decisorio sólo se convierte en causa eficaz de la acción gracias a la voluntad que lo escoge y acepta. Ningún motivo por sí solo desencadena necesariamente la acción. El querer se constituye por el yo o sujeto y la racionalidad. Por ello, y a diferencia del querer transgresor, el querer reconciliador establece que la voluntad humana no sea tanto voluntad de vivir o de poder sino ante todo voluntad de futuro, afán de seguir durando, 'conatus'. Para ello tenemos la racionalidad, que consiste en el proceso de evaluación de lo real, búsqueda de alternativas y toma de decisiones (o sea, no sólo opera la determinación de los 'porqué', sino también la de los 'para qué' intencionales).

⁶² TH 119.

⁶³ IE 31.

⁶⁴ TH 120.

⁶⁵ VE 51-52.

⁶⁶ VE 52.

⁶⁷ VE 19.

4. LA LIBERTAD NOS CONFIGURA COMO ESPECIE

La libertad es la disposición que define y constituye al ser humano. Recordamos que, en sus primeros escritos, la libertad, esencialmente transgresora, consiste en la permanente lucha contra la coseidad, sin preocuparse ni de la intención ni del reconocimiento; posteriormente esta libertad, en clave reconciliadora, es la que permite configurar nuestra dignidad de hombre como sujeto que se autoprograma. Ahora destaca más otra perspectiva: la libertad no sólo nos ha definido sino que también nos ha configurado como especie.

Curiosamente, el avance de una libertad transgresora hacia una libertad reconciliadora que hemos podido comprobar en el apartado precedente (*La estructura constitutiva de la libertad*), y que se ajusta prototípicamente a los presupuestos epistemológicos y antropológicos savaterianos, no se cumple de igual manera en esta dimensión social de la libertad. Es verdad, y así lo mostraremos, que existe una evolución en este tema desde sus primeras obras hasta hoy. Pero la ‘transgresión de la tachadura’⁶⁸ queda desplazada a partir de sus dos primeras obras, *Nihilismo y acción* y *La filosofía tachada* (recordemos que se publicaron en 1970 y 1972 respectivamente) en aras de posibles reconciliaciones, según van pasando los años y los escritos, cada vez políticamente más generosas. En otras palabras, no es posible compaginar el aliento transgresor con la idea de ‘especie’ humana (por esencia reconciliadora); por ello, la libertad que nos configura como especie va a ser siempre reconciliadora.

Este carácter ‘político’ reconciliador queda ya firmemente establecido en *La tarea del héroe*, obra escrita en 1982, puesto que al iniciar su tercera parte –titulada *Del convivir*– afirma que toda ética es social, y se explica: “es sobre la creación colectiva del hombre como intimidad irreductible a lo colectivo e inseparable de ello acerca de lo que indaga la reflexión ética”⁶⁹. Savater sabe que no se puede reducir el hombre a lo colectivo, pero también comprende que no se puede excluir lo colectivo. En otras palabras, prácticamente desde el inicio toma un derrotero de reconciliaciones parciales entre el sujeto propio y los demás. El hombre es el héroe solitario que se plenifica justamente en el reconocimiento, y aquí encontramos una expresión más de la condición trágica de todo hombre: “el héroe vacilante y frustrado, pero cuya firmeza aún resiste, se hace en cambio portavoz de la *humanitas*, que desde su fragilidad clama al diálogo fraterno y la piedad desdeña”⁷⁰.

Muestra, en suma, que no hay ética social porque toda ética es social, de donde se deduce que no podemos permanecer neutrales ante la política; al tiempo que señala que el objetivo más noble en política es la revolución (o

⁶⁸ “El filósofo perdura hoy como enemigo de todas las construcciones teóricas que exigen una responsabilidad por las acciones que cada cual cometen, o que se cometen a través de cada cual” (FT 207).

⁶⁹ TH 217.

⁷⁰ TH 201.

sea, el cumplimiento de la democracia)⁷¹. Heredera de esta lógica, *El valor de elegir*, nos advierte que si algo nos configura como especie es el campo político, del que proviene el sentido más clásico de libertad⁷²; cuyo proyecto más digno es la ciudadanía⁷³.

Ahora bien, la asunción de la libertad en cuanto nos configura como especie, no elimina la tragicidad inherente al ser humano, puesto que esta libertad nos sumerge en lo que Aristóteles llamó *akrasia*, “la debilidad de la voluntad que lleva al sujeto a preferir efectivamente lo malo aun conociendo que hay una opción mejor que a pesar de serlo deja de lado”⁷⁴. La libertad humana, en gran medida acrática, es concebida no tanto como lo que queremos hacer, sino como lo que podemos hacer⁷⁵ (nuevamente se nos impone lo trágico, dicha imposición no nos impide el ejercicio de la libertad –aunque se exprese en reconciliaciones parciales– en la ya sabida y perenne lucha heroica entre el caos y el cosmos).

Tres van a ser los aspectos que explicitarán esta dimensión social de la libertad: el modelo de sociedad individualizante, la dignidad del hombre y, para finalizar, los derechos humanos.

A) UNA SOCIEDAD INDIVIDUALIZANTE: expresión vulgarizada principalmente por su *Ética como amor propio*, a cuyo análisis dedica el quinto capítulo, pero de la que ya en *La tarea del héroe e Invitación a la ética* había puesto las bases. Siendo verdad que toda ética es social, no duda en afirmar al mismo tiempo que “no hay ética más que frente a los otros: se trata de un empeño rabiosamente social. Frente a los otros y entre los otros”⁷⁶. La razón es clara: lo que el yo quiere (y, por ende, busca) es reconocimiento, o sea un mutuo apoyo y estímulo con otro yo. Soy reconocido en tanto sujeto o individuo, bien sea en forma de hijo, o en tanto socio, paisano o amante, pero no en cuanto totalidad (como masa cosificada), y lógicamente se exige a su vez el reconocimiento del otro. Por otro lado, Savater conoce que la relación ética del amor propio no es la única posible con el otro, pero, a su juicio, tiene el privilegio de ser la más coherente y consciente con lo que el hombre quiere. Mostramos ahora algunos modelos de relación y las razones que aduce Savater para preferir el suyo:

I- En primer lugar podemos destacar la relación o el reconocimiento *de lo absolutamente otro* (sabemos que Savater aboga por la asunción de lo sagrado y el retorno al paganismo); de esta relación emana la piedad así como la religión.

⁷¹ TH 217.

⁷² VE 97.

⁷³ VE 146.

⁷⁴ VE 77.

⁷⁵ VE 97.

⁷⁶ IE 37.

II- En segundo lugar, nos encontramos con el reconocimiento *del otro* (típico de la política, ante el riesgo real de la violencia); se trata de un reconocimiento asimétrico, jerárquico, de arriba abajo, de la sumisión del otro (cosificándole).

III- Para Savater la ética (que es siempre trágica por constitución) supera este mero reconocimiento del otro, considerado como una pieza acabada, cuyo fundamento es la escala social (en el reconocimiento del otro no cabe la aceptación de la libertad, sino la resignación o la violencia, posturas ambas, a juicio de Savater, inhumanas⁷⁷) para adentrarse en el reconocimiento *en el otro* que responde “a lo que el hombre primordial y radicalmente quiere”; es más, “por este reconocimiento en el otro vemos en él nuestra propia autodeterminación y queremos su querer como objeto infinito”⁷⁸. En este tercer plano, el otro ya no es una pieza acotada, dado de una vez por todas; el reconocimiento en el otro es disponibilidad sin medida, aceptación de su libertad respecto a uno mismo; es concesión de aquellas facultades autodeterminantes que se quieren a su vez para uno mismo, como vía para evitar la identidad cosificadora (no le cosifico al otro como lo haría en el reconocimiento del otro). Reconocerse en el otro es reconocer la efectiva e imprevista diferencia. “El reconocimiento en el otro que la ética pretende es un desafío más sutil y enérgico que el básico reconocimiento del otro que la violencia política instituye”⁷⁹.

IV- Un último estadio, el cuarto, supondría el reconocimiento del *otro en el amor* (que no es del otro ni en el otro, pues ni se preocupa por situarlo en la escala jerárquica de lo social ni tampoco es recíproco e igualitario; es anulación de la otredad misma⁸⁰), en cuya complejidad enigmática se funden la piedad, la violencia y la comunicación⁸¹; el amor escapa al ámbito de la ética –por superación–, lo trasciende y aniquila⁸². “El amor es la afirmación entusiasta e incondicional de la existencia de otro”⁸³.

⁷⁷ “La humanización que llega por la violencia tiene una raíz permanentemente inhumana, pues nunca se libra del todo de la necesidad natural y su limitación para alcanzar la simbolización adecuada de la infinitud autodeterminante” (TH 124).

⁷⁸ TH 124.

⁷⁹ TH 217.

⁸⁰ IE 122.

⁸¹ “En lo más hondo, lo que la virtud pretende es *desculpabilizar* la voluntad: que mi querer sea compatible conmigo, con la vida y con los demás; que no se alimente de lo que me niega sino de lo que me reafirma, que no me confine en el aislamiento sino que me abra a la compañía. La base de la virtud es siempre el reconocimiento, es decir, el asentimiento con todas sus consecuencias a la *realidad del otro*, a la realidad de su alborozo y su tristeza, de su daño y su placer, de sus posibilidades y de su misterio. El método de la virtud es la reciprocidad, o sea la reversibilidad del don, la atención a lo que el otro pide u ofrece, la búsqueda de colaboración” (IE 171).

⁸² “Allí donde el amor se impone, la ética no tiene prácticamente nada que decir, lo mismo que la ingeniosa pero limitada bombilla pierde toda su utilidad cuando brilla el deslumbrante sol de mediodía” (IE 118).

⁸³ IE 120.

El reconocimiento del otro en el amor nos muestra, en contra de lo que se pudiera pensar, que el individualismo no es un proyecto de asocialidad sino un logro de la sociabilidad; ya que es la misma sociedad la que va creando su mecanismo individualizador (de claro tamiz conflictivo⁸⁴). En otras palabras: “el individualismo no es una forma de romper con la sociedad, es una forma de vivir nuestra relación con la sociedad”⁸⁵. Por ello, se puede afirmar que la polémica en torno a la negatividad del individualismo que un cierto sector corea viene apoyada por un olvido y un temor. ‘Olvido’ de la raíz social y sociable del individualismo, para fantasear una libertad (un individualismo) basada en la pura negación de los otros; ‘temor’ o miedo a la libertad individual y su exigencia que conduce a la delegación en otras personas (la aniquilación del sujeto, o sea, la cosificación del individuo). Esta doble paradoja, complementaria y negativa, se concreta en la no asunción de su tragicidad: “o bien el individualismo sería deseable pero es en efecto negativo o bien es demasiado posible pero resulta indeseable”⁸⁶.

Desarrollando esta perspectiva (“tomarse conscientemente en serio la dimensión colectiva de nuestra libertad individual”⁸⁷), en sus últimos escritos, como *El valor de elegir*, presenta un modelo de sociedad –que se expresará como ciudadanía–, donde la conflictividad deja paso a la colaboración reconciliadora. Reconciliación, siempre parcial, que se muestra en sentencias como “elegir la política es el paso personal que cada cual puede dar, desde su aparente pequeñez que no renuncia a buscar compañeros y cómplices, para obtener lo mejor de lo posible frente a las fatalidades supuestamente irremediables”⁸⁸. El sujeto transgresor que actuaba para eludir la coseidad, da paso a un sujeto autoconstituyente y “esa capacidad de elegir, preferir y desechar es lo que precisamente debería intentar conseguir en los futuros ciudadanos la educación cívica”⁸⁹.

Esta convicción de que vivir entre seres libres es un enriquecimiento subjetivo y objetivo de nuestra condición, le lleva a una apuesta decidida por la política entendida como “una igualdad artificial de derechos que permita a todos elegir y participar igualitariamente desde su pluralidad de opciones en el futuro que va construyéndose socialmente”⁹⁰. Esta artificialidad en nuestro acomodo social siempre contará con los elementos de pertenencia (los víncu-

⁸⁴ “Nadie se hace a sí mismo: brotamos de una sociedad individualizante que es resultado de una larga y apasionante evolución cultural y política. Pero los grandes principios individualizadores –personalizadores– son siempre comunitarios: no nos aíslan, sino que nos acercan... incluso cuando funcionan desde el enfrentamiento conflictivo, que es el principal creador de instituciones” (EAP 149).

⁸⁵ EC 16.

⁸⁶ EAP 151.

⁸⁷ VE 149.

⁸⁸ VE 150.

⁸⁹ VE 162.

⁹⁰ VE 144-145.

los de afecto y cultura que nos vienen dados) junto con los de participación (ese limitado abanico de nuevas posibilidades optativas de asociación, pensamiento crítico, sentimiento y creación que se abren ante nosotros). Lo cierto es que el hombre no tiene que deliberar sobre el punto de partida sino sobre el rumbo a seguir. Para ello la sociedad en globalidad tiene que esforzarse en la educación cívica, para mejor gestionar lo común y fomentar la tolerancia democrática. Educar en ciudadanía se convierte en la gran meta del humanismo auténtico para Savater (es decir, el reconocimiento efectivo de lo humano por lo humano) y para ello hay que reforzar las pautas institucionales de la humanidad a escala planetaria⁹¹.

B) LA DIGNIDAD DEL HOMBRE: en su primer escrito, *Nihilismo y acción*, destacaba la ineludible y consciente tragedia de todo hombre: la única manera de no colaborar con la injusticia consiste en abstenerse de actuar pero, al mismo tiempo, sólo actuando somos hombres (superamos la coseidad). La verdadera naturaleza del hombre es la del exiliado⁹² y su heroica tarea es la revolución (aunque carente de proyectos y planes)⁹³. Al hombre sólo le queda una desesperación activa y aquí encuentra su dignidad.

Este sentido transgresor va modulándose y, pocos años después, en *La tarea del héroe*, nos dice: “el hombre necesita identificar e identificarse en cierta medida para poder disponer de lo que le rodea y también de la comunidad de la que forma parte”⁹⁴. Savater, sabedor de la complejidad insalvable de la sociedad individualizante, sabedor de la centralidad del amor propio y, por ende, del reconocimiento del otro en el otro, se embarca en aventuras heroicas como el reconocimiento activo de los derechos humanos (donde confluyen la ética, lo jurídico y lo político), como expresión de la centralidad y necesidad de la universalidad. Dicho proyecto radica en una comprensión previa del hombre y su dignidad. En suma, el reconocimiento del otro en el otro y la proclamación de los derechos humanos debe apoyarse en la dignidad humana, la cual a su vez requiere una justificación y una base.

Savater recoge a este respecto lo válido de la “falacia naturalista”: no es lícito pasar del ser al deber ser abstracto y heterónimo, pero sí lo es arrancar del dato innegable del querer, el cual es siempre un dinamismo inacabado, por lo que se debe arrancar de un querer empujado y alentado por lo que falta; en ello radica precisamente la dignidad humana: “lo que llamamos dignidad humana no es precisamente nada de lo que el hombre ya tiene, sino lo que aún le *falta*; y lo que le *falta* es sin duda lo único que realmente le *queda*, a saber: lo que le *queda-por-hacer*. La dignidad del hombre, que es otra

⁹¹ Un buen desarrollo de todo este discurso podemos encontrarlo en *El valor de elegir*, especialmente en el capítulo 9 titulado “Elegir la política” y en el capítulo 10 titulado “Elegir la educación cívica”.

⁹² NA 17.

⁹³ NA 65.

⁹⁴ TH 356.

denominación para su capacidad de valorar, estriba en su querer (ser) o sea en su *esse in fieri*⁹⁵. En suma, el hombre quiere partir de lo que es, y a partir de lo que quiere establece sus valores, como por ejemplo la dignidad. Todo ello merced a la intervención de la libertad que es el primordial deber (ser) de nuestro querer (ser). La dignidad se constituye por tanto sobre la base de una ‘autoafirmación humana de lo humano’⁹⁶.

La dignidad humana va tomando cada vez más cuerpo con el paso del tiempo en la obra de nuestro filósofo. Así en una de sus últimas publicaciones, *Ética y ciudadanía*, le dedica un espacio mayor. Atrás queda la dignidad como afán transgresor, para establecer reconciliaciones parciales (ya que “la naturaleza nos determina a ser humanos, pero nos permite serlo a nuestro modo”⁹⁷) como la defensa de la persona, la autonomía de la persona, para concluir con la afirmación de la dignidad humana, que no es la expresión espontánea o fácil de la naturaleza humana, sino una conquista histórica en base al querer, a las necesidades humanas, y al amor propio que exige el reconocimiento del otro. Para Savater, aunque ya en el Renacimiento se hablaba de la dignidad humana (en los discursos de los humanistas) es en el siglo XVIII –primero en Estados Unidos y después en Francia– cuando el concepto moderno comienza a expandirse. Tras desaparecer las dignidades aristocráticas (ligadas a la genealogía o al estatus social) va a surgir la reclamación de cada individuo independientemente de cuáles sean sus padres, su trabajo, etc. En el fondo es la lucha contra lo colectivo para privilegiar el individuo; por ello, al abordar el tema de la dignidad de la persona, se afirma la defensa de la persona y de su autonomía. La afirmación de la dignidad humana, dice Savater, es imprescindible; sin ella, no podemos ser sujeto y, por ende, tampoco configurar una sociedad individualizante en la que el individuo y la sociedad se equilibren y armonicen⁹⁸.

Una dignidad humana que se expresa en la elección actual por la humanidad, que para Savater es “optar por un proyecto de autolimitación en lo tocante a cuanto podemos hacer, de simpatía solidaria ante el sufrimiento de los semejantes y de respeto ante la dimensión inmanejable que lo humano debe conservar para lo humano. Autolimitación, solidaridad, respeto: saberse humano no es aceptar un hecho –biológico o cultural– sino tomar una decisión y emprender un camino”⁹⁹.

c) LOS DERECHOS HUMANOS: los primeros escritos de Savater nos presentan la Revolución como opción vital, a pesar de la ausencia de proyectos o planes

⁹⁵ EAP 18. La cursiva es de Savater.

⁹⁶ EAP 22-26.

⁹⁷ VE 173.

⁹⁸ EC 16-23. “¿Qué implica la dignidad humana? En primer lugar, la inviolabilidad de cada persona, el reconocimiento de que no puede ser utilizada o sacrificada por los demás como un mero instrumento para la realización de fines generales” (PV 211).

⁹⁹ VE 175.

en la misma. Esta opción no sólo le lleva a afirmaciones como “es igualmente vano rehusar o aceptar el orden social”¹⁰⁰, sino que incluso propugna la rebelión activa frente a lo necesario. El sujeto únicamente se esforzará por afirmarse diferente e independiente¹⁰¹.

Esta comprensión se modula rápidamente hacia la autogestión y, como mal menor, la legitimación de la democracia con sus derechos y deberes¹⁰². En este caso el proceso de instalación en la reconciliación, y por ende superando el afán transgresor inicial, se aprecia muy pronto. Así se puede observar en obras como *Ética como amor propio*, donde afirma que si hoy puede hablarse de un porvenir para la ética trágica del amor propio, ésta pasa inexcusablemente por los derechos humanos que van dando concreción a la dignidad humana: “Admitir unos derechos significa estar activamente decidido a que el reconocimiento de lo humano por lo humano equivalga al reconocimiento de derechos por parte de otro sujeto de esos mismos derechos”¹⁰³. No se trata de que un hombre tenga tales o cuales derechos, sino de que posea el derecho a ser hombre (sujeto de derecho)¹⁰⁴ y que vaya así siendo reconocido en la vida social. En los derechos humanos no sólo el reconocimiento del otro en el otro toma carta de ciudadanía, sino que el individualismo se hace realidad superando la clausura egoísta: “¿No hay entonces ninguna gran tarea colectiva que acometer desde el punto de vista individualista? Por supuesto, la más esclarecidamente social de todas: instaurar y defender los derechos humanos, es decir, consolidar el derecho individuante de la sociedad moderna”¹⁰⁵.

Desde aquí se comprende que Savater encuentre en este sueño libertario de un derecho –constitución– de cariz universal la solución para que la explotación del hombre se erradique¹⁰⁶. Ante una estructura de la realidad trágica que se nos impone, un modelo de reconciliación parcial con la misma es la defensa cada más acusada de los derechos humanos. Estableciendo un doble y básico punto a la hora de entenderlos y fundarlos: primeramente que se trata de derechos no naturales (se trata de una conquista histórica: que surja la paz por medio del acuerdo consensuado por los hombres, no de intentar revelar/inventar la verdad única e inapelable) y, en segundo lugar, su objetivo no es la superación de la tragedia mediante el retorno a un paraíso (convencional), sino, en el seno mismo de lo trágico, afirmar el respeto de todas las diferencias precisamente porque (al ser derechos humanos) están por encima de cualquier diferencia.

¹⁰⁰ NA 54.

¹⁰¹ NA 78.

¹⁰² IE 100-104.

¹⁰³ EAP 307.

¹⁰⁴ EAP 156.

¹⁰⁵ EAP 158.

¹⁰⁶ EAP 310-311. “En este sentido, los derechos humanos pueden ser considerados el adelanto de la futura constitución del estado mundial o del centro de control al que pueda recurrir con eficacia por encima de los estados nacionales” (EAP 190).

“Los derechos humanos son un expediente para aliviar los males sociales de los hombres y para intentar asegurarles el disfrute mínimo de algunas ventajas: no constituyen la garantía de que veremos instituida por fin en este mundo la Jerusalén celestial. Se trata de una conquista histórica, no del descubrimiento de una verdad eterna, afincada en la divinidad o la naturaleza: como el resto de los derechos, son algo que los hombres se conceden unos a otros, la institucionalización de un trato entre ellos. Como cualquier otro fruto del devenir histórico, revelan en su perfil las circunstancias culturales que los hicieron posibles y van experimentando mutaciones de acuerdo con el cambio de éstas. Por ello, el empeño de justificarlos metafísicamente es mucho menos urgente que el de protegerlos y cumplirlos con eficacia. En último extremo, no provienen tanto de las promesas de la luz como del espanto de las sombras, no pretenden conseguir inauditos bienes imaginados, sino evitar males conocidos: *jura inventa metu injusti*”¹⁰⁷.

Producto de un querer siempre en proceso, los derechos ni son una posesión natural ni algo ya adquirido para siempre. Los derechos humanos no son sólo pasado y presente, hay también en ellos algo por venir, el empeño de una institución aún no lograda. Una institución ‘universal’¹⁰⁸ “en la que nadie resulte abandonado”¹⁰⁹. La dignidad y los derechos humanos terminan siendo la apuesta máxima de reconciliación parcial a los que el pensamiento de Savater ha llegado al día de hoy. Sin embargo, adolecen claramente de una fundamentación metafísica. Creemos que sólo la creencia en una trascendencia personal, podrá establecer de forma auténtica y veraz una respuesta a la trágica inmanencia que aprisiona al hombre savateriano, al tiempo que posibilitar los presupuestos necesarios para establecer una fundamentación racional a la ética.

¹⁰⁷ PA 177-178.

¹⁰⁸ “Sin tal universalidad, sin embargo, proyectos tan ética y políticamente necesarios como el reconocimiento de unos derechos humanos cuya titularidad responda a la pertenencia incondicional a la humanidad resultan difícilmente sostenibles” (VE 175).

¹⁰⁹ PV 212.