

# SOBRE EL PENSAMIENTO DE FERNANDO SAVATER. NOTAS A PROPÓSITO DE SU LIBRO *EL VALOR DE ELEGIR*<sup>1</sup>

CARLOS SOLER

*Resumen:* Fernando Savater es uno de los pensadores más influyentes en la España actual. Su *Ética para Amador* se ha traducido a más de 25 lenguas. En esta nota, se juzga su libro *El valor de elegir*, que Savater considera «el núcleo esencial de cuanto he escrito». La obra tiene dos partes. La primera es un análisis antropológico de la libertad como capacidad de elegir. La segunda propone unas cuantas «elecciones recomendadas».

El autor de la nota, después de exponer el contenido del libro, intenta entrar en diálogo con Savater, manifestando sus principales carencias: 1. Su ateísmo postulatorio y su prevención contra Dios y contra la religión. 2. Su tendencia al materialismo en antropología. 3. La insuficiencia de su análisis de la libertad. 4. Ciertos sofismas en torno a las palabras «relativo» y «absoluto» a propósito de temas como el bien, el mal y la verdad. 5. Su opción por el hedonismo.

*Palabras clave:* Libertad, Secularismo, Filosofía, Ateísmo, Antropología.

*Abstract:* Fernando Savater is one of the influential thinkers in Spain today. His *Ética para Amador* has been translated into over 25 languages. His work *El valor de elegir*, which he considers to be «the essential nucleus of all I have written», will be judged in this article. Savater's work has two parts. The first is an anthropological analysis of freedom as the capacity to choose. The second proposes some «recommended choices».

The author of this article, after exposing the content of the book, attempts at entering into dialogue with Savater, highlighting areas in which he is lacking: 1. His proposal of atheism and his defence against God and religion. 2. His tendency towards materialism in anthropology. 3. The insufficiency of his analysis of freedom. 4. Certain sophisms as regards to the words «relative» and «absolute» in terms such as good, bad and truth. 5. His choice of hedonism.

*Keywords:* Freedom, Secularism, Philosophy, Atheism, Anthropology.

1. Ariel, Barcelona 2003, 195 pp.

Fernando Savater es uno de los pensadores más influyentes en la España actual. Quizás no se trata de un pensador profundo, de aquellos que pueden aspirar a convertirse en un clásico. Es más bien un divulgador con talento; tiene más de escritor que de pensador. Un divulgador excelente, y genial en muchos momentos. Él mismo dice<sup>2</sup> que la mayor parte de lo que ha escrito es «periódico». «Y como tal irrevocablemente transitorio, pegado a la urgencia del día, de ligereza necesaria»<sup>3</sup>. Sea lo que fuere, sus ideas tienen un enorme impacto y sus escritos también.

Normalmente se conforma con ensayos breves, ligeros, sin demasiada profundidad. El más célebre de todos es su *Ética para Amador*, que ha conocido centenares de miles de ejemplares en más de 25 lenguas<sup>4</sup>. Pero de vez en cuando intenta pensar a fondo aún a riesgo de «irse a pique», como él mismo dice<sup>5</sup>. En este sentido, sus dos obras más representativas son *La tarea del héroe* y *Ética como amor propio*.

*El valor de elegir* podría quedar a mitad de camino. No es un ensayo ligero, pero tampoco llega a la profundidad de las dos obras mencionadas. El tema estudiado da a esta obra una particular relevancia: lo que aquí se analiza es la libertad, el objeto principal de las preguntas de Savater a lo largo de su vida<sup>6</sup>. Por eso dice que considera este libro como «el núcleo esencial de cuanto he escrito»<sup>7</sup>. Y por eso mismo puede permitirnos considerar, si no el pensamiento de Savater en su conjunto, sí al menos unas cuantas de sus ideas más representativas.

Esta recensión, se divide en dos partes: en la primera expongo el pensamiento de Savater y en la segunda hago mis consideraciones críticas. No obstante, alguna vez tendré que hacer un apunte crítico en la primera parte, al hilo de la exposición del pensamiento de Savater. El autor tuvo la amabilidad de concederme una larga entrevista sobre estos temas el 15 de abril de 2004. Acudiré a ella con alguna frecuencia.

## 1. EXPOSICIÓN DEL CONTENIDO DEL LIBRO

La obra tiene dos partes. La primera estudia la libertad directamente; es una antropología de la libertad (quizás podríamos decir una antropología *desde*

2. F. SAVATER, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Taurus, Madrid 2003, 16.

3. *Ibid.*

4. La he recensionado largamente en el *Anuario de Derecho Eclesiástico* 13 (1997) 824-842 y, más brevemente, en *Nuestro tiempo* 592 (octubre 2003) 99-109.

5. F. SAVATER, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid 1982, 11.

6. Cfr. p. 9 de la obra que recensionamos.

7. *Ibid.*

la libertad), un análisis antropológico de la libertad como capacidad de elegir. La segunda parte propone unas cuantas «elecciones recomendadas»: elegir la verdad, elegir el placer, etc.

Es difícil encontrar la unidad entre las dos partes. El prólogo presenta la segunda parte como un intento de poner en práctica de modo concreto las reflexiones abstractas y formales de la primera parte. Pero da la impresión de que son un conjunto de consideraciones heterogéneas.

### a) *Primera parte*

El **primer capítulo** es quizás el más importante, y resulta decisivo para toda la obra. El autor se plantea qué es lo más radicalmente humano, *el principio del hombre*, lo que constituye al hombre como tal. Con Arnold Gehlen y muchos otros, pone este principio en *la acción*. No cualquier actividad es acción: con Aristóteles decimos que los animales no *actúan*: cumplen el «programa» biológico que se expresa en los instintos. En cambio, actuar es poner una novedad radical en el mundo, es sacar de dentro algo que no estaba. Siguiendo a Gehlen, Savater apela aquí a algo por otra parte muy conocido: la «deficiencia evolutiva» del ser humano. Frente a la alta especialización de otros animales, el ser humano es un animal no especializado. En esta línea del retraso evolutivo, se señala que el ser humano es *carencial*, no puede vivir por sí mismo, sino que necesita *convivir*. Posee en cambio una *flexibilidad*, una plasticidad sin límites, que Savater cifra en la capacidad simbólica<sup>8</sup> y sitúa lógicamente en el cerebro. Todo esto hace del hombre un ser prático, un ser que actúa porque obra libremente. Por último, el ser práctico consiste en que al actuar el hombre no solo hace cosas, *se hace a sí mismo*<sup>9</sup>.

En el **segundo capítulo** Savater intenta explicar, en síntesis, cómo interviene la inteligencia y la voluntad en la *acción*. Es decir, explica los elementos

8. Es muy difícil explicar en qué consiste esta capacidad simbólica, que constituye al hombre como humano. No sé de ningún sitio donde Savater lo haya intentado de modo temático. Sin embargo, acude a ella con frecuencia hasta el punto de que esta capacidad simbólica es, junto con la libertad, lo específicamente humano. Podemos decir que es una capacidad de codificar y decodificar, una capacidad entonces de lenguaje, y en cuanto lenguaje, de sociabilidad.

9. El tema de la «autopaternalidad» está apuntado en Aristóteles y era ya clásico en la patrística cristiana; Gregorio de Nisa dice que el hombre es, en cierto modo, «progenitor de sí mismo», y Santo Tomás dice que es «providentia sui»; la idea es muy recurrente hoy en la filosofía práctica, así como en la teología: el hombre, al actuar, no sólo elige cosas, sino que *se elige a sí mismo*, elige quién quiere ser, en qué tipo de persona se ha de convertir.

del acto humano o voluntario. En toda acción intervienen tres aspectos; dos son objeto de la inteligencia y uno objeto de la voluntad: 1. Conocimiento de la situación, del «estado de cosas» que no depende de nosotros; 2. imaginación de las posibilidades de actuación que tenemos en tal estado de cosas; 3. elección de una entre todas esas posibilidades: ésta es la propia de la voluntad y constituye la esencia de la acción. No hay duda de que se da una intensa retroalimentación entre los pasos 1, 2 y 3, pero el autor quiere simplificar lo más posible la explicación. Establecidos así los elementos de la acción, resulta que no hay acto voluntario cuando quedan totalmente viciados el entendimiento o la voluntad: los casos de ignorancia o fuerza. Con buen criterio, Savater se detiene en explicar que sólo *en la medida* en que el desconocimiento y la fuerza existen (y raramente son totales), sólo en esa medida, el acto no es voluntario. En la realidad, nuestro conocimiento siempre es limitado, y se puede decir que la realidad nos «fuerza» en alguna medida, pues limita nuestras posibilidades de actuación: pero esto no impide que el acto sea voluntario.

El tercer capítulo estudia otro tema típico del acto libre: su objeto y su fin. Se titula «¿Para qué? ¿Por qué?».

A mi juicio, el autor se confunde desde el mismo momento de plantear las preguntas. Si hubiera leído la *Prima secundae* de Tomás de Aquino, lo habría encontrado todo mucho mejor planteado. En realidad, las preguntas que debería haber formulado son: ¿qué? (en vez de ¿para qué?) y ¿para qué? (en vez de ¿por qué?), y por este orden. Pero dejémosle hablar.

Señala Savater que es propio de los humanos «ser *agentes* de acontecimientos, dar origen voluntario a lo que no ocurriría si no hubiésemos querido que sucediese» (la cursiva es del autor; estamos, comento yo, ante uno de los pasajes del libro que más se acerca a apuntar el misterioso poder de la libertad: la capacidad de establecer una novedad radical en el mundo, un poder que podríamos llamar cuasi-creador, y que nos lleva a pensar que si la inteligencia humana es un chispazo del entendimiento divino, la libertad es un chispazo de la omnipotencia divina). Esto, sigue Savater, es el obrar intencional, algo que uno se propone, tiene intención de hacerlo. El autor dice que un acto es intencional cuando su sujeto podría responder a estas dos preguntas: «para qué» y «por qué» lo has hecho. ¿Para qué? pregunta qué haces (por eso decía yo que la pregunta adecuada es «qué»); ¿por qué?, pregunta el motivo por el que lo haces, según dice Savater; pero en los ejemplos que usa se ve claramente que la pregunta es «para qué»: la finalidad subjetiva del que actúa. Luego se enreda aclarando que el motivo del «por qué» no causa la acción con lo que podríamos llamar causalidad eficiente, sino con causalidad final. Por lo demás, es claro que la causa final de la acción sólo es causa mediante la voluntad del sujeto.

A este propósito acude a la conocida diferencia entre la perspectiva «en tercera persona» y la perspectiva «en primera persona». Al derecho o a la sociología le interesan sólo el «qué» externo de la acción, lo que un observador externo, una «tercera persona», puede observar desde fuera; pero a la ética le interesa la perspectiva de la primera persona, lo que sólo yo sé, el tipo de persona en que quiero convertirme con mi actuar<sup>10</sup>.

Al final del capítulo, Savater ensaya una taxonomía de los «por qué» (esos que deberíamos llamar «para qué») de la acción: necesidades (demandas físicas del cuerpo, demandas afectivas o urgencias sociales), deleites (refinamientos culturales y gozoso «derroche» en la satisfacción de las necesidades), compromisos, proyectos (planes de futuro) y experimentos (expresión artística).

El **cuarto capítulo** se titula «Entre lo bueno y lo malo». Aquí entra Savater en su terreno preferido: la ética. Para él, la bondad o maldad ética de nuestras acciones es una relación de conveniencia o inconveniencia con nuestra humanidad. Por tanto, el bien y el mal son necesariamente relativos. No hay Bien ni Mal absolutos, sino bueno y malo para... Incluso la misma idea de Mal absoluto es contradictoria, porque todo lo que existe, en cuanto existe es bueno en alguna medida<sup>11</sup>.

La vida humana es vida entre humanos, vida compartida. La ética hace referencia a esta vida humana compartida, a lo que el hombre tiene de esencialmente sociable. Dice el autor que la ética «se ocupa de las exigencias y compromisos que implican el reconocimiento de la humanidad de nuestros semejantes».

Por lo demás, la ética no es una ciencia, sino un arte. Es decir, no se trata, para Savater, de un saber que pueda decir a priori lo que es bueno o malo, en toda circunstancia y situación. Como arte, tiene unas reglas generales básicas, pero no son apodícticas, son en cierta manera «orientativas».

El **quinto capítulo** se titula «Tribulaciones del albedrío». Aborda dos temas distintos. El tema principal es el misterio de las debilidades de la libertad: tantas veces obramos contra lo que vemos como bueno, e incluso contra lo que querríamos hacer. Savater menciona a Platón, que pone en las presiones del

10. Como se sabe, esta diferencia de perspectivas quedó oscurecida en la ética de la edad moderna (de modo que se cayó en una «ética de la tercera persona»), y sólo recientemente ha sido recuperada una «moral en primera persona».

11. Cfr. particularmente, pp. 62-64. En la segunda parte de este trabajo, tendremos ocasión de hacer unas precisiones críticas sobre esta relatividad del bien y del mal.

apetito irascible y del concupiscible la causa de este tipo de acciones. Añade el autor por su cuenta que muchas veces es la razón la que falla. Cita a san Agustín en un pasaje tremendo: «¿Qué es esta monstruosidad? ¿Por qué ocurre? La mente manda al cuerpo y es obedecida instantáneamente. La mente se manda a sí misma y encuentra resistencia y rechazo», así como a san Pablo: «No hago el bien que quisiera y cometo el mal que no querría», y el famoso pasaje de Medea en las Metamorfosis de Ovidio: «video meliora proboque, deteriora sequor».

La otra parte del capítulo denuncia la tendencia a eludir la responsabilidad del mal que cometemos: tendencia a atribuir las malas acciones a enfermedades mentales, a traumas infantiles, a las estructuras sociales o a lo que sea. Savater alerta sobre la necesidad de asumir nuestras responsabilidades: «Hay veces en que no le queda a uno más remedio que confesarse que existe una cosa llamada conciencia», dice citando una novela.

El capítulo sexto se titula «Las instituciones de la libertad». La idea que lo vertebra es sencilla e interesante. En un primer momento podríamos pensar, como buenos revolucionarios, que las tradiciones, la cultura, todo el entramado social, y la herencia de la historia, constituyen un lastre, un peso imponente que limita y condiciona nuestra libertad. Savater no niega esto, pero afirma que, antes que un límite, todas esas realidades son *cauces* de la libertad, inventos que nos ayudan a ejercitar nuestra libertad, ámbitos de libertad. Posibilitan nuestra libertad. El hombre es un ser dependiente, limitado, y para ejercitar su libertad necesita estos apoyos, estas *prótesis*. Nuestra libertad es necesariamente una libertad *situada*, y esta situación es al mismo tiempo liberadora y limitadora. Por decirlo con las mismas palabras del autor: «si cada mañana tuviésemos que inventarlo de nuevo todo para sobrevivir» estaríamos esclavizados a nuestras necesidades más elementales.

Todo este conjunto de elementos culturales que sitúan y hacen posible la libertad son lo que Savater llama «las instituciones de la libertad».

Encontramos tres clases de instituciones. En primer lugar, el *lenguaje* y todo el mundo de la dimensión simbólica humana; después, la *técnica*, que viene constituida por el conjunto de instrumentos materiales útiles para la acción humana, instrumentos que hemos ido desarrollando a lo largo de la historia (a propósito de lo imprescindible de la técnica, Savater dedica unas páginas a criticar el ecologismo radical); en tercer lugar, la *política*: la norma social es la primera creación de la libertad humana, y en este sentido, la política se ocupa de cómo organizar y distribuir lo mejor posible la libertad en la sociedad humana.

Hay un *obiter dictum*, muy típico de Savater, que debe ser mencionado. En él encontramos quizás algo que se aproxima a un reconocimiento del carácter inaferrable, misterioso, de la libertad: «Sabemos suficientemente que somos libres, pero no conocemos del todo los meandros por los que transcurre nuestra libertad».

## b) *Segunda parte*

La **segunda parte** está constituida por seis breves ensayos heterogéneos. Sentado que la libertad es capacidad de elegir, estos ensayos vienen presentados aquí como «elecciones recomendadas».

El **séptimo capítulo**, «Elegir la verdad» sortea los riesgos del escepticismo y del dogmatismo.

Superación del escepticismo: Con Aristóteles (y muchos otros después), define la verdad como la adecuación entre el entendimiento y la realidad. Reconoce el carácter intencional del conocimiento («nuestras cogitaciones y aseveraciones se refieren a algo distinto e independiente de ellas»), lo cual supone separarse de Kant y de todo idealismo. Y afirma que podemos conocer verdades sobre las cosas concretas. En la parte crítica veremos que, a otros efectos, Savater tiene algo o mucho de escéptico.

Al mismo tiempo, quiere separarse de todo dogmatismo, y para ello la emprende contra La Verdad, con mayúsculas, igual que antes había hecho con El Bien y El Mal. Acusa a los partidarios de la verdad absoluta de despreciar las verdades de andar por casa, o «portátiles», como él las llama, que son las que sí están realmente a nuestro alcance. Por lo demás, no existe una Verdad «absoluta» precisamente porque la verdad es adecuación entre el entendimiento y la realidad, y por tanto algo relativo.

El **capítulo octavo**, «Elegir el placer» no podía faltar en un libro del autor donostiarra. Resume las críticas del puritanismo contra el placer inspirándose en la figura de Atalarico tal como la trata André Gide: dejarse llevar por el placer trae consigo «inmadurez, rebeldía, grosería inculta, abuso y muerte prematura».

Savater tiene una visión muy nietzscheana del placer: éste «no es un medio instrumental para conseguir nada, ni siquiera es un fin en sí mismo, sino la evaporación gozosa de la distinción entre medios y fines». Es la voluptuosidad

pensada como éxtasis en el que uno de algún modo «sale del mundo». El momento del goce es antitemporal, es la suerte de eternidad que le es permitida al hombre. Es otra advocación de Dios. «El deleite logrado siempre es lo que ya ha sido y no desmerece ni se preocupa por ir a dejar de ser».

Son páginas de contenido denso y difícil de resumir. Creo que el centro de interpretación es el hedonismo entendido como divinización del placer.

«Elegir la política» es el título del **capítulo noveno**. En él, expone Savater una defensa de la política que ya había desarrollado anteriormente, por ejemplo en su *Ética para Amador* o en su *Autobiografía*. La política es necesaria, toda vez que el hombre es un ser comunitario, y no debemos «exiliarnos», es decir, considerarnos ajenos a ella. Ante el orden recibido al nacer —normas, lengua, instituciones diversas—, orden que no hemos elegido nosotros, se puede adoptar una actitud acomodaticia (conservadurismo) o una actitud de transformación para mejorarlo (progresismo transformista), de modo que el orden recibido se pueda convertir en un orden elegido en mayor o menor medida, para mejorar la convivencia en este mundo. Uno pasa de ser mero objeto de la norma social que rige la convivencia, a ser sujeto de ella en alguna medida. Savater parece referirse a una transformación que valora y mantiene vivos los logros de la experiencia humana anterior.

Savater enseña que se deben primar los vínculos de participación (ser ciudadanos que compartimos los mismos derechos y deberes) sobre los de pertenencia (haber nacido en una determinada etnia, raza, cultura...). Precisamente en una sociedad de participación, de ciudadanos, es mucho más eficaz la implicación en política que resumíamos en el párrafo anterior.

El **capítulo décimo** se titula «Elegir la educación cívica». Parte Savater del capítulo anterior, y constata que en el mundo hay todavía mucha violencia y mucha injusticia, mucha miseria. Ante esto, al menos en las sociedades democráticas, no se tratará tanto de echar abajo nuestras instituciones cuanto de mejorarlas. Se pregunta qué es lo primero que debemos hacer en esta línea y responde con un objetivo que comparto: la educación es lo primero. No se trata sólo de *instruir*, entendido en el sentido de transmitir conocimientos o destrezas como leer, calcular, etc. Se trata de *educar*. Y esto consiste en preparar para convivir políticamente con los demás. Esto supone madurar la capacidad de expresar demandas sociales y de comprender las demandas de los demás, capacidad de argumentar y de captar los argumentos ajenos. Dicho de otra manera: capacidad de persuasión: saber persuadir y dejarse persuadir, saber proponer sin imponer y saber aceptar sin sentirse humillado. Si a esto le unimos el sentido



de los derechos y deberes que implica la vida en sociedad, tenemos al *ciudadano* capaz de *participar* que dibujaba el capítulo anterior.

Todo esto implica educar para la tolerancia. Pero esto no significa que todas las opiniones sean igualmente tolerables: en democracia se supone una base común de la convivencia; las personas siempre son respetables, pero no lo son todas las opiniones.

Concluye Savater señalando dos extremos que hay que evitar: el fanatismo y el relativismo. Del primero no dice mucho. Pero es interesante recalcar aquí su declaración explícita de no relativismo: no todas las culturas son igualmente apreciables, no todo vale lo mismo.

A propósito de este capítulo, que comparto en su esencia, creo necesario señalar que de él se deduce necesariamente la imposibilidad de una educación «neutra». Al educar siempre se transmiten unos valores y se rechazan otros. Una *instrucción* neutra sólo es posible en las cosas que no son existencialmente importantes: como que dos y dos son cuatro, la composición química de los anillos de Saturno, y otras cosas por el estilo. En lo que es existencialmente importante no hay más remedio que tomar parte, y pretender no hacerlo es ya un modo de tomar partido.

El capítulo undécimo se titula «Elegir la humanidad». Planea en todo el capítulo la pregunta de si hay o no una «esencia de lo humano» que deba respetarse siempre: es la vieja pregunta por la «naturaleza humana». Responde con la contundente negativa de Hannah Arendt en *La condición humana*: no existe tal naturaleza, pues si pudiéramos definir al hombre lo convertiríamos de sujeto en objeto. Al mismo tiempo Savater anhela una cierta «humanidad», una cierta esencia de lo humano que haya que respetar y elegir siempre.

Se ponen varias objeciones que el autor intenta superar: por un lado, las mismas máquinas superan al hombre (inteligencia artificial); por otro lado muchos, con Peter Singer a la cabeza, entienden que no tenemos derecho a considerarnos superiores a los animales; de otra parte están las inmensas posibilidades que la última medicina, y en concreto la ingeniería genética, ponen en nuestras manos: por primera vez nos es posible organizar *como Dios manda* la importantísima tarea de la reproducción humana: desde la fecundación in vitro industrial, hasta la clonación narcisista, pasando por la selección y programación de las características de cada uno de esos seres humanos así reproducidos. En cuarto lugar, es claro que no puede darse fuerza normativa a lo que es genético.

¿Qué hacer ante la aporía que nos sale al encuentro? Savater renuncia a responder a las cuestiones fundamentales y propone tres actitudes básicas como rece-

ta para elegir la humanidad: autolimitación, solidaridad y respeto. Autolimitación: no todo lo que técnicamente se puede hacer debe ser efectivamente hecho. Solidaridad: simpatía hacia lo humano y en particular hacia el hombre sufriente. Respeto: respetar «el enigma libre de lo humano», renunciando a fabricar replicantes.

El último capítulo se titula «Elegir lo contingente». Se trata de un hermoso canto al pensamiento débil posmoderno. Están presentes las ideas de Vaticano, pero también de Sádaba y de Nietzsche, por lo menos. Citando a Santo Tomás, dice el autor que lo contingente es lo que puede ser y también no ser; por tanto, alguna vez no ha sido, y alguna vez dejará de ser. Pues bien: éste es nuestro destino. No pretendamos engrandecernos por encima de lo que somos. Aceptémoslo con esa *alegría* que ya es, en Savater, un término técnico: la alegría es la «aceptación sin condiciones ni remilgos de la vida que se manifiesta entre el parpadeo del ser y el no ser». Aceptemos nuestra pequeñez, nuestra escasa significancia y, sobre todo, nuestra contingencia: y disfrutemos de todo ello mientras lo tengamos. No pretendamos buscar *El Sentido* de la Vida, sino contentémonos, como diría Sádaba, con encontrar *sentidos* en la vida: las mil pequeñas cosas buenas y bellas que tenemos ahora y hemos de perder un día. Amémoslas sabiendo que el verdadero amor es sólo de aquello que se puede perder (el amor «se aferra con determinación temblorosa a lo que puede desvanecerse»: por esto mismo, dice Savater que no comprende el «amor a Dios», porque Dios no puede perderse). No busquemos el Bien y la Belleza, sino contentémonos con las múltiples cosas buenas y bellas mientras vibran.

Hasta aquí Savater. Ahora, un apunte crítico: si leemos más despacio a Santo Tomás, éste distingue no dos categorías (lo necesario y lo contingente), sino tres: lo contingente, lo necesario por otro y lo necesario por sí. Necesario por sí sólo es Dios. Pero fijémonos en la segunda categoría: lo «necesario por otro» es lo que podría no ser, y de hecho alguna vez no ha sido (y en este sentido es contingente), pero, una vez que es, no puede dejar de ser: es decir, una vez que Dios lo crea es necesariamente así. En esta categoría se sitúan los ángeles y, atención, el espíritu del hombre. Por lo tanto, no somos totalmente contingentes, hay algo en nosotros que perdura y que hace falso, por tanto, el núcleo del hermoso razonamiento de Savater. Aunque podamos aprovechar su consejo de amar esas pequeñas cosas que tienen sentido, los múltiples «sentidos en la vida».

## 2. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

En mi opinión, hay cinco aspectos del pensamiento de Savater que se manifiestan en esta obra, y merecen ser criticados. Serían los siguientes: 1. Su

ateísmo postulatorio y su prevención contra Dios y contra la religión. 2. Íntimamente ligado al anterior, una tendencia al materialismo en antropología. 3. Un análisis insuficiente de la libertad. 4. Ciertos sofismas en torno a las palabras «relativo» y «absoluto» a propósito de temas como el bien, el mal y la verdad. 5. Su opción por el hedonismo.

a) *El ateísmo de Savater y su prevención contra Dios y contra la religión*

El autor aprovecha las más variadas ocasiones para lanzar pullas contra Dios y contra la religión. Para nadie es un secreto que él se considera ateo.

En el capítulo segundo, a propósito de que el «estado de cosas» limita enormemente las posibilidades de nuestra actuación, Savater dirige uno de sus típicos ataques *obiter dictum* contra Dios: dice que no le cuadra la idea de omnipotencia, de que alguien pueda obrar prescindiendo de un «estado de cosas» anterior, alguien que crea «ex nihilo». Por eso le parece «absurdo e impensable» un Dios personal.

Pero la idea de que Dios es personal significa básicamente dos cosas: 1. Que conoce y ama, es decir, que tiene entendimiento y voluntad, y en esta medida es un «sujeto»; en este sentido, está claro que Dios no es un absoluto impersonal, sino alguien que tiene (mejor diríamos «es») entendimiento y voluntad. 2. Que es relacional: la relacionalidad, la apertura al diálogo, es una característica de la persona. El Dios de los cristianos, desde luego, no es un ser «solitario»: es tres personas con una relación infinita de conocimiento y amor, y también interactúa con los hombres.

De nuevo en el capítulo sexto, afirma que la idea de un Dios simultáneamente eterno y personal es contradictoria. Como hemos visto, personal quiere decir dos cosas: ser que conoce y quiere, es decir, dotado de inteligencia y voluntad, capaz de entender y amar; y ser relacional. Ahora bien, ninguna de estas cualidades es contradictoria con la eternidad.

Savater manifiesta una cierta prevención ante las religiones, propia de un representante señalado del anticlericalismo latino: es necesario «relativizar la adhesión» a las religiones; se respeta la libertad religiosa «pero...». Se puede practicar el culto «siempre que...» (p. 160). Delata su anticlericalismo al decir que el creyente debe estar dispuesto a que otros «ridiculicen» su creencia (p. 160). A ningún otro pide tanto Savater. Todos tenemos derecho a ser respetados en lo que cada uno considera más valioso y sagrado. Discrepar de unas determi-

nadas creencias puede ser correcto; ridiculizarlas es una forma de ofender que perjudica la convivencia.

Intentemos llegar al fondo de la cuestión sobre Dios partiendo del conocimiento. En el próximo epígrafe lo haremos partiendo de la libertad. Si el mundo es inteligible, reclama alguien que haya introducido logos en él. Cuando le planteé esta cuestión al autor en la entrevista que me concedió, se mostró muy escéptico.

—«Que hay posibilidad para nosotros de *entendérmolas con el mundo*, eso es evidente, porque, si no, no podríamos vivir. Que eso quiera decir que *entendemos el mundo*, eso ya es mucho decir. Vamos, eso es lo que dice Kant. Kant lo que dice claramente es que nosotros no las entendemos...».

—«Que una cosa es nuestro pensamiento y otra es la cosa en sí...».

—«Claro, tal como estamos hechos nos las entendemos con el mundo. Y gracias a eso sobrevivimos. Ahora, que eso quiera decir que nosotros entendemos el mundo, el tiempo, la muerte, el ser, etc., eso evidentemente no. Entonces la suposición de que todo eso lo podríamos ver reflejado en una mente transparente o algo por el estilo, una supermente transparente... es lo que dice Nietzsche: si uno supone que el mundo está hecho de transparencia de conciencia —como sería un mundo creado por una divinidad— entonces, al entender la conciencia entenderíamos el mundo. Pero nada indica que el mundo se pliegue a nuestra conciencia hasta ese punto».

No obstante, después de Kant, han pasado muchas cosas. Brentano y los fenomenólogos recuperaron el carácter intencional del conocimiento: el conocimiento se dirige a la cosa real, no a meros fenómenos interiores del sujeto. Y el sentido común es terco en afirmar que conocemos las cosas en sí, aunque después de Kant estemos más obligados a ser prudentes. Desde luego, lo que perciben los sentidos está mediado por esos mismos sentidos; y nuestros pensamientos son muchas veces interpretaciones, teorías (esto es, modelos de comprensión de la realidad). Pero al mismo tiempo, las cosas nos dicen algo sobre sí mismas. La realidad da un testimonio sobre sí misma que somos capaces de captar, por lo menos en alguna medida. Sólo una inteligencia infinita, esto es Dios, puede conocer las cosas como realmente son; nosotros somos sólo pequeñas criaturas, y por tanto no podemos «agotar» las cosas; no están totalmente «desnudas» a nuestros ojos, como lo están a los ojos de Dios.

Además, independientemente de que nuestro conocimiento del mundo sea mejor o peor, más o menos fiable, resulta que el mundo es en sí mismo inteligible. Esto quiere decir que el mundo tiene logos, es decir, que hay una racionalidad inscrita en el mundo. O Dios o el caos, con el permiso de Savater.

Nietzsche tenía razón cuando decía que afirmar la inteligibilidad del mundo nos lleva al monoteísmo. Él optó por el ateísmo y negó la inteligibilidad del mundo. La posición cristiana es exactamente la contraria.

b) *El inevitable materialismo antropológico al que le lleva su ateísmo*

Dado su ateísmo, Savater se acerca mucho al materialismo antropológico. En el primer capítulo identifica mente y cerebro: «El cerebro es el órgano específico de la acción: conoce, delibera, valora y decide».

Pero si esto es así, nuestro actuar no es más libre que nuestra digestión. Si conoce y decide el cerebro, estamos en manos de las pulsiones neuronales, aunque sean más ricas y complejas que las de los animales, si se quiere. Piensan y deciden las neuronas de mi cerebro como digieren los jugos gástricos de mi estómago. Son los procesos bioquímicos de nuestro cerebro, no nosotros, quienes deciden; y quienes «piensan». Tendría razón Nietzsche cuando decía que no pienso yo, sino *ello*. Y tendría razón Skinner cuando decía que debemos ir «más allá de la dignidad y de la libertad». Porque la dignidad y la libertad serían suposiciones falsas. Y también el mundo de la experiencia ética y de los derechos, que se edifica sobre ellas. Por supuesto, Savater se niega a aceptar estas conclusiones, y rechaza explícitamente que la libertad sea una «ilusión necesaria», pero creo que la lógica de su ateísmo le lleva inevitablemente a ellas. Efectivamente, si Dios no existe, no hay una realidad metafísica que vaya más allá de las neuronas, la bioquímica o las partículas atómicas.

Es mucho más fácil, aunque mucho más arriesgado, apelar a nuestra experiencia existencial y decir que la mente no se identifica con el cerebro. La experiencia de nuestra inteligencia, de nuestra libertad, del bien y del mal, de la dignidad, de los derechos, del valor estético, etc., nos remite a la cuestión del «espíritu» o del «alma». Y, en definitiva, a la cuestión de Dios, de un fundamento espiritual y personal de lo que es espiritual y personal.

En la citada entrevista Savater me decía que, en su opinión, lo consciente proviene de lo no consciente, que el espíritu surge a partir de los materiales. O sea, una suerte de emergentismo (la mente emerge de la materia). Le planteé: ¿puede usted pensar el hombre como libre siendo pura materia, pura bioquímica? Me respondió:

«decir que el hombre es sólo bioquímica, átomos, etc., es como decir que un cuadro de Rembrandt es solamente pigmentos extendidos sobre unas fibras. Es verdad que el cuadro de Rembrandt no son más que pigmentos y fibras, pero para nosotros cobra un sentido porque esos pigmentos y esas fibras po-

dían estar dispuestos de otra manera. No es lo mismo. “El hombre es bioquímica”: evidentemente, si tú lo coges y lo “analizas”, lo “descuartizas” eso es lo que va a quedar. Pero en cuanto a una conducta, a un sentido... tiene sentido para nosotros».

La respuesta es interesante, pero necesita matices. Cuando Guardini se pregunta por la esencia de la obra de arte, responde casi como Savater: la obra de arte es una realidad física que es capaz de expresar mucho más de lo que físicamente es. Físicamente es pigmentos sobre lienzos; pero en la realidad es el autorretrato de Van Gogh, por ejemplo. ¿Qué es lo que convierte los pigmentos sobre fibras en una obra de arte?: alguien que le da sentido, una inteligencia que «desde fuera» introduce *logos y pulchrum*. El espíritu es *logos*, racionalidad inscrita por Dios en la materia, un plus que produce inteligencia, libertad, sentido, ética, dignidad, un plus que convierte «algo» en «alguien».

Pasando a la cuestión de la naturaleza humana, que es fundamental, hay que deshacer un enredo. Si entendemos por «naturaleza» lo «ya dado» en el hombre, en el sentido de lo biológico o lo genético, la «Madre naturaleza», entonces lo natural se contrapone a lo «no dado», es decir lo libre, lo cultural, lo que hacemos nosotros con nuestra inteligencia. Pero si por naturaleza humana entendemos la esencia del hombre, entonces apuntamos directamente a lo que es más propiamente suyo: la libertad, la inteligencia creadora, la cultura.

Como hemos visto, Savater excluye, con Hannah Arendt que exista una «definición del hombre». Hannah Arendt tiene razón al afirmar que no podemos decir «qué es en esencia el hombre», en el sentido de que no podemos «definirlo» o encerrarlo, agotando su significado: el hombre habría dejado de ser sujeto, para ser objeto. Como decía Pascal, «el hombre es un misterio para el hombre». Creo que Savater se acerca a esto cuando habla del «enigma libre de lo humano». Esta frase implica que existe lo humano, pero que es un enigma para nosotros. La cuestión es importante. No puedo definirlo y agotarlo, pero puedo decir algo sobre esa esencia. Puedo decir, y esto es lo importante, que la libertad, la dignidad, ciertos derechos humanos, y otras muchas cosas, forman parte de la esencia del hombre, de lo que tenemos en común todos los hombres de todos los tiempos. Esto es la naturaleza humana. Esto parece remitirnos de nuevo al problema del sentido del mundo, a la cuestión de la creación.

### c) *Insuficiencias en el análisis de la libertad*

No me parece afortunado poner la acción como primer principio humano. Esto significa que lo primero es la voluntad, y es conforme con la filiación

Schopenhaueriana y Nietzscheana de Savater. Pero antes del querer está el conocer. Savater pone la deliberación del intelecto como un elemento esencial de la acción, pero esto es hacer entrar a la inteligencia en un segundo plano: «nihil volitum nisi precognitum»; «el ser es antes que la verdad, y la verdad antes que el bien»: primero está la realidad, luego el conocimiento y después el querer, la voluntad, la acción. Porque soy capaz de conocer los fines como fines y los medios como medios, y porque soy capaz de pensarlos en abstracto, puedo, por así decir «después», elegir fines y medios, proponerme con la voluntad una acción.

Savater empobrece así la acción humana. Sostiene también que las «posibilidades de actuación» son limitadas, como si se tratara de una elección entre opciones. En realidad, las posibilidades son siempre infinitas, porque pensamos en abstracto. La deliberación y la decisión suponen el paso de lo abstracto a lo concreto. El hombre no elige entre varios concretos que se presentan ya dados delante de él —«té o café»— sino que traza un camino entre las posibilidades infinitas que su pensar abstracto le abre.

d) *En torno al bien, mal y verdad «relativos» y «absolutos»*

En el capítulo cuarto Savater omite un matiz importante: nunca está preestablecido lo que se debe hacer, pero hay cosas que nunca se deben hacer. Dicho de otro modo, no hay acciones que sean buenas en toda circunstancia, pero sí hay acciones que son malas en toda circunstancia. Entretener a un niño contándole un cuento es en sí bueno; pero si al lado hay un anciano desangrándose, seguir con el cuento sería una omisión del socorro debido. En cambio, matar a martillazos a un recién nacido para quitarle el chupete<sup>12</sup> siempre estará mal, no hay ninguna circunstancia en la que pueda estar bien. Es la vieja cuestión de los absolutos morales, muy bien explicada en la Encíclica *Veritatis splendor*. Salvado esto, creo que la visión de la ética como arte es fecunda. La afirmación de que hay absolutos morales (cosas que nunca están bien, que siempre están mal) ha de ser compatible con la afirmación de que el bien y el mal son relativos a la naturaleza humana. Como dice Aristóteles es virtud (bueno) lo que desarrolla la naturaleza del hombre y vicio (malo), lo que la estropea. Define así la bondad de lo humano. Es muy difícil hacerlo de otro modo. El que haya absolutos morales no significa que el bien o el mal no tengan que definirse en referencia a cómo es el hombre.

12. Uso un ejemplo que el autor mencionó cuando le pregunté si se consideraba relativista.

Respecto de la crítica al Bien y al Mal, hay que matizarla con la observación que expone muy bien Spaemann<sup>13</sup>: hay que distinguir lo bueno o malo «para» (quedarme en casa un día en que estoy enfermo es bueno *para* la salud, pero malo *para* los negocios...), de lo bueno o malo *simpliciter*, en sí mismo: lo bueno o malo en términos absolutos. Esto último es el objeto de la ética.

Algo semejante se podría decir respecto a la verdad. Por supuesto, si definimos la verdad como adecuación del entendimiento a la realidad, la expresamos como algo relativo. Pero necesitamos también la otra definición, clásica y complementaria, de que «la verdad es el ser en cuanto cognoscible». La verdad supone una relación con el objeto. No es relativa en el sentido de que sea arbitraria. Hay una verdad en la realidad que existe independientemente de mi subjetividad. Por lo demás, si existe el Ser por antonomasia, Dios, ha de ser la Verdad absoluta.

Me parece advertir un sofisma en Savater, causado por la confusión entre los diversos significados de «relativo» y «absoluto». En su sentido más preciso, «relativo» quiere decir «que hace relación a otra cosa», y, en esa medida, que depende de otra cosa real. Por el contrario «absoluto» quiere decir ab-suelto, no atado, no relacionado o dependiente de otro. En un significado menos preciso, se llama «relativo» a lo que tiene poca importancia o es accidental; y «absoluto» es lo que tiene una importancia central. En esa medida, su apreciación depende de nuestra subjetividad. Me parece que cuando trata del Bien, del Mal y de la Verdad con mayúsculas, Savater confunde ambos significados y salta de un sentido al otro.

### e) *Consideraciones sobre el hedonismo de Savater*

Savater acusa de puritanismo a todo intento de «poner orden» o de «racionalizar» el placer, precisamente porque concibe el placer como la superación divina de toda racionalidad. En el placer hay que bucear y nada más.

Creo que una respuesta cristiana a estas páginas debe compartir la intuición básica que contienen: el placer es bueno. Esto está en la raíz misma de la idea judeocristiana de creación: «Y vio Dios que todo era muy bueno». Al mismo tiempo, el placer no debe convertirse en un valor absoluto, sino subordinado al «ordo amoris», a la vocación del hombre, que es el amor a Dios y al prójimo. Cuando un determinado goce contraría este «ordo», esa vocación del hombre, se convierte en malo, en la medida de esa contradicción. Cuando respeta ese orden, es bueno.

13. R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 1987, 19-31.



A ninguno nos tienen que animar a buscar el placer, porque eso está ya en nuestra naturaleza. Para eso no necesitamos una ética. La cuestión difícil de la ética es cómo ordenar los placeres, cómo privarme de ellos cuando es menester. Ésta es la cuestión y ese es el conflicto cotidiano: ¿qué elegir, lo que apeetece o lo que se debe?, ¿cuál de los dos bienes debe prevalecer? Éstas son las tribulaciones del albedrío que tan bien sintetiza Savater en el capítulo quinto. El problema de Agustín, de Pablo, de Ovidio, que tenemos todos. El hedonismo de Savater otorga demasiada primacía al placer en este conflicto; y olvida que nuestra voluntad debe ser educada. No sólo ella: toda la persona debe ser educada —enseñada a vivir las virtudes—: cabeza, voluntad y corazón; sentimientos y pasiones; cuerpo y alma. La ética de Savater puede servir para niños mimados, pero no para una persona entregada, como es la cristiana.

\*\*\*

La obra arranca con una cita de Erich Fromm: «no debemos confiar en que nadie nos salve». Desde un punto de vista cristiano, aquí está la nota pelagiana de toda la ética de Savater. La ética cristiana es una ética de salvados, una ética de quienes saben que, por sus solas fuerzas, no lograrían ser buenos. Una ética de quienes, como Frodo en *El Señor de los anillos*, acabarían reclamando el tesoro como suyo en un acto de definitivo egoísmo, y son incapaces de llevar la obra heroica hasta el final. En este sentido, la ética de Savater es incompatible con la moral cristiana. Lo primero que dice la moral cristiana es: «necesitamos ser salvados por Cristo»; lo primero que dice la ética de Savater es: «no debemos confiar en que nadie nos salve».

Carlos SOLER  
Facultad de Derecho Canónico  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.