Globethics Repository



Las etapas del pensamiento de Savater [Stages of Savater’ s thought]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Rivera, Juan Antonio
Publisher	Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-17 20:37:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219679

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15

Las etapas del pensamiento de Savater
Stages of Savater's thought

JUAN ANTONIO RIVERA
IES "Forat del Vent" Cerdanyola (Barcelona)

RESUMEN. Marta Nogueroles es la primera autora española que ha escrito una biografía intelectual de Fernando Savater, el filósofo más leído en España y uno de los más influyentes en el mundo. El libro estudia la trayectoria intelectual de Savater desde 1970 a 2000, y distingue tres etapas en esa trayectoria, que van desde el anarquismo de sus primeros años hasta el humanismo ilustrado, cosmopolita y antinacionalista de su fase de madurez.

Palabras clave: Fernando Savater; Marta Nogueroles; biografía intelectual; humanismo ilustrado.

ABSTRACT. Marta Nogueroles is the first Spanish author who has written an intellectual biography of Fernando Savater, the most widely read philosopher in Spain and one of the most influential in the world. The book examines the intellectual history of Savater from 1970-2000, and distinguishes three stages in that trajectory, from the anarchism of his early years to the enlightened, cosmopolitan and anti-nationalist humanism in his mature phase.

Key words: Fernando Savater; Marta Nogueroles; intellectual biography; enlightened humanism.

Marta Nogueroles[1] es una joven filósofa que ha escrito un libro sobre otro «joven» (y sobre todo jovial) filósofo: Fernando Savater. Este libro tiene el mérito de ser la primera biografía intelectual escrita en España sobre su pensador más leído y uno de los 65 más influyentes del mundo, según la revista británica *Prospect* en su número de abril de 2013. Nogueroles se apresta a reconocer que existe un ensayo anterior de propósito similar al suyo: el del mexicano Javier Pedro Galán titulado *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, dado a las prensas de la Universidad Iberoamericana en el año 2001; como asimismo que hay diversas tesis doctorales, antologías de sus textos y libros de autoría coral en que se comenta su pensamiento.

También cumple señalar que la biografía intelectual de Marta Nogueroles no es completa, pues abarca sólo tres décadas: de 1970 al año 2000. «Puesto que se trata de un autor vivo –explica la autora-

[Recibido: junio 2013 / Aceptado: febrero 2014]

era preciso cerrar este estudio en alguna fecha y hemos elegido el año 2000 por ser una fecha simbólica, el inicio de un nuevo milenio, con la intención de que este trabajo pueda ser completado en un futuro.» (p. 13).[2]

Las tres etapas

Aunque con la tal vez comprensible consternación del interesado, Nogueroles se anima a diferenciar tres periodos o etapas en su pensamiento. Con estas distinciones ocurre siempre lo mismo: tienen su punto de arbitrariedad pero a la vez pueden ser útiles para introducir orden en un flujo continuo, de modo parecido a como se introduce orden en el espectro cromático continuo cuando empleamos designaciones discretas para los colores. De modo que, por mi parte, declaro que no tengo cosa mejor que hacer que seguir a Marta Nogueroles en su clasificación. Luego ya se verá su rendimiento. Las etapas que distingue la autora son éstas:

1ª etapa (1970-1980). Es «el periodo hipercrítico», el más iconoclasta y quebrantahuesos de Savater, en que con una alegre facundia arremete contra el escolasticismo académico (dentro del cual hay que incluir no sólo la escolástica propiamente dicha, sino también la filosofía analítica, naciente en España por esas fechas), para después, a partir de 1976, pasar por una fiebre acratona y antimarxista. Este periodo se inaugura con *Nihilismo y acción* (1970), «el único libro que de verdad he deseado escribir», según confesión del propio Savater, al que siguieron obras como *La filosofía tachada* (1972), *La infancia recuperada* (1976), una delicia de principio a fin, *Apóstatas razonables* (1976) o el incendiario *Panfleto contra el Todo* (1978).

2ª etapa (1981-1987). Savater abandona en esta fase su anarco-nihilismo juvenil para tomar una defensa decidida de la democracia, amenazada por el intento de golpe de Estado del 23 de febrero de 1981. Con seguridad, el ensayo central de este periodo, y el que lo abre, es *La tarea del héroe* (1981). Pero habría que mencionar también *Invitación a la ética* (1982) o *Contra las patrias* (1984).

3ª etapa (1988-2000). Se inaugura con la publicación, en 1988, de *Ética como amor propio*, donde emprende su toma de postura en favor de un humanismo ilustrado y cosmopolita, beligerante con los nacionalismos, la intolerancia religiosa y la xenofobia racista. Forman parte de este periodo *Humanismo impenitente* (1990), *Ética para Amador* (1991), su libro más vendido, *Política para Amador* (1992), *Diccionario filosófico* (1995) y *Las preguntas de la vida* (1999), por nombrar algunos títulos significativos.

Estos golpes de timón intelectual no debieran dar a entender que el pensamiento savateriano es oportunista o veleta, sino más bien falible y pegado a las circunstancias históricas que el azar le ha ido deparando. A Savater le gusta citar al economista John Maynard Keynes, que replicaba así a quienes le acusaban de cambiar de opinión: «Sí, es cierto, cuando creo haberme equivocado cambio de opinión. ¿Qué suele hacer usted en este caso?» (tomado de *La voluntad disculpada*. Madrid. Taurus, 1996, p. 12).

Por lo demás, convendría no pasar por alto, cuando hablamos de Savater, su obra

ISEGORÍA, N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15

periodística, cuyo volumen supera con mucho a la de su producción ensayística, y en donde se encuentra, según reconoce el propio filósofo, lo mejor de cuanto ha escrito. En su libro, Nogueroles se arremanga y entresaca y comenta algunos de sus mejores artículos de prensa, que no son pocos. Menciona menos su obra novelística (si bien muestra un comprensible interés por *El jardín de las dudas* (1991)), hace esporádicos recordatorios de su labor como traductor y no recuerdo alusión alguna a sus incursiones en el teatro o en las crónicas de carreras de caballos, una de sus más simpáticas y logradas singularidades como escritor. El libro de Nogueroles se ve rematado con una utilísima y casi diría que exhaustiva bibliografía de y sobre Fernando Savater, incluidas las traducciones de sus libros a otras lenguas. Aquí la meritoria y concienzuda labor de la autora no se detiene en el año 2000 sino que llega hasta nuestros días.

Savater contestatario

Tras hacer una amplia y más que suficiente semblanza biográfica de Savater (para la que se vale a discreción de la propia «autobiografía razonada» escrita por él mismo en 2003 y a la que puso por título *Mira por dónde*), Nogueroles se adentra en el estudio pormenorizado de las etapas de su andadura intelectual, empezando por la del juvenil y lenguaraz contestatario de la década de 1970.

En sus primeros pasos Savater practica con jocundidad una filosofía negativa, nihilista, atea, antisistema, antirracionalista y hasta anticientífica. Todo lo que hieda a método y orden se convierte en diana predilecta para los rehiletes chispeantes de un Savater que desborda más rebeldía que acrimonia. Nos encontramos ante un autor jovialmente pesimista, oscuro y algo pomposo en su retórica, desmelenado, con esporádicos ataques agudos y sumamente contagiosos de incontinencia verbal.

Como parte de su guerra de guerrillas contra los baluartes de lo establecido, Savater no sólo emplea el martillo pilón de su pluma contra los sesudos tratados académicos sino asimismo contra las novelas sin historia, de corte y maneras experimentales, tan de moda en la época. Lo hace en esa maravilla de frescura estilística, irreverencia y valentía intelectual que es *La infancia recuperada* (1976). Allí emprende con éxito el rescate –frente a la crítica literaria más al uso- de los «clásicos juveniles»: Verne, Salgari, Stevenson, Conan Doyle, Tolkien, etc. En suma, todo lo contrario del *nouveau roman* y su interminable pedantería. En esta obrita –una de las joyas mayores de la producción ensayística de Savater- el autor logra desculpabilizarnos de una vez por todas del gozo de la lectura ingenua (es decir, libre, esa que practican los niños y adolescentes) como forma de felicidad. Sin que esto signifique por fuerza desdeñar -¡valiente tontuna sería ésta!- a novelistas de estilo menos transparente, como Nabokov, Flaubert o Proust.

Lejos de ser un subgénero literario, que es como la suelen presentar los pomposos filisteos que se dedican a la crítica literaria «seria», la narración tiene un valor moral formativo: educa presentando las gestas de un héroe que ha tenido que saquear a fondo sus mejores recursos para enfrentarse a adversidades que amenaza-

ban con sobrepasarlo. Las narraciones transmiten la épica de la lucha, así como que la felicidad no está desligada del dolor que supone el enfrentamiento con resistencias y dificultades, sino que ese dolor, por el contrario, es parte consustancial e indisociable de la felicidad, y por tanto no algo que deba ser rehuido sino e incluso buscado con ánimo festivo. El dolor se experimenta cuando y donde nuestras capacidades son desafiadas por acontecimientos ante los cuales hay una probabilidad significativa de fracaso, y es el peaje obligado que hay que pagar para alcanzar la felicidad. Una felicidad que se concibe al modo nietzscheano, como vivencia de plenitud sentida cuando las capacidades prosperan tras haberlas sometido a una prueba exigente y de resultado incierto. Una felicidad así tiene un claro componente adictivo: si todo ha salido bien (lo que no está garantizado en ningún sitio), la euforia experimentada te conduce, con el ánimo embravecido, a buscar dificultades y resistencias de mayor tamaño, cuyo doblegamiento, si se produce, elevará el acervo de tus capacidades y, gracias a ello, la intensidad anímica con la que estás en el mundo.

Esta moral del autovencimiento no es, por otra parte y para emplear una distinción wittgensteiniana, algo que las narraciones *digan*, sino que más bien la *muestran* encarnada en el héroe de la historia. Es una moral basada en el ejemplo y no en la prédica, esto es, fundada en sacar a la palestra un ejemplar humano sobresaliente, que despierta, por el relato de sus hazañas, incontenibles deseos de emulación en cualquier espectador que no tenga ya el espíritu reseco y encallecido por la rutina o el desengaño.

A partir de 1976 (en los aledaños de la muerte de Franco) y hasta 1980 se produce un marcado giro político (¿o sería mejor decir antipolítico?) en la obra de Savater, que deja de fustigar a los fósiles académicos y sus detritos en papel, y, como parte del clima de efervescencia general que se vive en este periodo, se incorpora con toda su artillería dialéctica al debate de las cuestiones políticas acuciantes que por entonces menudeaban; entre ellas, y de manera señalada, el referéndum del 6 de diciembre de 1978, en que se sometía a aprobación la nueva Constitución Española, y en el cual, dicho sea de paso, Savater tomó el camino de la abstención. Según reconocería mucho tiempo después en *Mira por dónde*: «… para comprender que sólo la democracia es verdaderamente revolucionaria y emancipadora aún nos faltaba bastante trecho».

Todavía prendido por la retórica ácrata, Savater continúa escribiendo «Poder», «Autoridad» y «Capital» con mayúsculas, a la manera en que lo hacía su otrora maestro espiritual Agustín García Calvo. Es la suya una acracia deudora de los movimientos antiautoritarios del Mayo del 68 francés, más que del anarquismo clásico de Proudhon, Bakunin o Kropotkin. Las tintineantes proclamas libertarias de Savater por estas fechas se concretan en la abolición del Estado y del Capital, la eliminación del trabajo, la apertura de cárceles y manicomios y la superación de la contradicción entre individuo y sociedad. Cosas nada discretas ni pusilánimes, bien se ve…

El golpe de guadaña más eufórico y contundente de Savater contra la política es su *Panfleto contra el Todo* (1978).

ISEGORÍA, N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15

Tanto mandoble contra la política y los políticos, y tanta ceguera ante sus funciones positivas, hará que el propio autor confiese, años después, su antipatía ante esta criatura suya. Dicho de otra forma, Savater pasa por alto o ignora aquello de lo que Thomas Hobbes se percató con clarividencia: que, librados a sí mismos, a su astucia, fuerza e inteligencia, los hombres son incapaces de convivir sin un poder separado que los obligue al respeto de las leyes, y contraríe de este modo su obtusa voluntad. Pero, a cambio, hay que decir que Savater vislumbra algo que escapó a la perspicacia de Hobbes: de acuerdo, necesitamos vigilantes que nos guarden de los peores ángeles que habitan en nuestro interior y que impidan que la vida en sociedad degenere en una guerra de todos contra todos, pero ¿quién vigila a los vigilantes? ¿Quién nos protege de nuestros protectores? *Quis custodiet ipsos custodes?*, como planteaba Juvenal en una de sus sátiras. Esta cuestión, medular en la arquitectura de la política, ha ocupado el centro de la agenda de los liberales desde que John Locke la sacara a colación. Savater, como poco, tiene el mérito de plantear este problema de cómo embridar y tener apersogado al Estado; problema que, en realidad, no tiene una solución definitiva sino sólo remedios parciales (aunque imposibles de desdeñar): división de poderes, elecciones periódicas de los gobernantes, prensa libre y derechos individuales formal y solemnemente enunciados en una Constitución, que precisamente ese año, 1978, votaban los españoles.

Por desgracia, la respuesta de Savater al peligro del poder separado no es la liberal sino una reclamación, con claros resabios nietzscheanos, de que el individuo mantenga reunida su «fuerza», negándose en todo momento a delegarla (p. 168); algo que –involuntariamente, supongo– suena a lo que diría un anarcocapitalista.

Savater y la tarea del héroe

Savater pone fin a su periodo más acratón en la década de los ochenta, y, en concreto, a raíz del intento de golpe de Estado del 23 de febrero de 1981. El 28 de octubre de este año Savater vota por primera vez en las elecciones generales, y lo hace a favor del PSOE de Felipe González (p. 183).

El pensamiento y el estilo de Savater se tornan menos alacremente combativos desde este momento, más ponderados y reflexivos, pierden un punto de esa jocundidad irreverente que hasta entonces los caracterizaban en favor de un mayor aplomo y enjundia intelectuales. Sí señor, Savater se convierte en un intelectual *engagé* (en todo caso, más *engagé* que *enragé*), que reparte su tiempo entre la actividad docente y una profusa presencia en los medios de comunicación con objeto de defender la incipiente democracia española de algunos de los peligros que por entonces la acechaban.

Es también a comienzos de los 80 cuando la ética cobra un protagonismo decidido en la producción literaria de Savater, aunque su interés por esta materia provenía de tiempo atrás. Frutos de este realineamiento de intereses son *La tarea del héroe* (1981) e *Invitación a la Ética* (1982). Savater alcanza con ellas su primera madurez y, tal vez por esto, están escritas en un estilo más calmo que sus anteriores libros de combate; si bien el

mensaje de fondo de ambos libros sigue yendo a contracorriente de las tendencias dominantes en filosofía moral de la época, en especial la ética kantiana del *deber*, reemplazada en su caso por una ética del *querer*, muy congenial con la de Nietzsche. Tomando imágenes nietzscheanas, el ideal ético no se encarna en el «camello» (el animal de carga que coloca sobre su cabeza valores morales a los que supone una existencia separada) sino en el «héroe», el individuo que, tras la muerte de Dios (como fuente única de prescripciones morales heterónomas), inventa valores como figuraciones totalmente suyas, peculiares a su ser y convenientes a su fuerza. El héroe no retrocede ante la búsqueda egoísta de la excelencia, sino que se empeña en ella. Quiere llegar a ser lo que es, como acuciosamente recomendaba Píndaro en un verso famoso, no olvidarse de lo que se debe a sí mismo (no a los demás), aunque en esta andadura hacia su propio apogeo tenga que sobrellevar una proximidad mayor, y más trágica, con el dolor resultante del vencimiento de resistencias que se oponen a su paso en ese su recorrido hacia la virtud. Pero, nótese bien esto, no una virtud entendida como renuncia al placer (ascetismo) o a lo que le conviene (altruismo), sino más bien una virtud entendida como virtuosismo o fructificación hasta el ápice de la excelencia de los talentos germinales que apuntan en él.

Como sucede en los cuentos y en los relatos de adolescentes (recordemos *La infancia recuperada*), el dolor no es una objeción a la vida buena sino una confirmación de que el héroe está siguiendo la trayectoria correcta, repleta de obstáculos y resistencias a su empuje, y que contribuyen a acrecentar éste. El verdadero peligro para el estilo de vida heroico no es el sufrimiento (que tensa y azuza los bríos heroicos), sino las distracciones, el olvido de la misión, la infidelidad a la propia tarea, el abandono de sí, la renuncia a llegar a ser lo que se es.

Savater hace una defensa desinhibida del amor propio como proyecto moral (lo que se ama es ese «llegar a ser lo que se es»), frente a la presión asfixiante y anuladora de la individualidad que ejercen, sin pedir permiso, ideologías colectivistas, como el nacionalismo o el marxismo, que buscan la ofrenda «desinteresada» de la fuerza individual a un proyecto colectivo, presentado ante los feligreses con toda pompa y circunstancia como superior y emancipatorio, cuando es tan sólo una máquina de succión de libertades individuales. Un individuo ha de reconocer la humanidad residente en otros individuos, y mostrarse solidario con ellos en alguna medida, pero no con planes colectivos megalómanos que le sisan su autonomía.

Savater como humanista ilustrado

Pesimismo y alegría

Según la autora de esta monografía, la tercera etapa de la filosofía savateriana abarca de 1988 a 2000 y está marcada por la reivindicación de un humanismo ilustrado (p. 261), en el que tienen cabida y forman coyunda (una extraña coyunda a simple vista) el pesimismo y la alegría.

Quién lo iba a decir, pero al bien humorado Savater le va la marcha pesimista, y algunos de sus autores favoritos (Vol-

ISEGORÍA, N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15

taire, Schopenhauer, Cioran) son pesimistas recalcitrantes. El pesimismo de Savater descansa en la tranquila aceptación de que el hombre no es ángel ni demonio, de modo que algunos de nuestros más caros y entrañables ideales (libertad, justicia, felicidad) nunca van a verse realizados del todo. Lo cual no significa que haya que cejar en la lucha por su consecución y arrojar la toalla en vista de que el programa máximo no va a verse realizado jamás. Frente al optimista furibundo y quebradizo, que no se conforma con menos que con la materialización de la utopía, y que por debajo de ella tiende a confundirlo todo (la democracia imperfecta con la peor dictadura, la corrupción con el genocidio), el pesimista ya da por sentado que nuestros mejores sueños no se van a materializar, pero que cualquier acercamiento a ellos es valiosísimo. En una reciente entrevista, Savater acierta a expresar su pesimismo en esta bien esculpida frase: « Mi visión es muy sencilla: hemos nacido rodeados de males y vamos a morir rodeados de males. A lo más que podemos aspirar es a que los males del final no sean los mismos que los del principio».[3]

Hay que saber que Savater defiende los ideales políticos pero pone tibias a las utopías (p. 363). Las utopías tienen un valor infinito y absoluto para sus defensores y sólo se realizarán mañana (sea cual sea el hoy que tomemos como referencia) y a ese mañana radiante todo es sacrificable, incluidas la libertad y la dignidad humanas. En cambio, los ideales no son absolutos porque tienen que convivir con otros y no se puede tener todo lo bueno a la vez (esto suena a cosas mantenidas por Isaiah Berlin), no persiguen cincelar un hombre de nuevo cuño (como las utopías) ni dan la bienvenida a la desesperación destructiva que acompaña a éstas, sino que nos mantienen «perseverantemente activos» en pos de mejoras graduales de la sociedad.

Por lo mismo, Savater se distancia de cuantos preconizan que la consecución de una buena sociedad ha de preceder a la consecución de una buena vida (lo contrario, así nos amonestan los amigos de la utopía, sería incurrir en un egoísmo culpable); pues no: el logro de la buena vida no tiene por qué aguardar al logro de una buena sociedad para todos (de tomarse esto en serio, no habría sino una postergación indefinida de la procura de nuestra felicidad), e incluso el goce de la buena vida facilitará, mejor que otra cosa, el advenimiento de una sociedad mejor, pero que nunca será perfecta.

De modo que la felicidad individual es un empeño impostergable y sería una estupidez sin nombre sacrificarla a la obtención de una felicidad colectiva plenaria y unánime. En un momento de su autobiografía, *Mira por dónde*, Savater nos asegura que ya tenía las cosas claras sobre este punto desde el bachillerato, en una clase de Filosofía:

> Tratando de explicarnos la pregunta por el sentido de la vida humana, el profesor inquirió: «Vamos a ver, vosotros, ¿para qué creéis que estamos en el mundo?». Un momento de atónito silencio y luego, para mi propia sorpresa, me oí contestar con decisión: «Para ser felices». La clase soltó una risotada pero el profesor aprobó mi respuesta, no demasiado original aunque biográficamente premonitoria.[4]

El adusto y puritano Kant creía que la felicidad era un subproducto o una consecuencia colateral de la virtud, que si somos buenos acabaremos siendo felices sin necesidad de pretenderlo. Pero es al revés, como muy oportunamente nos recordaba Oscar Wilde en *El retrato de Dorian Gray*: «Cuando somos felices siempre somos buenos, pero cuando somos buenos no siempre somos felices». No otra cosa hacía decir Mary W. Shelley al «monstruo» salido de las manos del doctor Frankenstein: «Yo era bueno y cariñoso; el sufrimiento me ha envilecido. Concededme la felicidad, y volveré a ser virtuoso».

Con todo, Savater acaba encontrando demasiado solemne y enfático hablar de «felicidad» como fin último de la vida, y opta por un término más juguetón y menos pretencioso: la «alegría». Frente a lo que pudiera pensarse, la alegría no es una atolondrada negación del dolor y de la muerte; al contrario: si fuésemos inmortales nos daría lo mismo estar alegres que tristes o incluso cómo vivir. Es la consciencia de nuestra condición mortal la que nos hace humanos y vuelve tan preciosa la alegría. La alegría termina por convertirse en la virtud cardinal del humanismo ilustrado savateriano (p. 309). Una virtud del todo compatible con el pesimismo, entendido a su peculiar manera.

Individualismo, democracia y derechos humanos

El humanismo consiste ante todo en considerar que el hombre, y no alguna entidad inhumana o sobrehumana, es el inventor de valores (p. 313). A partir de la década de los noventa cobra un protagonismo creciente el tema de la educación en el pensamiento y la obra de Savater, y precisamente la educación tiene como uno de sus pilares centrales enseñar el humanismo al hombre, es decir, enseñarle a ser lo que es, pero que todavía desconoce. Nacemos siendo hombres, pero no nos enteramos de qué tipo de hombres somos hasta que resultamos educados (pp. 321 y ss.).

Lo más importante de la educación es que es una actividad en que los hombres nos enseñamos unos a otros, y nos enseñamos, antes y por encima de destrezas laborales concretas, a ser seres humanos capaces de convivir en respeto mutuo y civilización. Otra manera de decir esto es que una de las funciones de la educación es devolver al ser humano a sus raíces, pero no a esas raíces particularistas que obsesionan a nacionalistas, comunitaristas, multiculturalistas y demás hierbas, sino a la raíz común que hace de cada ser humano un semejante para otro ser humano. Justamente de esta raíz común brotan los derechos humanos y su vocación universalista. Esa condición universal o transcultural proviene del reconocimiento de que todos los humanos somos miembros de la misma especie y que sólo por eso nos debemos unos a otros ciertos comedimientos y atenciones. Esta común pertenencia a la misma especie tiene más peso que cualquier particularismo diferenciador, cualquier rasgo por el que creamos que hemos de anteponer la lealtad a un subgrupo de la especie humana a los miramientos que nos intercambiamos como miembros de esa especie (el grupo más inclusivo políticamente relevante). De ahí el rechazo de Savater al nacionalismo o al fanatismo religioso.

ISEGORÍA, N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15

Los derechos humanos están vinculados a la defensa del individualismo porque la cualidad más abstracta y universal de un ser humano es ser individuo, esto es, un elemento del género humano. Los derechos humanos despojan de manera sistemática a los hombres de sus características distintivas (sexo, color de piel, cultura, religión, etc.). Lo que se *respeta* en un ser humano cualquiera es el mínimo común denominador resultante de este despojo; lo que se *ama* en un ser humano concreto son, por el contrario, sus peculiaridades diferenciadoras.

Los derechos humanos constituyen un intento de dar con una definición de la expresión «dignidad humana»; algo a lo que deberían supeditarse las democracias y constituciones de los países políticamente avanzados. De hecho, Savater va más allá y propugna la existencia de un Estado mundial en cuya Constitución estén presentes y sean defendidos los derechos humanos (p. 346). Unos derechos humanos que pueden ser empleados legítimamente como instrumentos antimayoritarios, para declarar legalmente nulas decisiones tomadas por mayorías democráticas. El ejercicio de la democracia, para ser legítimo, ha de satisfacer los derechos individuales y no contravenirlos en ningún caso. La Constitución y los derechos en ella recogidos están legal y moralmente por encima de las mayorías democráticas (en especial si son mayorías simples o poco inclusivas). Ningún hombre debe estar expuesto a que su vida, su dignidad o sus propiedades (incluidos los derechos de propiedad políticos) le sean arrebatadas por una mayoría de sus conciudadanos. Savater no tiene pelos en la lengua cuando aborda este asunto: no cualquier decisión tomada por mayoría es democráticamente válida, y no lo será si tal decisión colisiona con los derechos individuales o los pone en peligro (p. 334).

Una versión de este conflicto latente entre democracia y derechos humanos es la llamada «paradoja de la democracia», que consiste, dicho en palabras de Karl Popper, en «la posibilidad de que la mayoría decida que gobierne un tirano».[5] El ejemplo clásico de paradoja de la democracia es la república de Weimar, establecida en Alemania tras la Primera Guerra Mundial, y que se vino abajo tras los triunfos electorales de Hitler en 1932 y 1933. Más recientemente tenemos el caso argelino: en Argelia se aprobó una constitución democrática por referéndum en febrero de 1989 y se abrió paso al multipartidismo en julio de ese mismo año. En la primera vuelta de las elecciones legislativas de diciembre de 1991, el Frente Islámico de Salvación (FIS) obtiene unos resultados que hacen presagiar que ganará en la segunda vuelta. Pero esta segunda vuelta es anulada *manu militari* por el ejército en enero de 1992, con la simpatía de las cancillerías occidentales, ante las proclividades a favor del FIS mostradas por parte de Sadam Husein, y que hacían temer una alianza de Argelia con Irak si ganaba el FIS las elecciones. En los enfrentamientos posteriores murieron unas ocho mil personas. En estos casos la mayoría estuvo resuelta democráticamente a despojarse a sí misma de sus derechos de propiedad políticos, es decir, a perder su soberanía sobre el Estado y cedérsela *gratis et amore* a un particular,

lo que es contrario a los derechos individuales y torna inmediatamente ilegal una decisión así.

El ilustre islamólogo Bernard Lewis hace este atinado comentario sobre lo ocurrido en Argelia:

> En este sentido, los demócratas están evidentemente en desventaja. Su ideología les exige, incluso cuando ostentan el poder, conceder libertad y derechos a la oposición islamista. Los islamistas, cuando están en el poder, no se ven sometidos a esta obligación, Por el contrario, sus principios les exigen reprimir aquello que entienden como actividades impías y subversivas.
>
> Para los islamistas la democracia, al expresar la voluntad del pueblo, es la vía de acceso al poder, pero es una vía de un solo sentido en la que no hay retorno… Su política electoral ha sido resumida por la tradición clásica en el lema «Un hombre (sólo hombres), un voto, una vez».[6]

Como bajo el paraguas de una democracia conviven personas con distinto color de piel, diversas opiniones políticas o religiosas, o formas de experimentar la sexualidad diferentes, la tolerancia es un estabilizador esencial de una democracia, lo que permite que tanta disparidad conviva sin que se produzcan refriegas constantes. La tolerancia es el respeto al otro, y en especial a lo que menos nos gusta del otro, siempre y cuando no haya agresión o daño.

De modo que la tolerancia no ha de confundirse con la indiferencia ante cuanto sucede a nuestro alrededor; menos aún con la indulgencia ante crímenes o desafueros (la tolerancia no se extiende a los intolerantes). Tampoco ha de asimilarse con cierto relativismo, según el cual hay pluralidad de opiniones y todas ellas son igualmente respetables y valen lo mismo puesto que no hay una vara de medir objetiva que permita establecer cuáles se hallan más próximas a la verdad y cuáles más alejadas de ella. Para Savater, los objetos (y sujetos) de respeto son las personas, no sus opiniones, que siempre es bueno estén sometidas al fuego graneado de la crítica, sin por ello poner en entredicho la dignidad de quienes las mantienen. Un equilibrio difícil de mantener (esto se admite), pero hacedero.

La tolerancia permite mantener una pluralidad de ideas y formas de vida bajo una misma unidad política y disfrutar de las oportunidades para el fomento de la inteligencia colectiva que ello promete.

A lo que se opone decididamente Savater es a hablar de «derechos colectivos». Los titulares de derechos son siempre individuos, no colectivos, «por la sencilla razón de que no hay seres humanos colectivos» (Fernando Savater, «¿Humanos o colectivos?». *El País*, 4-10-1998). La noción de derechos humanos se corrompe inevitablemente cuando, quizá con la mejor intención, se trata de extender más allá de los individuos. Así, por ejemplo, no existen derechos de las lenguas: una persona tiene derecho a manejar su lengua materna, pero las lenguas no tienen derecho a reclutar hablantes forzosos que las perpetúen. Por lo mismo, tampoco existen los derechos de las naciones o de los pueblos. Y los derechos de las minorías a no ser a avasalladas por las ma-

ISEGORÍA, N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15

yorías son en realidad no otra cosa que los derechos de los miembros individuales de esas minorías a que se respeten y toleren sus costumbres, siempre y cuando no inflijan daño a nadie.

Tampoco es lícito inmolar los derechos individuales a metas colectivas, como pretenden, entre otros, los nacionalistas. La nación no es una entidad colectiva personificada que pueda ser titular de derechos o abrigar objetivos o propósitos (tales cosas sólo les ocurren a los individuos de carne y hueso). Aunque a Savater le ocupó y preocupó el tema del nacionalismo ya desde finales de los setenta, fue a finales de los ochenta cuando se convirtió en uno de los centros de su filosofía. Savater parte de posiciones de simpatía y complicidad con el nacionalismo (en especial el vasco), que se extienden hasta el prólogo a su libro de 1981 *La tarea del héroe*, pero siempre, esto sí, desmarcándose de la violencia terrorista.

De hecho, Savater fue el primer intelectual español en manifestarse con claridad contra la violencia etarra, a mediados de los ochenta, cuando esta violencia se encontraba en su aciago esplendor (p. 351). Ante las amenazas de ETA recibe escolta policial, y mientras tanto cambia su postura teórica acerca del nacionalismo, que pasa de ser complaciente (o cómplice) a francamente hostil. A Savater le costó desprenderse de sus afinidades primeras con el nacionalismo por su previa filiación libertaria, que le empujaba a ver con buenos ojos a las minorías nacionales oprimidas (o que se presentaban como tales); pero el abyecto espectáculo de la violencia desplegada por estas minorías, y el apoyo que recibían de amplios sectores del nacionalismo no violento, le ayudaron a desprenderse de las viscosas adherencias nacionalistas, que inicialmente manifestó, hasta convertirse en uno de los más pugnaces y desenvueltos paladines del antinacionalismo en España.

La obsesión de los nacionalistas por las diferencias culturales los convierte en contrincantes de la civilización. La civilización es una; las culturas, muchas; y la filosofía que antepone los derechos humanos a las singularidades culturales (si y cuando ambas entran en conflicto) tiene una misión civilizatoria y transcultural, nos insta a cada uno de nosotros a salir del castillo almenado en que nuestra cultura tiende a encerrarnos y a vagabundear con mirada comprensiva (pero no por fuerza aquiescente) por los castillos culturales que otros hombres se han ido dando a sí mismos. Esta filosofía cosmopolita es enemiga natural de los nacionalismos, racismos o integrismos religiosos; en la misma medida en que es amiga del individualismo y del humanismo, es decir, de destacar que cuanto nos une y emparenta es nuestra condición nuda de individuos pertenecientes a la especie humana (p. 364). Todo lo demás viene a continuación.

Y baste con lo dicho, que ya se sabe que la demasiada prolijidad fatiga y entumece la atención; y el entrar en detalles y quisicosas de pura menudencia tampoco aprovecha mucho a quien leyere.

El libro de Marta Nogueroles es un libro de corte académico (pero, eso sí, exento de jerigonza) sobre un autor de lo menos académico que imaginarse pueda. Lo cual, en el fondo, es muy de agradecer. Es de agradecer el intento de poner orden y sistema en un pensamiento que, aunque

presume de antisistemático, tiene más coherencia interna de lo que a primera vista parece. Nogueroles se apunta con diligencia y buen sentido a desentrañar los hilos conductores de este pensamiento, y lo consigue con un éxito más que notable. Su texto mejora a medida que se avanza en su lectura, en parte también porque la filosofía de Savater se ha ido haciendo más rica, transparente y matizada, menos caudalosamente turbulenta, con el transcurso de los años.

BIBLIOGRAFÍA

Bernard Lewis, *La crisis del Islam* (trad. Jordi Vidal). Barcelona, Ediciones B, 2003.

Marta Nogueroles Jové, *Fernando Savater. Biografía intelectual de un «joven filósofo»*. Madrid, Endymion, 2013.

Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (trad. Eduardo Loedel). Barcelona, Paidós, 1982.

Emma Rodríguez, *Entrevista de Emma Rodríguez a Fernando Savater* (Hay que intervenir en política), en *Lecturas sumergidas*, 2014 http://lecturassumergidas.com nº 12, marzo 2014.

Fernando Savater, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*. Madrid, Taurus, 2003.

NOTAS

[1] Marta Nogueroles Jové, *Fernando Savater. Biografía intelectual de un «joven filósofo»*. Madrid. Endymion, 2013. 466 pp.

[2] Las menciones a páginas que aparecen en la reseña lo son a las de la obra reseñada.

[3] Entrevista de Emma Rodríguez a Fernando Savater, con el título «Hay que intervenir en política», publicada en *Lecturas sumergidas*, 2014. Debo el conocimiento de esta entrevista a una advertencia de mi amiga Teresa Clavel Lledó.

[4] Fernando Savater, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*. Madrid. Taurus, 2003, pp. 133-134.

[5] Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (trad. Eduardo Loedel). Barcelona. Paidós, 1982, p. 512.

[6] Bernard Lewis, *La crisis del Islam* (trad. Jordi Vidal). Barcelona. Ediciones B, 2003, pp. 125-126.

ISEGORÍA, N.º 51, julio-diciembre, 2014, 809-820, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.15