

01011

19
20

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

TESINA QUE PRESENTA :

GRETA RIVARA KAMAJI PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA POR LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

TITULO DEL TRABAJO:

SAVATER: UNA ETICA HUMANISTA

ASESOR:

MAESTRA MERCEDES GARZON BATES

MEXICO, 1993.

U.N.A.M.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

- 1) INTRODUCCION pp. 2-5
- 2) CAPITULO 1: EL PROBLEMA DE LA FINITUD..... pp. 6-18
- 3) NOTAS AL CAPITULO 1 pp. 19-21
- 4) CAPITULO 2: ETICA COMO AFIRMACION DE VIDA pp. 22-31
- 5) NOTAS AL CAPITULO 2 pp. 32
- 6) CAPITULO 3: EL PROBLEMA DEL YO pp. 33-45
- 7) NOTAS AL CAPITULO 3 pp. 46-49
- 8) CONCLUSIONES pp. 50-55
- 9) NOTAS A LAS CONCLUSIONES pp. 56-57
- 10) BIBLIOGRAFIA pp. 58-59

"Apenas adolescente, la perspectiva de la
muerte me horrorizaba; para huir de ella
corría al burdel o invocaba a los ángeles.

Pero con la edad nos acostumbramos a nuestros
propios terrores, no hacemos nada
por quitárnoslos de encima, nos aburguesamos
en el Abismo. -Y si hubo un tiempo
en que envidiaba a esos monjes de Egipto
que cavaban sus tumbas para llorar sobre
ellas, si cavara ahora yo la mía, sería
para no arrojar más que colillas."

(E.M. Ciorán. Silogismos de la amargura)

INTRODUCCION

*"No existe mayor burla que dar un paseo por la morgue, no hay espectáculo más grotesco, horrible y fisonómico que verse rodeado de cadáveres. Pero ¿qué es un cadáver? De saberlo, la vida no sería este broma inmensa, nos la tomaríamos en serio."
("memorias de la morgue")*

Partiendo de una crítica al filósofo español Fernando Savater intentaré plantear la posibilidad de esbozar una ética no humanista, una ética que abandone los presupuestos con que la modernidad ha permeado a ésta misma.

El objeto de la crítica a Savater consiste en que lo considero como un buen ejemplo contemporáneo de lo que es una ética de corte humanista. Haré instrumento de la ética de Savater precisamente para criticarla desde mi perspectiva, y es en la propia crítica donde incluiré la propuesta mencionada.

Ahora bien, intentaré partir de la crítica-propuesta desde la óptica heideggeriana. El objetivo quedará construido con el hecho de que a partir de mi crítica se desprenda una propuesta de ética desde la perspectiva de Heidegger. ¿Por qué Heidegger? Se buscaría resaltar y analizar los problemas que una ética humanista (como es la de Savater) conlleva, puntualizando que dichos problemas podrían tener salida si nos planteamos una ética desde otra perspectiva, donde conceptos como los utilizados por Savater quedarían seriamente cuestionados.

El tema central sería el problema de la finitud, del que se desprende toda una crítica a ciertas categorías de la modernidad en la ética, en este caso la de Savater. Abriría la posibilidad de cuestionar a este tipo de ética, preguntando: ¿Cómo hacer una ética a partir de la ausencia de fundamento? ¿Cómo abolir toda universalidad ética?

Encontramos que en una ética humanista se oculta la finitud, ¿por qué no afirmarla? Desde Heidegger, intentaría apostar por una ética en donde la libertad esté en el vacío, en un vacío de indeterminación, es decir, una libertad que se constituye en una nada de ser.

Subrayaría la unilateralidad de una ética como la de Savater en donde la afirmación de la vida no considera la temporalidad finita: donde esta afirmación de vida olvida la afirmación de la muerte.

Partiendo de Heidegger, con el hecho de que el fundamento original de la existencialidad del ser-ahí, es la temporalidad, y sólo partiendo de ella, existencialmente se hace comprensible la estructura de ser del ser-ahí, podríamos decir, que igualmente sólo partiendo de esta temporalidad es posible la ética.

Arriesgamos en nuestra crítica a abrir la posibilidad (sólo abrirla, no a darle respuesta), de una ética que considere la no justificación del mundo, acentuando la enorme contingencia en la que nos encontramos, sin que esto implique la negación de la ética. Si es la propia comprensión de la finitud lo que nos está definiendo (como intentaría sostener), ¿por qué no partir de ella para la creación de una ética? ¿qué pasa en una ética cuando decimos que el ser-ahí no tiene ninguna finalidad? En todo caso, el tema central es el olvido de la muerte.

La crítica a Savater proporcionará los elementos para sostener que plantear una anarquía moral y una ausencia de fundamento no es la abolición de la ética, sino una opción más entre tantas, una opción de movernos en una horizontalidad y no en una verticalidad.

La ética que vislumbramos, por lo tanto, no implica una negación de la vida, ya que aceptar la nada no es la inacción; aceptar que no estamos hechos para nada no es la pasividad, sino justamente una posibilidad de acción, otra posibilidad diferente de la que la modernidad nos ha ofrecido.

El tema de la finitud aparece en el texto "La ética como amor propio" de Savater. Creo que este texto es representativo de los planteamientos de Savater, por eso me centraré en él, aunque obviamente no dejaré de considerar el resto de su obra. Ahora bien, el hecho de que me enfoque a analizar las partes que considero problemáticas en Savater no significa criticar la totalidad de su obra, sino tan sólo realizar el objetivo de la tesis, que no es resaltar los aciertos de Savater sino agravar las partes que nos sirven para la pretendida crítica y, por ende, para realizar la propuesta propia, para la cual Heidegger será el arma más fuerte.

Abordo el tema de la ética por ser el área que hasta el momento más me ha interesado dentro de la filosofía.

Creo que la ética nos puede dar la posibilidad de abandonar discursos acartonados y abstractos que, por demás, nadie entiende. Ella puede ser el vehículo con el cual podemos acercarnos a lo que es nuestra vida, no nuestra vida en abstracto, sino nuestra vida de todos los días, en la cotidianidad donde nos estamos constituyendo constantemente.

La ética es algo que a todos nos atañe, considero que puede y debe atender a esa parte de nuestra existencia que es la vida cotidiana por ser justamente esta cotidianidad la existencia misma.

Ética y vida son conceptos que se entrelazan, en donde lo que está en juego es justamente nuestra existencia como hombres concretos que vivimos día con día en un mundo y en una situación determinada.

La ética me ha acercado a lo que considero el punto más propiamente humano, existencial de nosotros los hombres, la finitud. Creo que ética y finitud deben ir de la mano, ya que nuestra existencia es finita, temporal, y la ética puede enfocarse a nuestra existencia en tanto finita.

Este trabajo sólo es el inicio de una larga investigación que quizás nunca termine, aquí sólo pretendo abrir el horizonte de una problemática con infinitas posibilidades de tratamiento. Aquí sólo esbozo el inicio de un trabajo que bien puede durar toda una vida.

En mi caso, la ética es la vía que utilizo para expresar aquello que la filosofía ha hecho en mi persona. El tema de la finitud es, en mi opinión, uno de los temas más apasionantes dentro de la filosofía, ya que expresa, como dije, lo que somos: finitud.

Ha sido la ontología heideggeriana la que me acerca a la ética y es la ética la que me acerca a la existencia, y ésta a la finitud.

La justificación del tema que elijo es muy sencilla: porque me gusta, porque la ética toca a los hombres a nivel vivencial, existencial, es muy cercana a nosotros, ella misma está viva.

Divido este tema en tres capítulos, es decir son "tres variaciones sobre un mismo tema" a fin de simplificar la exposición de mi trabajo.

Mi intención con este trabajo es tan sólo expresarme por medio de la filosofía, no hay una pretensión inútil ni poco sensata de decir cosas que van más allá de lo que uno sabe y puede.

El camino de la filosofía -lo sabemos- es largo, larguísimo. Aquí sólo quiero expresar los primeros pasos de mi formación dentro de la filosofía.

**CAPITULO 1: EL PROBLEMA DE LA FINITUD:
El "como si" de la inmortalidad.
Crítica a la afirmación: "perseverar en el ser."**

**CAPITULO 1: EL PROBLEMA DE LA FINITUD:
El "como si" de la inmortalidad.
Crítica a la afirmación: "perseverar en el ser."**

"Querer seguir siendo, querer ser más, querer ser de forma más segura, más plenaria, más rica en posibilidades, más armónica y completa, ser contra la debilidad, la discordia paralizante, la impotencia de la muerte." (1)

En estas palabras -considero- se encuentra, lo que llamaremos el presupuesto fundamental de la ética de Savater: el "como si" de la inmortalidad. Para el filósofo español, sin proyecto de inmortalidad no habría ética posible. Pero, ¿qué significa el proyecto ético de la inmortalidad con su concepto paralelo, es decir, el perseverar en el ser? Digámoslo en pocas palabras, Savater reúne los postulados anteriores de este modo: "lo único que la voluntad humana no quiere jamás es morir", y cualquier otra posibilidad es inhumana y, por lo tanto, totalmente amoral. Querer no ser es para Savater una imposibilidad real. De este modo, el punto de partida el "como si" de la inmortalidad, implica aceptar la inmortalidad como aspiración, de manera tal que la voluntad no es más que la capacidad activa de procurar dicho impulso de inmortalidad.

Dentro del discurso savateriano, este afán de perseverar en el ser está íntimamente ligado con la noción de amor propio, "esta opción del amor propio...comporta en cierto modo un postulado de invulnerabilidad que a la vez exalta, irrita y angustia a nuestra carne demasiado vulnerable. Por ello sería inimaginable de no darse el afán de perduración inacabable, es decir: de inmortalidad, que caracteriza enérgicamente al amor propio" . (2)

De esta manera, la inmortalidad reclama plenitud buscando la perpetuación que la muerte como vacío y olvido niega. Como la muerte es absoluto acabamiento, la noción de perseverar en el ser es, para Savater, el postulado básico del cual toda ética debe partir. La sentencia spinoziana "Perseverar en el ser", quiere decir que lo que el hombre no quiere ser es cosa, sino que quiere seguir siendo, esto es, que es un afán de permanencia en contra o a pesar de la inminente finitud. Perseverar en el ser es querer, pero querer la vida, prolongarse y no morir.

El imperativo de la ética que Savater vislumbra es justamente el actuar "como si" fuera inmortal, lo cual presupone que Savater está asumiendo que la vida tiene un sentido y esto nos lo prueba la noción de actuar "como si".

La prioridad del amor propio es la potenciación del propio ser, es la voluntad que quiere la perfección inmortalizadora. Ahora bien, este querer la invulnerabilidad es tanto un proyecto personal como un afán simbólico de las civilizaciones.

En este nivel, el contenido fundamental del amor propio humano, de lo que todos los hombres queremos es, sin duda, la inmortalidad. La cultura es tal, por estar fraguada contra la muerte y el elemento prioritario de toda sociedad posible es establecer la inmortalidad como su institución básica. Con esto, no sólo se nos asegura la supervivencia, sino que también aseguramos franca guerra contra la muerte, quien según Savater, instaura olvido, absurdo, caos, insensibilidad, zozobra, destrucción, etc.

Conceptos radicalmente contrarios a los que se derivan de la preservación del ser, misma que el "como si" de la inmortalidad nos garantiza. De este modo, la ética, es una consecuencia de la finitud porque intenta resistir a la muerte, la ética pone "fuerza y gloria" donde la muerte instala miedo y fragilidad. "El amor propio no sólo es voluntad de no morir sino también de inmortalizarse, es decir, de establecerse y obrar a despecho de la muerte de tal modo que ésta llegue a resultar subyugada por la vocación vital humana. Fuera de este propósito lleno de coraje y quizás tan antiguo como el hombre mismo, en la llamada ética no hay sino superflua superstición". (3)

De acuerdo entonces con Savater, ningún hombre quiere morir, ni mucho menos colaborar con la muerte y rendirse ante ella. Por tanto, se puede afirmar que el afán de Inmortalidad es carácter universal de la voluntad humana. Este deseo de "querer ser" es como una voluntad omnipotente que se asume individualmente bajo la forma de afán de inmortalidad y que queda garantizado institucionalmente con el nombre de "vida plena" y "feliz", el cual se identifica, a su vez, con el objetivo de toda cultura. Esto no es más que el amor propio humano, y esta "ética del amor propio" es un propósito y una obligación del hombre para con los hombres. Por otra

parte, en su obra, "Humanismo Impenitente" Savater deja asentada la relación esencial entre la ética y la institución social de la inmortalidad, por lo que la ética tendría la pretensión de "proporcionar reglas inmortalizadoras que inspiren la conducta de acuerdo con una permanente reafirmación de invulnerable plenitud vital".

Considerada en estos términos la ética no puede decir nada de la muerte ya que el ideal ético es una propuesta activa contra la muerte. "... la ética parte de la inmortalidad como premisa y no recurre a la muerte para apuntalar la vida, sino que busca en la vida misma el diamante que la muerte no puede corroer, lo que en la vida rechaza la necesidad de la muerte". (4) El propósito de la ética es así lograr un asentamiento de la vida por encima y en contra de la muerte.

Para la ética, desde esta perspectiva, el hombre quiere permanecer porque se sabe finito, temporal, pero el problema en torno a este planteamiento -considero-, estriba justamente en que al afirmar la vida se escapa la temporalidad finita que está limitando el concepto base de Savater: perseverar en el ser. No es la finitud lo que provoca el "como si" de la inmortalidad, sino justamente el olvido de la finitud. Olvido que, según nuestra interpretación, está atravesando la propuesta de ética en la obra de Savater. Este olvido se debe en buena medida, a la pretensión de este autor de fundamentar los valores en el perseverar en el ser. En este sentido, tendríamos que saber que somos finitos para actuar "como si" fuéramos infinitos y proyectar valores universales e inacabables. Esto no es en modo alguno la asunción de la finitud por parte de la ética del español, sino justamente la que acentúa que el proyecto de inmortalidad es el proyecto de la ética, donde las ideas de universalidad e inmortalidad que son centrales en toda ética humanista, por lo que nuestra crítica a Savater se dirige a señalar que no parte del elemento que consideramos esencial de una ética no metafísica: la finitud. Llamo humanista a la ética de Savater por centrar su postulado básico en la ilusión de la inmortalidad. Esta ilusión presupone otra que está a la base de los planteamientos de Savater, a saber: la creencia en que el mundo y la vida tienen un sentido, una justificación, y tan lo tienen que es necesario actuar "como si" fuéramos inmortales, cosa que está garantizada por esa voluntad que lo único que

sabe hacer es perseverar en el ser, querer ser, querer seguir siendo siempre y, sobre todo, querer seguir siendo más y mejor.

La finitud y la radical contingencia que nos caracteriza no tiene lugar en una ética como la que Savater pretende, simplemente porque una ética de este corte (humanista) no asume lo que consideramos el punto de partida de la ética: la finitud. Sitúndonos desde una óptica antihumanista (5), como lo es la Heideggeriana, la finitud sería precisamente la condición que posibilitaría una ética. En este contexto la comprensión de la propia finitud sería lo que nos está definiendo, es decir, la forma en que asumimos nuestra finitud, es la forma en que vamos a vivir nuestra temporalidad, donde nada, absolutamente nada está garantizando la permanencia. Por el contrario para el filósofo español la garantía de la permanencia es el punto de partida del discurso ético. Asimismo, la noción de perseverar en el ser está suponiendo una finalidad última y que, de no suponerla, no sería necesario asumir el proyecto de inmortalidad. El "Hombre" que persevera en el ser, tiene una finalidad, (6) un sentido. A este "hombre" en general y en abstracto, se opone el ser-ahí heideggeriano que no tiene ninguna función que cumplir y que, por lo tanto no parte del "como si" de la inmortalidad, sino de la plena asunción de la finitud y de la contingencia. Dos conceptos de temporalidad, uno, el de Savater, como carrera contra la muerte, otro el que aquí proponemos, que supone la finitud, la vulnerabilidad, el fracaso, la fragilidad, y otras tantas nociones que abandonan la ilusión de pretender una voluntad y una vida unidireccional (7), es decir que sólo quiere ser más, es decir inmortal. Por lo tanto, es importante destacar de qué manera el punto de partida cambia radicalmente en ambas propuestas. En la ética del autor vasco el "ser humano" tiene un fundamento que lo hace olvidar la finitud y actuar "como si" no fuera finito. En la propuesta que pretendo sostener, apoyándome en algunas tesis Heideggerianas, el hombre no tendría porqué tener ningún fundamento por la simple razón de que es la contingencia y, más radicalmente, la finitud lo que lo está constituyendo. La diferencia estaba en que -consideramos- Savater está comprendiendo al hombre según las categorías de la modernidad, del humanismo y de la metafísica, (8) y es en este contexto donde su hombre sólo quiere perseverar en el ser.

¿Por qué plantear que es necesario el proyecto de inmortalidad para la ética? ¿Por qué no apostar por una ética que supone el vivir asumiendo el riesgo de morir sin la ilusión de la inmortalidad? Lo que queremos decir es que Savater se niega a plantear el hecho más contundente de nuestra constitución: la finitud. ¿Por qué creer que lo único que queremos es vida, es perseverar en el ser? Sin duda, porque Savater está pensando en una ética de la inmortalidad, donde el mundo tiene una clara justificación y en donde la vida de los hombres tiene un sentido y una finalidad que cumplir.

Dentro de la ética Savateriana, el hombre requiere de un sentido de permanencia porque no puede vivir angustiado ante la amenaza de la muerte. Aceptando que esto es así, sin embargo, el hecho de requerir un sentido de permanencia no significa reducir el punto de arranque de toda ética al proyecto de inmortalidad y tampoco significa reducir la posibilidad de acción en el hombre al perseverar en el ser. Dentro de su discurso, la única posibilidad de acción está dada por el afán de inmortalidad. Para nosotros, por el contrario es justamente el hecho de asumir la finitud y partir de ella lo que constituye una posibilidad de acción.

¿Acaso el anhelo de perpetuación lejos de ser una forma de perseverar no es, sino una negación de lo inmediato, donde la confianza en el futuro es ilusoria? Sin embargo para la ética humanista de Savater asumir la finitud y negar la inmortalidad es negar la vida misma. Para nosotros la finitud es una forma de vivir la vida y no un modo de negarla. ¿Qué tan lejos está Savater de una ética teológica, es decir, de una ética de salvación? Por mucho que su ética pretenda sostener una trascendencia inmanente, si no considera antes que nada a la finitud, ésta seguirá siendo una trascendencia sin más. Aunque su idea de inmortalidad no sea trascendente sino inmanente a la sociedad, aún así, el impulso de permanencia sigue ocultando la finitud.

La idea de perseverar en el ser supone el ideal ético de un hombre perfectible, un anhelo de perfección universal, lo cual lo arroja al abstracto humanismo, pilar de la modernidad.

Desde una perspectiva Heideggeriana, no aceptaríamos la idea de perfectibilidad, porque el ser-ahí no tiene finalidad alguna que cumplir, no se mueve en una escala vertical ascendente en la

cual la voluntad de perseverar en el ser quiera llegar tan alto que actúe "como si" fuera inmortal. Una ética sin "como si" no vislumbra un hombre abstracto, es decir, perfectible, sino una existencia concreta (como individual y cotidiana) y vulnerable. En esta interpretación el ser-ahí es una nada de ser que se está realizando, una finitud que se asume como tal y que no necesariamente implica querer trascender esa finitud. ¿Por qué no hablar de un amor propio que prescindiera del afán de inmortalidad? ¿Por qué no hablar de un querer ser aquí y ahora sin afán de trascendencia en lugar de un perseverar en el ser?

Estas nociones sin embargo son imprescindibles para el discurso savateriano, ya que para él, el hombre existe para algo (9), y esta hecho para algo. Parece difícil aceptar que no existimos para nada. ¿De dónde sacamos que existimos para algo? No "estamos hechos" para nada, en todo caso, somos para la muerte y por eso queremos perseverar en el ser.

Aceptar que no estamos "hechos" para nada, desde la óptica de Savater es negar la ética y con ella la vida, mientras que, para nosotros, es posibilitar una ética y concebir la vida no ya desde una visión abstracta y humanista sino existencial y concreta.

Aceptar la finitud, no como un hecho dado, sino como el elemento de partida, es -para Savater- nihilismo, postura que estaría hundiendo la vida en las garras de la muerte.

Para nosotros, sin embargo - Savater estaría hundiendo la muerte en las garras del olvido, porque ¿cómo vivir sin asumir la finitud? La respuesta a esta pregunta es la ética humanista que propone donde al parecer todo es alegría, plenitud, y afán de inmortalidad. Contra esto, nosotros oponemos la experiencia del ser en el mundo (10) como una relación afectiva cuya base es la experiencia de la nada como angustia. Cuando me percibo como ausencia de fundamento (y no como inmortal) la existencia no es un perseverar a ser más y ya, sino que la existencia está constantemente amenazada porque justamente es, pero (lejos de ser "como si" fuera inmortal) puede no ser o dejar de ser. Esto sólo lo podemos considerar desde una perspectiva que asuma la finitud, y con ella una temporalidad que implica no sólo un afán de ser, sino ser y no ser, ser y nada como diría Sartre. Si aceptamos que el hecho de que existimos es totalmente contingente

no tenemos porqué aceptar la noción de la perfectibilidad y mucho menos la noción de "como si" de la inmortalidad como el fundamento de la ética.

Parece ser que en Savater y en su ética sólo hay experiencia de lo pleno, de lo perseverante, cosa que deja de lado el hecho de que la experiencia del ser no es unilateral sino ambigua, que a la vez es experiencia de la nada que en un nivel emotivo, es la angustia (como la describe Heidegger) cuya experiencia es simultánea a la del ser. Si la angustia es ontológica, existencial producto de nuestro extrañamiento, de nuestro estar en el mundo, entonces no es cierto que lo único que quiere la voluntad es perseverar en el ser. Estas experiencias existenciales remiten a la finitud del ser y no al "como si" de la inmortalidad. Lo que nos define no es ser una carrera frenética hacia el triunfo y hacia lo inmortal, sino que somos posibilidad, proyecto y como tales seres que surtimos con la posibilidad de morir, que en cualquier momento podemos dejar de ser y la muerte es la manifestación práctica óntica y concreta de esta finitud. En la noción spinoziana de perseverar en el ser, parece escapársele a Savater el carácter inminente e indeterminado de la muerte, porque si debemos actuar "como si" fuéramos infinitos es porque estamos concibiendo a la muerte como algo que sucede al final de la carrera ascendente, en la cima del perseverar.

Si no me asumo como finito sino que pretendo actuar "como si" fuera inmortal, entonces mi relación afectiva con el mundo es clara, unilateral, sólo positiva, no cabrían entonces sentimientos como el fracaso, la angustia o el deseo de no querer ser, deseo inhumano desde la ética propuesta por Savater.

No estamos solamente en la perseverancia, sino en la lucha entre el ser y el no ser que son parte de la experiencia del ser, experiencia que lejos de ser un puro afán de permanencia es la constatación y la revelación de nuestra estructura finita de ser. Para pensar la vida es necesario pensar la muerte, ella no es "nuestra enemiga" como le llama Savater, sino que al asumirla nos hace saber que no hay un sentido unívoco de nuestras acciones sino una pluralidad de sentidos en donde sólo somos posibilidad y ninguna posibilidad es absoluta.

Hablar de proyecto de inmortalidad parece que conlleva a aceptar que hay una esencia previa que estructure al hombre y que lo estructure precisamente en un sentido unilateral, es decir sólo como perseverante.

Comprenderse como ser para la muerte no es que "todo dé igual"; ya que al fin y al cabo uno va a morir, como cree Savater, sino que al comprenderme así me comprendo como posibilidad cuya posibilidad más auténtica, la muerte, no está al final de la vida, sino que desde el momento que empiezo a ser, mi ser está en cuestión (11), -como afirma Heidegger- puedo morir en cualquier momento, nada garantiza la permanencia, ni siquiera la civilización como institución inmortalizadora. La muerte está desde el momento mismo en que soy en el mundo, siempre estoy en posibilidad de muerte, siempre estoy siendo ausencia de fundamento, contingencia, vulnerabilidad. ¿Por qué la ética tendría que hacer caso omiso de esto y considerara la vida "como si" la muerte no existiera y fuera sólo producto de una fantasía? Por el contrario, nosotros consideramos que la vida sin asumir la finitud sí es una fantasía.

Para la ética que propone el filósofo español, la voluntad de perseverar en el ser, en la inmortalidad, es el fundamento, el soporte sólido de la vida, negándose a aceptar que el hombre no tiene fundamento, que es finito, que se mueve a pesar de su afán de inmortalidad y está siendo siempre sobre nada.

Si el hombre lo que no quiere es ser cosa, entonces tampoco tendría que querer ser dios pues su trascendencia se da en el rebasamiento del nivel de los entes, pero no en cuanto "superación" de la finitud.

Según la concepción de Savater el hombre tiene una dignidad y esa dignidad es justamente el perseverar en el ser, el aspirar a algo más allá de nuestra finitud, cuando sí es que hay algo a lo que debemos aspirar (no en sentido lineal y progresivo) es precisamente a actuar a partir de nuestra constitución finita. El hombre no es proyecto de inmortalidad, ni perseverancia, ni perfectibilidad sino finitud.

El problema de la finitud en el hombre no significa entonces negar la vida en favor de la muerte, sino que significa posibilitar la comprensión del ser, ya que si lo estamos entendiendo como

invulnerabilidad entonces sí negamos la vida, pero si lo comprendemos como finito comprendemos el proyecto de vida sólo como posibilidad, como contingencia y no como una lucha contra las posibilidades que la muerte amenaza con cerrar. El problema de la existencia del ser-ahí, es el problema de su finitud, y sólo abordamos la existencia desde la perspectiva de una vida interminable, entonces nunca podremos abordar el problema de la existencia del hombre.

Parece "como si" en la ética de Savater el hombre se encontrara en el mundo de una manera tal que todo fuera afirmación, que todo fuera plenitud de ser e infinitud, mientras que "la angustia es el encontrarse fundamental que nos coloca frente a la nada" (12), es decir frente a la finitud.

¿Por qué actuar "como si" fuéramos inmortales? ¿Por qué una ética salvadora, que trate de vencer la desdicha proporcionándonos la ilusión de una vida plena como quiere Savater? ¿Acaso la angustia, el miedo, el fracaso, son formas ajenas al perseverar y sólo están del lado de lo finito?

La angustia de existir no es un negarse a querer ser inmortal, es el testimonio de que el hombre está expuesto a no ser más y más aún a poder no querer ser más. ¿Qué sucede cuando el mundo se nos aparece con el carácter de una absoluta insignificatividad? ¿O en términos de Savater, todo en el mundo tendría sentido y no habría ninguna razón para no querer seguir siendo.

En la cotidianidad - como nos afirma Heidegger - se nos ofrece una concepción de la muerte en donde parece que todos sabemos de nuestra finitud y hasta creemos que la asumimos. Sin embargo, y a partir de lo que Heidegger denomina interpretación "pública" del Das Man, en este nivel, encubrimos nuestra temporalidad finita, misma que nos estructura y hace aparecer a la finitud como un accidente que sucede pero que por lo pronto a "uno" no le toca, por lo que lo importante es seguir viviendo. El público estado de interpretado de nuestro ser para la muerte determina nuestra relación con el mundo como pura vida, pura afirmación y puro perseverar. (13). Aunque Savater sostenga que es porque somos finitos que queremos la infinitud, sigue inserto en una concepción donde la muerte no es el punto de partida, sino el punto de llegada,

es decir, el fin de la vida de cada uno de nosotros y no apertura de posibilidades. El caracterizar de este modo a la finitud implica entender una temporalidad como acumulación y progreso además de que implica caracterizar la finitud aónticamente y no elaborar un concepto existencial de ella, con lo cual su irremediabilidad queda oculta por nociones como la de "perseverar en el ser".

Para Heidegger, las éticas hacen de la vida su problema y luego ocasionalmente se toma en consideración a la muerte, caso que consideramos ocurre con la ética propuesta por Savater.

Asumir la finitud posibilita asumir la contingencia de las posibilidades que al hombre se le presentan, así como asumir que no tiene ningún designio que realizar sino que la falta de sentido y la ausencia de fundamento le hacen saber que sus posibilidades de existencia son sólo eso, posibilidades y no una lucha por vencer lo que desde el ser nos constituye, la muerte. Asumir la finitud es desistirse de la necesidad de querer dar razón de lo que no la tiene, de querer dar sentido a lo que es puro azar.

Si asumimos que la vida desde un existencialismo radical, no tiene justificación, entonces la finitud no será el peor de los peligros, sino la posibilidad de enfrentar la vida ya no queriendo sobrepasarla. Negar que haya razones para la vida es saber que todo cuanto en ella hay es finito.

Si vemos la vida como perseverar en el ser y "nada más", entonces todo lo que es tiene una justificación rígida y aplastante. En cambio, si lo que es, es por nada, el mundo se abre como multitud de posibilidades elegibles en un proyecto que va hacia la posibilidad de la imposibilidad: la muerte.

Si la ética, para Savater, no se conforma con menos de lo inmortal, (como él mismo dice) nosotros apostamos por una ética de la finitud para entonces poder acceder a una ética de la existencia, ética de la finitud, en donde la muerte se asume como modo de ser de la existencia finita ya que ella nos constituye tan originariamente como la propia existencia.

La muerte como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad no le cierra al ser -ahí sus posibilidades como suponen las nociones de "como si" y de "perseverar en el ser", sino que la

comprensión de la finitud le abre al ser-ahí sus posibilidades de un modo distinto, ya que el reconocimiento de la finitud como su posibilidad más propia hace que el ser-ahí no tome cada una de sus posibilidades como única e irreductible, sino que el precursar la muerte o anticiparse a ella asumiéndola equivale a aceptar que somos proyecto que se va constituyendo a partir de puras posibilidades y "nada más". Con esto el ser-ahí no se petrifica en alguna de sus posibilidades, permanece en su apertura que le posibilita no ser inmortal sino moverse entre las posibilidades que va realizando a lo largo de su existencia.

Lo que hace rígidas las posibilidades es tener una concepción que sólo afirma lo "vital" como plenitud y síntesis de contradicciones.

En todo caso, es clara la radical diferencia que existe entre una ética que define al hombre a partir de un "como si" de la inmortalidad y otra que parte de la finitud temporal de la existencia y su carácter infundado. Encontramos de este modo, es decir, como entes existentes y mortales que justamente en la mortalidad podemos tener la experiencia del ser ya no al modo de la tradición metafísica.

Con la noción de "perseverar en el ser", Savater absolutiza un hecho sumamente particular, el hecho de no querer morir. Lo hace universal, "como si" todos los hombres quisieran ser inmortales negando la otra posibilidad, la de asumir la radical finitud de la existencia como apertura de posibilidades. El caos, la catástrofe y la destrucción no se identifican con la muerte, ya que ésta no es el no querer perseverar en el ser, sino tan sólo la posibilidad más "propia" del hombre.

Cuando Savater dice que lo único que la voluntad no quiere es morir quizás se está refiriendo no al individuo sino a la voluntad humana en general, porque Savater tiene una concepción humanista, abstracta del humano, pero aún así, el olvido de la muerte y de la ausencia de fundamento se siguen haciendo patentes, y pensar en no ser es un atrevimiento que va en contra de la esencia de "lo humano".

¿Qué tan lejos está Savater con esta concepción de perseverancia, de inmortalidad, de perfectibilidad, de la tradición cristiana? A su pretensión de una ética immanente y laica, se le cuelan elementos que nos hacen reconocer resabios teológicos en la ética "humanista" de Savater.

- 1) Savater, Fernando. *"Ética como amor propio"* pp. 20.
- 2) *Ibid.* pp. 33
- 3) *Ibid.* pp. 301.
- 4) Savater, Fernando. *"Invitación a la ética"* pp. 147.
- 5) *Llamamos antihumanista a la perspectiva de Heidegger, perspectiva que nos remite a toda su crítica a la metafísica occidental que es a su vez una crítica al humanismo, cuyas premisas y categorías fundamentales son producto de la historia de la metafísica. Antihumanismo en este sentido, es una crítica al hombre abstracto y general que sólo tiene sentido dentro del proyecto ilustrado y la metafísica occidental. Nos apoyamos en esta crítica por parte de Heidegger ya que ella pone en cuestión la idea del hombre en la metafísica, idea orientada ontoteológicamente y que se desarrolla partiendo de la noción de hombre como ser creado y racional, que desemboca en toda una explicación de la que resulta este hombre abstracto al que nos referimos.*
- 6) *La categoría de finalidad implica una razón del ser del hombre, un estar hecho para algo, lo cual constituye una de las premisas fundamentales de la modernidad: la idea de progreso.*
- 7) *Con "unidireccional" nos referimos a la falta de consideración por parte de Savater a la ambigüedad que constituye la existencia, esto es, la no consideración de que no todo es querer ser, de que no todo es perseverar, sino que encontramos justamente una ambigüedad donde el perseverar no está aislado, sino que alterna con toda una serie de posibilidades contrarias a él. En este sentido,*

podemos decir que la visión de Savater es unilateral, unidireccional porque no considera tal ambigüedad, sino que inclina la balanza al puro lado del perseverar.

8) " Desde el punto de vista heideggeriano, como es sabido, metafísica es aquél pensamiento que considera al ser como un sistema de objetos rigurosamente concatenados entre sí por el principio de causalidad. Esta concatenación de todos los entes de acuerdo con el nexo de la fundamentación, que en la metafísica antigua -por ejemplo y sobre todo en Aristóteles- se reduce al nivel ideal de la mente, en la modernidad es puesta realmente en obra de la técnica, la cual, por tanto, es la metafísica misma realizada". (G. Vattimo. " Ética de la interpretación" pp. 100).

9) En esta noción del hombre hecho para algo, el para nos remite a una finalidad utilitaria: el cuchillo sirve para cortar, ¿Los ratones existen para que se los coman los gatos? Creer que el hombre es para algo, es producto del pensamiento humanista y metafísico, es decir, del pensamiento causalista que desemboca en la idea de que todo tiene una razón de ser, un ser para algo. Esta idea se inserta profundamente dentro del pensamiento moderno y el desarrollo del capitalismo, del mundo de la racionalidad técnica y científica, dentro del cual el criterio de la productividad impera de manera radical. Todo ha de ser instrumento, todo ha de servir para algo. Ya bien Heidegger nos anota tal cosa en "La pregunta por la técnica" y en "La época de la imagen del mundo". Cuando se hace del hombre un objeto y del ser la mera presencia, tendemos a dar al hombre los caracteres del instrumento, es decir, su servir para algo.

Aquí nos remitimos a toda la crítica de Heidegger a la metafísica en su aspecto de olvido del ser en favor de los entes. Por otra parte, esta noción de hombre para, implica también la suposición de que fuimos hechos por alguien. Esta problemática, repito, tiene su origen en el pensamiento causalista.

10) " El ser en el mundo no tiene nada del "sujeto" de que habla mucha filosofía moderna, porque esta asunción presupone precisamente que el sujeto es algo que se constituye en un "objeto"

entendido como simple presencia. El Dasein no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo, el Dasein es ya, siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto". (G. Vattimo. "Introducción a Heidegger" pp. 35).

Ser en el mundo no es la suma de elementos, no es un accidente, no es algo que le ocurre a un ente, es una estructura ontológica, el ser ahí es ya ontológicamente ser en el mundo. El ser ahí no aparece un día en el mundo, es ser en el mundo, no es un subjetivismo, sino el punto de partida porque es el ente que pregunta. Ser en el mundo es una estructura de ser.

11) "La muerte es un modo de ser que el ser ahí toma sobre sí tan pronto como es" (M. Heidegger. "Ser y tiempo" pp. 208).

12) Heidegger, Martin. "Kant y el problema de la metafísica" pp. 149

13) "La presunción que tiene el uno de alimentar y dirigir la plena y auténtica "vida" aporta al "ser ahí" un "aquietamiento" para el que todo es "de la mejor manera" y al que le están francas todas las puertas". (M. Heidegger. "Ser y tiempo" pp. 197).

CAPITULO 2: ETICA COMO AFIRMACION DE VIDA: El Problema de la Inmanencia

CAPITULO 2: ETICA COMO AFIRMACION DE VIDA: El Problema de la Inmanencia.

Las nociones del "como si" de la inmortalidad y del "perseverar en el ser" culminan en una ética como afirmación de vida. Para Savater la ética sólo es posible en tanto afirma la vida y esta afirmación es producto de la perseverancia en el ser. Así vemos el vínculo indisoluble que nos muestra que la ética como afirmación de vida no es más que la consecuencia de un postulado de invulnerabilidad.

En el apartado anterior hicimos patente la visión totalmente vitalista de Savater, con esto aclaramos que al afirmar la vida, el hecho de la temporalidad finita queda fuera de este mismo concepto de afirmación de vida.

Lo que la voluntad quiere es vida y nada más, y quiere vida en tanto afán de permanencia. Afán que según el filósofo "light" está en la base de la fundamentación de los valores que no es otra cosa que una voluntad de querer vida.

Hay una relación muy fuerte entre lo que es para Savater la afirmación de vida y la fundamentación de los valores. En esta relación saltan a la vista ciertas categorías pragmáticas y jerarquizantes que surgen de la unilateralidad de la pura afirmación de vida. Del análisis de estas categorías nos encargaremos en el siguiente capítulo. Ahora sólo veremos qué es la afirmación de vida y qué sentido tiene en sus planteamientos.

Según Savater, el hombre "está hecho" únicamente por sí y para sí mismo debido a que trasciende su en sí, cosa que, considera, es el fundamento de la afirmación de la experiencia de vivir, experiencia que es la meta permanente y única del hombre. En otras palabras, el fundamento del amor propio es la búsqueda de aquello que hace a la vida afirmarse.

La ética, en este sentido, es una toma de postura voluntaria, el "fruto estilizado" del amor propio humano que apuesta por la inmortalidad vitalista de los hombres en una búsqueda de auto perpetuación. Esta es la razón por la que Savater desea una reivindicación del humanismo, donde la ética es el máximo interés de la humanidad, interés que reside justamente en la pura

afirmación de la vida, donde la excelencia, la perfección, la plenitud, lo conveniente y lo provechoso tienen lugar (más tarde nos encargaremos de estos conceptos).

El afán de vida es uno de los actos que Savater considera moralmente buenos, es decir voluntarios y conscientes. Estos actos contribuyen a la autoafirmación, a la conservación y al disfrute del ser propio, es decir, la asunción individual del afán de inmortalidad, de plenitud, de vida.

En este aspecto, el propósito ético es la resistencia activa a la muerte porque "ésta niega la vida". La ética como afirmación de vida viene justamente marcada por el olvido de la finitud y por el olvido de la posibilidad de que la vida no necesariamente tiene que ser afirmada en una ilusa fantasía de plenitud y de inmortalidad. En su obra "Humanismo Impenitente" afirma: "La ética no tiene ningún otro origen y fundamento más que el amor propio, entendido como autoafirmación consecuyente y rechazo de la muerte: querer a sí mismo es querer seguir queriendo, querer poder querer. La ética pretende la libertad autoafirmativa del querer contra la necesidad ineluctable del cesar. Por tanto el bien de immortalizarse, es decir, de establecerse y obrar a despecho de la muerte de tal modo que ésta resulte como subyugada por la vocación vital humana" (1). Esto es, existe una vocación humana por afirmar la vida independientemente de la contingencia y de la finitud, más aún, es justamente de esta voluntad vital de donde emanan los valores y más aún, la libertad, la autoafirmación, etc.. Lo más valioso para el hombre es, según Savater, esta vocación de afirmar y preservar su vida, ya que de esta afirmación aumenta la capacidad de acción del hombre además de confirmar su condición "racional" y libre (más tarde analizaremos el "sujeto racional" de Savater).

Ahora bien, nosotros nos preguntamos: ¿Es necesario afirmar la vida? ¿Tiene la vida porqué ser afirmada? ¿No es acaso la afirmación un ocultamiento de la contingencia, de la ausencia de fundamento, de la finitud, de la vulnerabilidad y la fragilidad? ¿No es afirmar la vida una especie de negación ante lo contingente de nuestro estar en el mundo? ¿Es la afirmación de vida un afán de dar e inventar sentidos donde no los hay?. De entrada, la noción de ética como afirmación de vida nos remite a que debe existir una razón fundante de lo existente, una

justificación de la vida misma. ¿No es la afirmación de vida una ilusa confianza en el futuro donde el tiempo es sólo acumulación?. En definitiva, aceptar esta noción nos lleva a aceptar que hay una meta, una finalidad a la cual llegar recorriendo un camino de pura afirmación, unilateralizando las posibilidades contrarias que la existencia nos ofrece.

Afirmar la vida es afirmar que cuanto sucede, sucede por algo. Nosotros apostamos por lo contrario, cuanto sucede, sucede sin ninguna justificación que le dé razón, más aún, apostamos por la ausencia de sentido, apuesta que nos posibilita a considerar la existencia como multiplicidad gozosa, a partir del descubrimiento de la finitud y la ausencia de fundamento. Partiendo de esta ausencia es más factible afirmar la existencia sin olvidar su ambigüedad. Si sólo partimos de una afirmación abstracta de la vida, olvidamos su otro rostro. Si partimos de la ausencia de sentido, entonces podremos considerar ambas opciones sin absolutizar ninguna de ellas y sin caer en un optimismo vitalista por demás ingenuo que justifica la vida ya sea trascendente o immanentemente. Insisto, la vida no tiene porqué ser justificada, a menos que caigamos, como ya dije, en argumentos causalistas. ¿Podemos decir que la afirmación de la vida viene de aceptar su no justificación? Azar y vacío pueden posibilitar un tipo de afirmación en donde la perseverancia en el ser no sea una lucha contra lo mortal y lo contingente.

Con todo, para Savater, lo que queremos es vivir y vivir mejor (más tarde insistiremos en el concepto de mejor). "...la ética no es más que el intento racional de averiguar cómo vivir mejor".

(2). Es decir, para Savater la ética consiste en apostar a la vida y afirmar que ella vale la pena de ser vivida, porque ella, según Savater tiene un sentido. La vida no es susceptible de ser rechazada según nuestro autor, y de ser así ese rechazo proviene de valores vitales, de ideales de afirmación. La vida vale y tiene un valor a pesar de que se pueda concluir que no vale la pena vivir. ¿Es forzoso amar la vida cuando hay días en que uno no quisiera ni moverse? Para Savater carece completamente de razón el preguntarnos si la vida posee un sentido o no, lo razonable es preguntarse si la muerte tiene o no sentido, esto es, todo lo valioso para los hombres proviene de un afán de vida. " Creo que toda ética digna de ese nombre parte de la vida y se propone reforzarla, hacerla más rica". (3) Con esto consideramos que Savater olvida

todo un ámbito de la vida, ámbito que de no considerarse, hace que la ética navegue en una especie de mar de "moralina" donde todo debe ser bello, bueno y feliz.

¿Qué pasa entonces si nos atrevemos a afirmar que la finitud y la ausencia de fundamento operan más activamente en nosotros, que son una parte más inherente a nuestro ser que la vida? Sucede entonces que podríamos afirmar la vida ya no en abstracto, sino como existencia concreta, desde otra perspectiva, ya no como puro afán de ser, sino la vida como esa ambigüedad en donde afirmación y perseverancia alternan con finitud, fracaso, vacío, contingencia. ¿Cómo afirmar la vida sin considerar cosas como la angustia, el miedo, el suicidio, el deseo de no perseverar, etc.?

Asumimos en nuestra radical carencia de fundamento no es un pesimismo negador de la vida, sino justamente otra forma de considerar la existencia. ¿Existe la posibilidad de una ética que considere esto, y que al mismo tiempo afirme la vida? Aunque parezca contradictorio intentaremos abrir el camino.

A Savater se le olvida que así como considera que el hombre tiene una razón de ser, también podríamos decir que el hombre está en el mundo, perdido, sin saber ni por qué está aquí. La pura afirmación de la vida sin considerar la nada de ser nos impide remitirnos a la contingencia de la totalidad, misma que es pero puede también no ser, como ya bien nos ha apuntado Heidegger (4). La vida no implica puro ser sino ser y no ser, no sólo implica un correr desahogado hacia la vida, sino que también conlleva un miedo, una angustia de ser, de estar, de existir, de vivir, de vivir a sabiendas de sabemos ausencia de fundamento, ausencia que posibilita la autoconstrucción y no la negación de la ética. No nos encontramos solamente en la afirmación de la vida sino también en la posibilidad de no ser, el ente está "... dentro de su oscilación entre el no-ser y el ser. En tanto el ente se opone a la más extraña posibilidad de no ser, él mismo está en el ser, aunque jamás haya sobrepasado y superado la posibilidad del no-ser". (5)

En todo caso, la existencia es esa complejidad, afirmar la vida supone asumir la finitud y no el "como si" de la inmortalidad. En todo caso, si aceptamos que no estamos hechos para nada

excepto para la muerte, la forma en que podemos vivir y afirmar la vida es radicalmente distinta si sólo la afirmamos bajo el presupuesto del "como si" de la inmortalidad. Esto quiere decir que el reconocimiento de la nada también puede ser una afirmación de vida.

Savater quiere afirmar la vida, pero nosotros, repito, podemos decir que una forma de afirmarla es afirmando la finitud, aceptándola. El hecho de que Savater sea muy vitalista y confíe mucho en el futuro no le valida el hecho de negar la posibilidad de una ética nihilista jocosa y no depresiva. Quizás una forma de nihilismo puede ser una afirmación de la vida (veremos esto en nuestro capítulo final). ¿Acaso no sería negar la vida el hecho de negar la finitud?

Para la ética optimista de Savater toda postura pesimista, como él le llama, que no considere la autoafirmación de la vida le parece una postura frontalmente inhumana porque no considera que los más altos ideales humanos puedan ser realizados. A partir de su óptica humanista, supone una vez más que el hombre está en el mundo justamente para "realizar" esos valores, pero realizarlos única y exclusivamente partiendo de una voluntad de vida. Si el humanismo de Savater considera al hombre como única base real de los valores y de su posible realización ¿en dónde queda todo ese aspecto de vacío, de fragilidad en el hombre? Oponiéndonos a esta posición humanista y, por cierto, no para tomar una postura "inhumana" consideramos con Heidegger que: "con esto debe de haberse aclarado en cierta medida que la oposición al humanismo no implica en modo alguno la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas".(6)

Lo anterior desemboca en el problema de la inmanencia en la ética. Veamos: Savater pretende una ética inmanente y laica, incluso quiere que su noción del "como si" de la inmortalidad sea inmanente, es decir, la inmortalidad en este sentido sería lo que se reclama de un grupo social: reconocimiento como posibilidad de permanencia.

La trascendencia, en este caso, es inmanente, pero no por eso deja de acarrear problemas dignos de consideración.

Considero que esta trascendencia inmanente que sostiene Savater es la traducción laica de la versión duplicada del mundo, es decir: ideal y aparente. El problema de la inmanencia nos

llevará al problema de la normatividad (que analizaremos en nuestro último capítulo). Lo que queremos subrayar es que la trascendencia en estos términos no importa que sea inmanente, oculta la finitud.

Si bien, por un lado, su ética pretende ser una crítica a la ética del renunciamiento, de la salvación, de la realización trascendente (porque de este modo se niega el amor propio en favor de una salvación fuera de este mundo) y quiere una ética del reino de este mundo, sin embargo, las categorías del "como si" de la inmortalidad, el perseverar en el ser y el afán de vida nos sugieren una negación de la inmediatez de la vida en favor de un vitalismo que supone una noción lineal y progresiva del tiempo. En la inmanencia de Savater hay un sujeto que no asume lo contingente, que persevera hacia lo mejor, hacia lo excelente y perfecto, de modo tal que éste perseverar como aspiración es lo que nos hace suponer una escala ascendente, dentro de la cual el presente se cancela en una búsqueda de ideales, que aunque sean de este mundo, niegan las posibilidades reales (efímeras y contingentes) en favor del anhelo de excelencia.

La ética savateriana quiere una felicidad mundana, pero para esto supone conceptos, como los antes criticados, con los cuales parece que envía esa mundanidad a ideales inalcanzables. Bien claro dice que el compromiso de la ética es un anhelo de excelencia y perfección, anhelo que nos parece está muy lejos de tener un tono claramente inmanente. Es decir, al decir que la excelencia y la perfección son búsquedas necesarias, lo que hace Savater es cancelar lo inmediato, lo finito, para ir corriendo tras cosas de por sí irrealizables. ¿Acaso no se nos va la vida anhelando lo mejor, mientras que las posibilidades concretas pasan desapercibidas justamente por ese afán de perseveración?

Ahora bien, el hecho de que el conjunto de valores de una sociedad sea considerado por Savater fundado por el hombre y no por ninguna autoridad suprahumana, no lo cancela el hecho de postular una vida ideal, una vida siempre a alcanzar, siempre a futuro, cosa que, una vez más, no considera la ausencia de fundamento ni la finitud.

Lo que queremos decir es que no hay una finalidad última, algo a lo cual hay que llegar, no hay algo que alcanzar. tan sólo somos posibilidad y en ese sentido, la única moral es la que nos

vamos construyendo a partir de esas posibilidades, y no una moral que nos suponga una finalidad a alcanzar, porque finalmente, esa meta está negando la cotidianidad del propio autoconstruirse.

Este afán de gloria es el humanismo de Savater, donde lo trascendente se imanentiza, es decir, el renunciamiento pasa de ser el renunciamiento en favor de la vida eterna al renunciamiento en esta vida en favor de ideales mundanos, pero que no dejan de ser ideales, lo cual supone aceptar la duplicidad de mundos.

Ahora bien, si el fundamento de la ética es immanente, no por eso deja de ser fundamento. La autonomía de la que él habla asume la fundamentación de normas y valores que posibilitan la intersubjetividad sin recurrir a instancias suprahumanas, pero aún así, en este humanismo se concibe al hombre como puesto en el mundo para vivir no la insignificancia y la contingencia de éste, sino las más grandes empresas. ¿No supone esta megalomanía moderna un renunciamiento a la vida y lo contingente de sus posibilidades? Savater apunta que una ética "evolucionada" (7) como la suya no está prometiendo vida perdurable, sino instituir en este mundo una "vida plena". ¿Pero acaso pretender una vida "plena" no es pretender lo inalcanzable, no es una especie de envío fuera de nuestras posibilidades?

¿No es mera obra del uno, del Das Man el hecho de querer garantizar al hombre seguridad, plenitud y excelencia de todas las posibilidades de su ser?

En todo caso creemos que está justificando la vida (en abstracto y en general), sea como sea, no importa que su justificación sea immanente. Le está dando un sentido a la vida apoyándose en el perseverar en el ser. ¿Crear que la vida tiene sentido es negarla o afirmarla? Sea lo uno o lo otro, el hecho es que esta creencia del sentido rechaza la vulnerabilidad, la contingencia y la ausencia de fundamento. Esta noción de justificación de la vida nos lleva a una "trascendencia" por muy immanente que ésta sea. La única trascendencia posible es la diferencia ontológica, y en esto coincide con el no querer ser cosa, objeto... y nunca una trascendencia de lo finito y de lo contingente.

Para Savater la vida "evoluciona" va hacia adelante, hacia "mejor", ninguna jugada se repite ni se corrige, razón por la cual cree que hay que reflexionar seriamente acerca de lo que uno quiere y hace. ¿Por qué pensar que la vida va hacia adelante? ¿No supone esto una teleología, una normatividad y una jerarquización? (más tarde volveremos sobre esto). ¿El hecho de decir que ninguna jugada se repite no está acaso suponiendo que todo lo que podamos hacer es absoluto y definitivo? ¿Pensar que lo ya hecho no se puede corregir no es pensar que somos perfectibles y progresamos hacia mejor? ¿Por qué o para qué reflexionar sobre lo que se quiere y lo que se hace? ¿Acaso no es verdad que nos vamos eligiendo en una autoconstitución constante en donde la reflexión pocas veces tiene lugar? ¿Acaso no elegimos las más de las veces sin saber por qué o para qué? ¿En todo caso, qué necesidad habría de saberlo?

Querer hacer de nuestra vida un esquema de reflexión y de racionalización, es querer trascender nuestras posibilidades finitas, contingentes, efímeras, en fin, cerramos en lugar de ser lo que somos: apertura.

¿Cómo aceptar la trascendencia inmanente si la aspiración a la plenitud permanece ahí como la misma ilusión de ser inmortales?

¿De qué sirve decir que toda ética digna de ese nombre debe partir de la vida si para Savater "... sólo es bueno el que siente una antipatía activa por la muerte"? (8) Entonces quien conjura con la muerte es malo y no se inmortaliza, es decir, no accede a ese mundo ilusorio de plenitud y perfección. Apostamos contra ese malo que asume la ausencia de fundamento y considera sus posibilidades como finitas y no como absolutas e irrepetibles.

Para la ética humanista de Savater lo que importa es que haya vida y que sea buena. Pero ¿cómo puede ser buena esa vida si tenemos la fantasía de la plenitud? Pues bien, Savater, como pensador humanista cambia la "fé" en la vida eterna por la "fé" en el progreso de los individuos en su vida.

La trascendencia inmanente que afirma en su ética implica un dualismo y, por lo tanto, supone una ontoteología porque pretende sacar fuera de la vida cotidiana la esencia del hombre. Es decir, pasar del fundamento trascendente al inmanente. Una ética no humanista partiría de una

ontología (Heidegger) es decir, ser es ser en el mundo, pero mundo no como aspiración a lo pleno y lo perfecto, sino mundo como contingencia y ausencia de sentido y de fundamento. Ser ahí, pero en el ahí del mundo concreto, real y cotidiano donde lo que se nos estampa en la cara es que no estamos hechos más que para la muerte y no para buscar la felicidad, cuyo anhelo nos envía fuera de esta concreción de nuestro mundo. Por el anhelo de perpetuación se niega lo inmediato, se niega la vida y todo se deja para después, para cuando llegue el momento nunca llegado de la excelencia, la perfección y la vida buena. Por esto es tan importante partir y asumir la finitud, ya que con esto cambiará la forma de vivir la temporalidad, ya no será una temporalidad en progreso hacia mejor. Esta problemática será ampliada, para su mayor entendimiento en los capítulos siguientes, en donde analizaremos los conceptos propiamente humanistas de Savater, con lo cuales completaremos la totalidad de este capítulo.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS
CAPITULO 2

- 1) Savater, Fernando. "Humanismo impenitente" pp. 186.
- 2) Savater, Fernando. "Ética para Amador" pp. 76.
- 3) *Ibid.* pp. 185.
- 4) Cuando se pregunta "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?", Heidegger acentúa que el "más bien" es el problema que la metafísica olvidó, al olvidar el problema de la nada también olvidó el ser al caracterizarlo como mera presencia. De este modo, también se olvidó la consideración del ser y no-ser del ser-ahí, la ausencia de fundamento, la finitud, la contingencia.
- 5) Heidegger, Martin. "Introducción a la metafísica" pp. 68.
- 6) Heidegger, Martin. "Cartas sobre el humanismo" pp. 103.
- 7) Nótese el carácter evolucionista que supone hablar de progreso. "Naturalmente, estoy hablando de una ética evolucionada... producto superior... es una propuesta de vida de acuerdo con valores universalizables, interiorizada, individual y que en su plano no admite otro motivo ni sanción que el dictámen racional de la voluntad del sujeto". (F. Savater "Ética como amor propio" pp. 24).
- 8) Savater, Fernando. "Ética para Amador" pp. 186.

CAPITULO 3: EL PROBLEMA DEL YO.

1) Noción de sujeto como fundamento.

En este apartado abordaremos la problemática en torno a la conceptualización que el filósofo español hace del sujeto. Abordaremos los planteamientos que se desprenden del carácter sustancial y fundamental que supone del yo como sujeto.

Siguiendo la tradición humanista, Savater considera al hombre como el único fundamento real de los valores. Premisa con la cual consideramos que nuestro autor, moviéndose en las categorías de la modernidad, postula un seguimiento del mito idolátrico del "Hombre", haciendo de éste un sujeto (1) entendido como sustrato, como fundamento autorreferencial, racional.

Este sujeto, el sujeto del proyecto ilustrado es actor racional y responsable que ofrece un ideal de universalidad racional.

El sujeto, -como sabemos-, es el fundamento de la afirmación humanista, es el hombre autorreflexivo capaz de dirigir su propia libertad y su propio destino cuya dignidad y labor es el logro de la autonomía en la función legisladora en la que se autoinstituye. De esta manera, para este autor, el principio de la subjetividad es la acción. La subjetividad es esencialmente creadora, esto es, el yo, el sujeto moderno es un sujeto teórico y profundamente racional. (2).

El yo, entonces, es infinito, al igual que es infinita la voluntad de querer que lo constituye. El yo es una totalidad inacabada que tiene en sí mismo la posibilidad interminable de ir más allá. En este ir más allá el querer se da forma en el yo, conservando esta interpretación, el ideal moderno de continuidad y autotransparencia del sujeto. (3).

Como la ética -para el filósofo vasco- parte del egoísmo, necesariamente se sigue de éste una afirmación radical del yo. Justamente, Savater sitúa la libertad en un espacio autónomo, es decir, en un yo cuya voluntad permite ir más allá de toda determinación. Este yo autónomo y todopoderoso aparece como sustancia, además de creer en el "Hombre" y en la libertad como principio universal.

Este "Hombre" es fundamento, es un sujeto que se encuentra como centro y fundamento de todo lo que existe. Este es el sujeto moderno que sustituye al dios medieval, poniéndose a sí mismo como fundamento, desde una perspectiva ontoteológica. (4). Es claro entonces, que para el español hay un fundamento: lo "humano" y los "valores universales" que de él emanan.

Este fundamento es el sujeto como centro del conocimiento, ese sujeto a partir del cual todo se explica y todo se construye, e,1 fin, el "Hombre" como representante de lo existente, quien sujeta al mundo en un modelo antropocéntrico en donde el sujeto tiene un acceso privilegiado por medio de la razón, del conocimiento a la realidad. Para este sujeto, el ser de las cosas depende de él mismo y se reduce a él. Es el sujeto cuya voluntad omnipotente constituye toda base posible de cualquier ética y más aún de una "ética evolucionada" como llama a la ética del amor propio.

Este yo autónomo, hipostasiado, es esencial porque Savater lo hace aparecer como fundamento sólido y estable. ¿Puede ser este yo, el yo de toda ética posible? ¿Podemos aceptar un yo como fundamento, que se define por encima de toda determinación? ¿Podemos hacer del fundamento de la ética un yo como amor propio idéntico a la conciencia moral? ¿Qué tan inmanente puede ser una ética con un yo esencializado? ¿Podemos hacer descansar a la ética en un sujeto como garantía y seguridad de toda valoración posible? ¿Qué sucede si echamos de lado fundamentos, garantías y seguridades?

Sabemos que a partir de la afirmación del sujeto en la modernidad, se abre la posibilidad del dominio de los entes por parte del hombre y el mundo se reduce a él. Este sujeto que se vuelve el yo del hombre, el fundamento absoluto de la realidad, es el sujeto de la ética que Savater proyecta. El desplazamiento de un fundamento trascendente a uno inmanente se cumple en esta perspectiva antropológica (5) que hace del sujeto un puro objeto.

Creemos que Savater, partiendo de este sujeto sigue considerando al hombre sólo en el nivel óntico sin rebasar este plano. Una de las consecuencias de este planteamiento es que su ética, como ya lo he dicho, no considera la estructura fundamental del ser del hombre: la finitud.

Desde otra perspectiva, la de Heidegger, no partiríamos de esta subjetividad que todo lo puede, ni de esta conciencia dada, sino del ser-ahí como condición de posibilidad, como el lugar de la apertura del ser, y no como un sujeto que siendo teórico ha hecho caso omiso del nivel ontológico para instalarse en el nivel epistemológico. ¿Qué puede decir la ética si su sujeto antes de ser ontológico es ya epistemológico, es ya casi un dios cuya voluntad es el fundamento de cualquier acto de libertad? Nosotros creemos que muy poco, ya que una concepción de este tipo, poco observa que nuestra relación originaria con el mundo nada tiene que ver con este "sujeto teórico", sino con la "apertura" al mundo en una relación preconceptual, preteórica y no epistemológica que tenemos con el mundo.

Quisiéramos decir que una ética de la finitud no necesita un sujeto como fundamento, que lo único que logra es alejar la ética de nuestra vida cotidiana. Una ética de la ausencia de fundamento no comprende al hombre como sujeto, sino como existencia abierta al mundo, ser-ahí, "fundamento sin fundamento". (6)

El yo concebido como base sustentante, como sujeto, se comprende a sí mismo como un mero ser ante los ojos, (7) desligado de la idea de que nuestra existencia se da en el azaroso y contingente mundo, sino que comprendiéndose a partir de un sustrato sólido: el conocimiento, la ciencia a partir de los cuales se apropia cognitivamente de ese mundo. Este yo como sustancia y como sujeto olvida el plano ontológico fundamental que es la existencia. Por hacer del sujeto un dios viviente olvidamos la mortal contingencia que nos constituye. "Dentro del ente en su totalidad, no hay ninguna razón justa para encumbrar al que justamente se llama hombre, y al cual, por casualidad pertenecemos nosotros mismos". (8)

Dadas estas características, el yo como autocerteza del pensar, es también, según Savater, en tanto voluntad, autocerteza del elegir. ¿Si decimos que lo lanzado no es originalmente el yo sino el ser-ahí?, ¿Qué pasa a nivel de la elección donde el ser-ahí no es el sujeto como mera razón volitiva? Según Heidegger, el ser-ahí es proyecto; no tiene ninguna sustancialidad determinada, sino que es poder ser, apertura posibilidad.

El ser en el mundo -entonces- que una ética de la finitud podría plantear no es ningún "sujeto" simplemente porque el mundo tampoco es, desde la perspectiva heideggeriana, considerado como un "objeto" del cual el hombre dispone. Lo que hay antes que nada no es el hombre sino el ser, y en el caso de la modernidad, el ser se reduce a la voluntad de este sujeto.

Asimismo, consideramos, esta creencia moderna en el yo implica -a su vez- la creencia en la causalidad, en la búsqueda de una causa última, de un "responsable". (9) ¿Si el ser-ahí no es el centro fundante, entonces no hay un yo responsable último de las acciones? No; No habría más este sujeto del humanismo como autoconciencia, como evidencia, como estabilidad. (10)

Creemos que la ética podría ampliar su perspectiva si aceptamos que el hombre y la conciencia de sí no son el centro, no son los hacedores de la existencia.

Veamos los problemas que surgen a partir del planteamiento savateriano de un sujeto que además de ser fundamento, lo es en función de su racionalidad.

1.1) Racionalidad del sujeto.

Savater hace recaer la elección del sujeto como sustrato en la razón, confiando en la elección racional de éste, quien, además de elegir con razón, elige lo provechoso, lo conveniente y lo que le haga "mejor". Al hacer de la elección algo racional, causal, Savater jerarquiza moralmente. (Más tarde veremos la problematización en tomo a las categorías jerarquizantes que se desprenden directamente de la suposición del sujeto como racionalidad volitiva).

No debemos olvidar que al hacer del sujeto el fundamento racional de lo existente, la modernidad justifica la existencia a partir del conocimiento, de una meta (progreso, emancipación) a cumplir, donde el sujeto lo único que quiere es ser, ser más, mejor e inmortal, cosa que está suponiendo la plena asunción de nociones como progreso y evolución.

Si el individuo elige racionalmente es porque está poniendo a la razón como garantía. ¿Acaso no es un atrevimiento desmesurado el hecho de creer la ilusión de que hay alguna razón por debajo de nuestras elecciones? ¿Cuántas veces sabemos la razón de nuestras elecciones? ¿Sabemos racionalmente por qué elegimos? ¿Elegimos siempre teniendo plena conciencia de

qué es lo mejor, lo más provechoso, lo más conveniente? Lo dudo mucho y le preguntaría a Savater: ¿En qué mundo vive? Al parecer, en el mundo de la libertad absoluta. Por más que Savater considere la autoinvención del sujeto entre sus determinaciones, termina por absolutizar a la libertad, al grado de decir que elegimos racionalmente.

De este modo, el sujeto es esencial porque es perfectible, este yo autónomo cuya voluntad racional es ilimitada puede hacerse "mejor" cada vez.

Es verdad que hay una autoconstitución, pero no es de una vez y para siempre racional. ¿Por qué creer que en esta autopoiesis vamos hacia "mejor"? (11)

Savater cree en el progreso, cree que el ser humano tiene un fundamento que le hace correr hacia sus metas.

¿De qué nos sirve afirmar un yo que se está autoconstituyendo si lo hacemos en términos esencialistas? ¿Por qué no partir primero de la existencia y no de la razón que es una cualidad óptica y no ontológica? De esta manera -para Heidegger- la existencia no se reduce a una cualidad racional puesto que previamente a ésta, se comprende afectivamente en el mundo y, para que el hombre aparezca como racional, tiene que aparecer primariamente como proyecto, (12) como ser en el mundo. Si hacemos de la razón el fundamento de la elección, ¿dónde queda todo el conflicto afectivo que entraña todo problema moral?

El ser-ahí nunca es una presencia definible por su racionalidad, sino tan sólo proyecto que se va constituyendo en su estado de abierto, siempre posibilidad. Sin embargo, dice Savater: "En cuanto a la ética, su tarea consiste en orientar racionalmente la libertad hacia el máximo de placer compatible con la limitación histórica y ontológica del ser humano concreto". (13) Si ésta es la labor de la ética, entonces ella no tiene nada que hacer en un mundo como el nuestro. ¿Qué es eso de "orientar racionalmente la libertad"? ¿Qué es eso del "máximo placer"? -Una utopía desmesurada-. ¿Quién, cuándo y dónde iba orientado la libertad de modo racional, entendiendo racional según el proyecto ilustrado? Esta razón es progresista, se cree a sí misma capaz de vencer a la finitud y de desarrollar al máximo "las capacidades humanas" y por si fuera poco, Savater cree que por medio de la "facultad racional" de conocimiento que domina al

mundo científico y tecnológico, el hombre intenta discernir lo bueno de lo malo. Pero no es todo, toda la existencia del hombre, nos dice, es el intento constante por alcanzar lo bueno y rechazar lo malo. ¿Qué es eso? ¿Es "lo bueno" vivir la fantasía del como si de la inmortalidad y de la libertad y "lo malo" el asumir la finitud, la contingencia y la ausencia de fundamento? Ahora resulta que nuestra voluntad racional sólo vive para rechazar lo malo y buscar lo bueno.

Este humanismo supone que el "Hombre" es la garantía y el único sustrato de los valores. La razón como dominio es la vía máxima que garantiza una libertad como autorreflexión además de suponer una universalidad moral.

Junto con el humanismo, Savater cree apasionadamente que el hombre está en la tierra no para cosas insignificantes, sino para "magníficas empresas" (¿Cómo ser "yuppie" o empresario, pertenecer a la iniciativa privada y luchar por los derechos de una democracia neoliberal?).

Claro, si aceptamos esa racionalidad entonces también deberíamos pensar que estamos hechos para hacer grandes cosas. ¿Cómo dios? ¿Cómo apretar el botón para activar la bomba nuclear?.

Ahora bien, si asumimos, como pretende Savater, que la ética no es un catálogo de actividades sino un esfuerzo racional por establecer un criterio inteligible que sirva para distinguir y valorar, entonces tendríamos motivo para creer que alguien nos puso en la tierra para ser verdaderamente buenos, excepcionalmente magníficos, obscuramente sublimes.

Quisiera ilustrar esto con una larga cita de "Humanismo impenitente". Después de leerla seguramente nos sentiremos plenos, felices, ligeros: "Tengo por moralmente buenos los actos humanos (es decir, voluntarios y pasablemente concientes) que pretenden contribuir a la autoafirmación, reconocimiento y salvaguarda del hombre por sí mismo. Autoafirmación quiere decir: conservación y disfrute del ser propio, reconocimiento quiere decir: conciencia consecuente de que la humanidad proviene del intercambio comunicativo con los semejantes; salvaguarda quiere decir: protección solidaria y recíproca sin exclusiones de quienes compartimos el mismo destino vital. Al conjunto de estos requisitos he llamado en otro lugar amor propio, pero no me importaría verlo designado como egoísmo racional. El amor propio

supone la asunción individual de ese afán de inmortalidad -es decir, plenitud garantizada institucionalmente de vida significativa- que constituye el objetivo primordial de todas las culturas y sociedades. La ética así entendida es un propósito y también una obligación del hombre para con los hombres..." (14) etc., etc., etc. Como bello discurso político de un candidato a la presidencia, esto podría conmovernos hasta las lágrimas, pero como propuesta ética nos parece ilusa, despegada del mundo, inhumana demasiado inhumana.

No podemos pedir que la "labor de la ética" (si es que tiene alguna) sea la afirmación racional del amor propio. No podemos aceptar que el supuesto básico de la ética sea la puesta en práctica racional "de lo que en realidad los hombres quieren". ¿Qué es lo que los hombres quieren? Si quieren algo en realidad, entonces ¿hay algo que quieren en irrealidad? A nuestro juicio, moviéndose en una antropología de la animalidad racional del hombre, esto es, el hombre se comprende de tal modo que la razón es la estructura estable que fundamenta al hombre.

La problemática anterior se conecta directamente con ciertas categorías que normativizan la ética que Savater propone, esto es, el sujeto que elige, no sólo elige racionalmente, sino que elige lo más provechoso, lo más conveniente, lo mejor, en fin lo que más le hace "progresar".

1.2) Categorías problemáticas.

A pesar de que Savater quiere salir de cualquier moral de corte cristiano eliminando toda escatología, vemos que en su discurso se cuecen conceptos que no logran la pretensión de una ética "más allá del bien y del mal". Nos referimos a nociones como: excelencia, perfección, finalidad, progreso, provechoso, conveniente, nociones que necesariamente implican una escala ascendente en las acciones, haciendo de éstas no una elección por preferencia o gusto, sino por ser mejores o peores, provechosas o no, excelentes o no.

Para Savater, cualquier comportamiento sería válido porque supone la elección, sin embargo da prioridad con el nombre de "mejores", a aquellos comportamientos que se apegan a los

lineamientos de la ética del amor propio, es decir, aquellos que sean convenientes, provechosos, que busquen el bien y que contribuyan a la propia perfección.

Situándose en una noción del tiempo y de la historia como algo lineal y acumulativo, el filósofo español acepta el "progreso" como algo que va siempre hacia "mejor", ya que el comportamiento ético de los individuos es visto desde una escala donde dichos comportamientos aparecen como mejores o peores y no como diferentes. La diferencia y no la jerarquía, el gusto y no lo conveniente, son categorías que -consideramos- son propias de una ética que se proponga "más allá del bien y del mal". Esto es, Savater no ve a la preferencia como gusto, sino que la jerarquiza moralmente.

Las nociones problemáticas que mencioné suponen la asunción de las categorías propias de la modernidad: meta, una finalidad, una razón que justifique la presencia del hombre en el mundo. La ética que nosotros quisiéramos proponer parte de una temporalidad que no implica ninguna finalidad y mucho menos una justificación del estar del hombre en el mundo.

Ahora bien, si el sujeto del que parte Savater es esencial (tiene una esencia), tendríamos que aceptar que somos perfectibles y progresamos dado que nos acercamos a tal esencia, la cual supone que tenemos una "finalidad última". En cambio, si nos arriesgamos a movernos en la ausencia de fundamentos, entonces tendríamos que proponer otras nociones.

Habíamos visto que para Savater la elección es racional y si es racional será la mejor, la más excelente, provechosa y conveniente. Pero si planteamos el hecho de una duda ética pues nunca sabemos con razón por qué y para qué elegimos, si es o no racional nuestra elección, entonces podríamos decir perfectamente que no hay necesidad de orientar toda elección a lo "excelente" moralmente, sino al gusto estético, (15) evitaríamos así movernos en nociones de bueno y malo además de que evitaríamos una comprensión teleológica del tiempo, abriéndonos a una temporalidad sin meta, sin progreso, sin mejoría. (Aclaro que esta propuesta no es una negación de la acción, sino que supone la necesidad de plantearla desde otro punto de vista, pero esto lo abordaremos más adelante).

La preferencia que este autor plantea implica conveniencia que, a su vez, evoca categorías pragmáticas y utilitarias, es decir, esta voluntad que "quiere siempre" parece suponer un sentido acumulativo. La formulación que se le da al término de "excelencia", aparece como un anhelo de perfección universal.

Savater no acepta que no hay más fundamento de mi acción que mi elección, es decir, que no hay nada que garantice mi elección y que siempre estará la duda, la ambigüedad de que si lo que se hace está "bien o mal", ya que no sabemos ni por qué hacemos las cosas, sino que toda elección implica un riesgo que asumimos, en donde ni siquiera el yo puede ser fundamento, porque no hay una certeza transparente de lo que queremos.

Al aceptar la categoría de progreso, categoría que sólo tiene sentido dentro de la propia comprensión de la modernidad, en un acontecer específico, Savater sigue moviéndose dentro de las categorías modernas de teoricidad y racionalidad, olvidando el plano existencial.

Con todo, Savater aún cree en lo bueno y en lo malo, lo bueno es para él lo que nos conviene, es decir, el amor propio es querer lo mejor para sí mismo y no emplear mal la libertad, esto es, utilizarla en contradicción con nuestros verdaderos deseos. ¿Hasta qué punto podemos decir que empleamos bien o mal la libertad? Pues para Savater emplearla bien es: "¿No será cosa prudente intentar fomentar todo lo posible la felicidad de los demás en lugar de hacerles desgraciados y por tanto propensos al mal?". (16) Cita no muy lejos de una ética cristiana, a pesar de ser totalmente reprobada por Savater, la ética que propone es el arte de elegir lo "mejor", si esto es así, entonces la ética sí parecería un catálogo de acciones, y con esto no queremos decir que la ética sea el arte de buscar lo peor, sino simplemente que apostamos a jugar con otras categorías que no impliquen una escala vertical -jerarquizada- de nuestras acciones.

Además, ¿quién dice que en la vida hay que hacer cosas, además de hacerlas bien, lo mejor, de una manera excelente? ¿No es esto una farsa de un sistema político y económico? ¿Sólo es buen ciudadano el que está inmerso en la lógica del productivismo del hacer mil cosas con tal de acceder a la vida cómoda, adinerada? (17) "El compromiso libre de la ética... anhelo de

excelencia y perfección" (18) ¿No es esto una normatividad ética y una universalidad de los valores? Más tarde volveremos sobre esto.

Al decir Savater que "...no hay otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene.". (19) ¿no está reduciendo la ética a una pragmática de la vida cotidiana? ¿No está dejando de lado toda una parte de la vida humana que no implica esta búsqueda y defensa de lo que más nos conviene? Savater cree que estamos en el mundo para ser felices y contentos, para desarrollar alegremente todas nuestras capacidades. ¿No es ésto un optimismo ingenuo?.

Es claro que Savater no sólo está pensando en esta felicidad y excelencia, sino también en sus contrapartes, pero la consideración de éstas es mínima en relación al peso que da Savater a las categorías que hemos mencionado como problemáticas. ¿Qué importa que Savater diga que las éticas deben asumir un fundamento pesimista, si este fundamento es una afirmación frenética de la vida al grado de decir que malo es aquél que no siente una "antipatía activa por la muerte"? Para Savater toda moral que renuncia al amor propio no es más que una renuncia a la vida.

2) Voluntad y libertad ontológica.

Para Savater, la libertad es la posibilidad que tengo de autoafirmarme, además es la condición de que podamos elegir. Debemos actuar "como si" fuéramos libres.

Ahora bien, encontramos un problema en este planteamiento en cuanto a la libertad y a la voluntad. Para este autor la voluntad hace posible la libertad. Para nosotros es la libertad ontológica la que posibilita las libertades concretas, situadas, las que se determinan, las que se limitan. La libertad ontológica sería la condición de posibilidad de nuestro estar en el mundo como posibilidad de elección, como posibilidad de crear un mundo Humano. Savater, por el contrario, parte de la voluntad, a la cual absolutiza, para luego ir a la libertad. Es la libertad ontológica la que posibilita la voluntad y la acción, cosa que para Savater es justamente a la inversa.

Consideramos que la libertad no es algo dado, sino que hay que luchar por ella. En la base de esta afirmación está la libertad ontológica que posibilita que me autodetermine.

La voluntad humana es la que es libre según Savater, poniendo a la voluntad como principio de la ética. Sin embargo, preferimos situarnos desde la libertad ontológica y no desde la voluntad, ya que -consideramos- no hay voluntad sin libertad ontológica. La libertad posibilitaría a la voluntad. Savater considera la voluntad como sustancia que genera la libertad, y no advierte que sólo sobre la base de la libertad ontológica como apertura de posibilidades es que podemos encontrar después a la voluntad como algo concreto, y no una voluntad en abstracto.

En todo caso, el fundamento de mi acción no sería la voluntad, sino que al movernos en la ausencia de fundamentos, el punto de partida está en la existencia y no en una voluntad abstracta. Sin existencia, no hay libertad.

Con esto reiteramos el olvido de Savater del plano ontológico fundamental, es decir, la existencia que daría la posibilidad de la libertad concreta. Esto es, el *factum* sería la existencia y no la voluntad. En todo caso, la voluntad sería fundamento sin fundamento y no un soporte fijo, sólido y estable como se piensa en la ética metafísica.

Savater no está identificando el fundamento de la ética con la libertad, sino con la voluntad, que además hace de ella algo ilimitado, omnipotente, sustancial. Cuando hablamos de libertad ontológica como condición de posibilidad de mi acción, esto no quiere decir que seamos absolutamente libres, o que hagamos el mundo a nuestro antojo, ya que -consideramos- el mundo también nos hace. La libertad ontológica posibilita nuestro estar en el mundo como algo distinto de lo natural.

Savater pone a la voluntad, como muchas otras de sus categorías, como soporte sólido, como garantía. Pero, ¿por qué partir de un fundamento como la voluntad y no de la ausencia de fundamento? Con todo, para el filósofo vasco lo único que no cambia es la voluntad, el querer, lo cual nos hace pensar que está concibiendo a la voluntad como esencia. Además, como ya dije, esta voluntad implica un sentido acumulativo, un progreso hacia mejor.

El amor propio es querer, es voluntad de querer. No se parte de la voluntad concreta, determinada, sino de una voluntad pura y trascendente. ¿Es posible que la ética siga conservando estos planteamientos?

Finalmente, esta voluntad, es la voluntad moderna de disponer del ser y del ente en total, además, de modo racional.

Por otro lado, este planteamiento además de absolutizar la voluntad, absolutiza la libertad, la ve como si fuera un obsequio de los dioses, cosa que nos hace olvidar el hecho de que nos estamos constituyendo a partir de nuestra propia negatividad, a partir de una nada de ser.

Savater hace de la voluntad un ente extraño, al cual "nada la pone en acción salvo ella misma", nunca renuncia a nada salvo para "crecer mejor", "no se quiere más que a sí misma". Esto parece la descripción de un semidiós en vías de convertirse en dios. Además esta caracterización de la voluntad implica una normatividad y una jerarquización. Veamos: "Este querer a sí misma de la voluntad, éste querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de las más altas, querer transmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse por amor propio". (20)

¿Por qué querer conservarse y perseverar? ¿Por qué buscar las más altas posibilidades? ¿Por qué perpetuarse? Esto no constituye más que la negación de la finitud y la no aceptación de la contingencia, de la ausencia de fundamento, ¿Dónde quedan la angustia, la vulnerabilidad, el fracaso, el dolor, la fragilidad? ¿Son superados por esta supervoluntad que lo único que quiere es buscar lo más alto y lo mejor, es decir ser inmortal? Volo ergo sum. Dudar de que el hombre elija libremente es dudar de que sea un ser realmente activo en sí y para sí. En el principio ha sido la voluntad y la acción.

Savater parte de que hay una naturaleza humana y que el elemento básico de ésta es la voluntad. La virtud se encargará de que la voluntad no tenga obstáculo alguno en la prosecución de sus fines.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CAPITULO 3

- 1) *Es claro, que nos estamos refinando al sujeto cartesiano devenido sujeto ilustrado. Con racional y autorreferencial advertimos el carácter de este sujeto al ponerse a sí mismo como centro y creador del mundo, lo cual supone que su razón es dominadora, toma el lugar de dios. Es el sujeto al cual el mundo le está dispuesto para apropiarse de él, además, la apropiación es teórica, por eso decimos que es un sujeto teórico o abstracto. "La preeminencia de un subjectum distinguido, porque es absoluto, en el aspecto esencia (como fundamento de lo que hay en el fondo) proviene de la pretensión del hombre ... a un fundamento que descansa en sí mismo, inmovible, de verdad en el sentido de la certidumbre ..."* (M. Heidegger. "La época de la imagen del mundo" en "Sendas perdidas", pp. 93)
- 2) *En la nota anterior aclaramos el carácter de racionalidad del sujeto. Es importante decir que esta racionalidad es claramente dominadora, ya que dispone de la totalidad de los entes. Decimos -con Heidegger- que el hombre no es el déspota del ente: "El existir del hombre, en el sentido tradicional de existencia y, moderadamente pensado, como la actualidad del ego cogito, sea aquí ente por el cual es creado el ser".* (M. Heidegger. "Carta sobre el humanismo", pp. 90.) *Este es el sentido moderno de la noción de sujeto como centro, como fundamento de todo lo existente.*
- 3) *Con este ideal, el proyecto ilustrado toma como estandarte las nociones de progreso y desarrollo humano, que como ya dijimos, suponen el dominio del hombre sobre todos los entes. No es la razón en abstracto la que aquí criticamos, sino su comprensión dentro de un período histórico concreto, comprensión que nos lleva a seguir manteniendo un fundamento de lo existente, no ya dios, sino este sujeto, que además es teórico, lo cual hace caer en el olvido al plano ontológico. Cfr. (M. Heidegger. "La época de la imagen del mundo" en "Sendas perdidas" y G. Vattimo. "Más allá del sujeto").*

- 4) Con ontoteología nos referimos a la designación de Heidegger a la metafísica occidental en su aspecto referente a que el espacio vacío tras la muerte de dios es ocupado por el sujeto moderno. Dios como el ser, el origen, fundamento y causa, pasa a ser ese sujeto cuya racionalidad dominadora le garantiza su estancia en el mundo. La ontología en tanto pregunta por la verdad y el fundamento del ser, se mezcla con la pregunta teológica en tanto pregunta por el ser del fundamento. El ente en total pasa a ser el dominador del ente en cuanto tal. "Teología quiere decir en este caso ... preguntar por el ente en total. Esa pregunta por el ente en total, la pregunta teológica no puede ser planteada sin la pregunta por el ente en cuanto tal, por la esencia del "ser" en general. Esta es ... "ontología". (M. Heidegger "Schelling y la libertad humana", pp. 62.) Heidegger ante otras cosas se está refinando al olvido de la diferencia ontológica: "Todavía permanece impensada qué unidad es la que reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica, impensada la procedencia de esta unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella uno" (M. Heidegger "Identidad y diferencia", pp. 133).
- 5) Aquí nos referimos a la crítica de Heidegger a la antropología por el manejo que ésta hace del sujeto moderno, lo cual hace que ésta disciplina piense la esencia más general del hombre de un modo metafísico, manteniéndose en la definición tradicional del hombre como animal racional. "Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo sabe ya qué es el hombre y en consecuencia, no puede preguntar nunca quién es, pues con esa pregunta debería reconocerse a sí mismo quebrantado y superado. ¿Cómo puede atribuírsele ésto a la antropología si propia y exclusivamente no tiene otra misión que asegurar a posteriori la autoseguridad del subjectum?" (M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo" en Sendas perdidas" pp. 97.) Esto es, la antropología sigue comprendiendo al hombre como sujeto cosa que la limita a responder la pregunta por el hombre. En la perspectiva ontológica se parte de las estructuras de ser del ser-ahí y no de un sujeto epistemológico que supone la ignorancia del plano ontológico fundamental. El

ser-ahí no es una sustitución de este sujeto moderno y racional situado en el plano cognitivo, sino que es la "apertura" del ser.

- 6) "... no es una simple presencia porque Dasein no es otra cosa que proyecto; no es algo que "sea" y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como "base" estable de ese proyectar. El Dasein en su trascendencia es fundamento, Grund, sólo como Ab-grund, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo ... tiene pues a su vez su raíz en una "falta de fundamento". (G. Vattimo. "Introducción a Heidegger" pp. 166.)
- 7) La metafísica ha visto al hombre como simple presencia y no como apertura a posibilidades, es decir, no se ha visto al modo de ser del hombre en la posibilidad sino en la realidad, como algo dado de una vez y para siempre. Al hacer del hombre un objeto se le ha visto como lo puesto, (al igual que al ser) lo en frente, lo listo para ser dominado como a cualquier otro ente. Cfr. (M. Heidegger. "Ser y tiempo" en lo referente a la diferencia entre Vorhandenheit y Zuhandenheit). "El hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que está enfrente" (M. Heidegger. "La época de la imagen del mundo" en "Sondas perdidas", pp. 80.)
- 8) Heidegger, Martin "Introducción a la metafísica", pp. 42.
- 9) Ya hemos aclarado las implicaciones de este término dentro del pensamiento causal.
- 10) Ya hemos aclarado por qué el ser-ahí como proyecto difiere radicalmente del "sujeto".
- 11) Esto supone, como ya hemos dicho, el planteamiento de ideales universales, donde hay una meta que seguir, y por lo tanto jerarquías. Lo "mejor", el ideal a alcanzar sería un escalón para acercarse lo más posible a esa meta ¿Qué tan lejos está esto de una duplicidad de mundos en este mundo?.

12) Ya hemos aclarado el carácter de proyecto del Dasein, lo cual lo diferencia radicalmente del sujeto: " El Dasein no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el "proyecto" dentro del cual el mundo se le aparece al Dasein no es una apertura de la "razón" como tal (como el a priori Kantiano), sino que es siempre un proyecto ... " (G. Vattimo, "Introducción a Heidegger", pp. 38).

13) Savater, Fernando. "Ética como amor propio", pp. 125

14) Savater, Fernando. "Humanismo impenitente", pp. 155.

15) Cfr. (Nietzsche, F. "El origen de la tragedia" donde Nietzsche nos muestra la posibilidad de una existencia estética donde arte y vida se identifican. Con esto redondeamos la idea de la elección basada en el gusto y no en una escala jerárquica. Idea de una ética-estética.

16) Savater, Fernando. "Ética para amador", pp. 134.

17) ¿No implica esto el hecho de estar insertos en la racionalidad técnica y productivista que nos impone una forma de vida ? ¿No es ésta forma de vida una orientación hacia el "éxito", hacia la "felicidad" por medio de la productividad, la máxima productividad que impone sus valores?

18) Savater, Fernando. "Ética como amor propio", pp. 24.

19) *Ibid.* pp. 27.

20) *Ibid.* pp. 299.

CONCLUSIONES

No tengo la pretensión de dar, en estas conclusiones, la estocada final de mi trabajo, así como tampoco, dar la última palabra acerca de mi crítica. Por el contrario, tan sólo quiero hacer una recapitulación de lo que a lo largo de mi trabajo he querido decir. Quisiera plantear lo que constituye propiamente mi propuesta, sólo plantearla, abrirla, como ya lo he venido haciendo en las páginas precedentes.

Me gustaría dejar abierta la posibilidad de considerar la ética desde otros planteamientos, desde otra óptica, no metafísica como he intentado, es decir, abrimos a la posibilidad de pensar a la ética desde una perspectiva nihilista que apunte a lo que podríamos llamar una "anarquía moral"

(1). Por ética nihilista estoy entendiendo no una ética que niegue la vida y se instale en la resignación, sino una ética diferente, no metafísica, que no postule estructuras estables ni fundamentos sólidos ni eternos. Me refiero a una ontología nihilista (como ya he venido apuntando) para poder plantear una ética no metafísica, una ética en donde el ser y nuestra relación con él sea visto como evento, como epocalidad y no como fundamento que implique una esencia necesaria. Lejos de esto apostamos por lo cercano, lo efímero, lo individual y concreto. La ética nihilista supone que podemos abrimos a otra ontología diferente de la ontología fundativa. No estamos haciendo ninguna alusión al nihilismo pasivo y resentido del pensamiento cristiano y de la metafísica occidental, sino al nihilismo activo y transformador (2).

Frente a la crítica al nihilismo en ética que esgrime Savater cuando sostiene que: "La única posición frontalmente inhumana, la total amoralidad sería querer realmente no ser: nihilismo que parece no haberse dado ni poder darse jamás" (3), nosotros no consideramos que esta posición, el nihilismo, sea ni inhumana ni amoral, como tampoco creemos que sea "humana y moral", más bien nuestro intento es "salir" de estas categorías normativas y jerarquizantes. La posibilidad del nihilismo en ética es eso, tan sólo posibilidad que, como tal, lo menos que pretende es jerarquizar y seguir moviéndose dentro de la metafísica, sino que quiere acentuar su diferencia

frente a la ética tradicional de corte metafísico. Sus categorías ya no son lo bueno y lo malo, lo mejor o lo peor, sino que pretende "jugar" en una especie de anarquía moral. Esto es, ética no implica "moralizar", dejemos eso a la religión, aunque como ya vimos, la ética desde la perspectiva metafísica, no es más que ontoteología.

Al quitar a la ética toda categoría jerarquizante no eliminamos la ética misma. Por el contrario, nos situamos en una ética que se ve a sí misma como apertura a posibilidades, a la multiplicidad de posibilidades y de comportamientos posibles como se abren a nuestros ojos en este mundo múltiple y complejo, con lo cual -aclaro- la ética nihilista no propone la indiferencia pasiva y la apatía generalizada.

Se trata de aventurarnos en la creación de una posible ética que no parta de lo universal ("el querer") como la ética humanista de la cual es representante Savater, por lo que para la ética nihilista no es posible dar fundamento a los valores en este algo universal. La ética desde la óptica nihilista no tiene la necesidad de buscar ningún fundamento del cual emanen todas las valoraciones posibles, y mucho menos, (como quisiera nuestro autor) pretende un fundamento racional de los valores y de las acciones.

Hemos dicho que no es posible garantizar nuestras acciones y nuestras valoraciones en algo como lo racional porque como ya hemos dicho, la cuestión de la duda ética nos plantea el problema de la elección racional, la cual queda seriamente cuestionada, además, no podemos dar fundamento a nuestras elecciones (a riesgo de caer en una ética metafísica) y mucho menos en lo racional (a riesgo de caer en la unidireccionalidad de la que ya hemos hablado).

Dicho de otro modo: la ética liberal de Savater considera el afán de valorar como algo universal, como un "aspirar" a un mundo posible: plural y democrático donde la voluntad humana sería el fundamento único de los valores. Por el contrario, una ética no metafísica no estaría planteando "aspiración" alguna, porque al no haber ya nada en qué creer, al haberse desvalorizado los valores, y al no entender la voluntad como fundamento, entonces, jubilosamente se abre una ética de la anarquía moral, de la multiplicidad, y diversidad de comportamientos, lejos de toda

idea de progreso, finalidad, perfección; aceptando nuestra ausencia de fundamento, nuestra finitud.

Cuando Savater sostiene que hay un fundamento universal de los valores por el cual éstos pueden ser universalizables, no está advirtiendo que los valores son históricos, epocales, ¿por qué buscar un criterio universal para fundamentar los valores?. ¿Por qué pretender que este fundamento sea universal y atemporal?. Por nuestra parte, nosotros consideramos que no hay valores universales, sino concretos que se dan en situaciones también concretas. Negar estos "valores universales" (léanse ilustrados) es -para el filósofo español- nihilismo y amoralidad. Para nosotros es una posibilidad, una posibilidad de ver a la ética desde otra perspectiva distinta de la ética tradicional.

¿Por qué seguir identificando a la ética con "los valores"? ¿Puede haber una ética que no pretenda una universalidad de los valores?.

La posibilidad de una ética distinta supone el seguir cuestionando la concepción tradicional de ésta, supone arriesgarnos a una ética de la libertad y del libre juego de nuestro ser como posibilidades.

Sin meta, sin teleología, sin progreso, sin alcance finalístico, sin historia lineal, la perspectiva nihilista no cancela la ética, sino que justamente posibilita el abrirnos a un horizonte diferente de la ética, distinto al de la tradición metafísica. Tal vez al margen de categorías universales podremos situarnos en el aspecto cotidiano de la realización de mi libertad en medio de tantas determinaciones biológicas, sociales y culturales.

La ética nihilista no niega la libertad ni la acción, ni mucho menos a la ética, tan sólo queremos -como quiso Nietzsche- darle pies alados y liberarla de su aspecto ontoteológico y metafísico.

Si por otra parte nos comprendemos -en términos sartreanos- como nihilización (4), es decir, como una nada de ser que se está realizando, entonces podríamos entender el por qué nos rebelamos frente a la normativización de nuestras vidas, porque la anarquía moral no es el caos, sino abrirnos a la posibilidad de aceptar que cada quien está eligiendo su modo de vida y también de muerte.

Desde la óptica savateriana querer no ser es inhumano, para nosotros, la ética nihilista no oculta la finitud, ni la contingencia, ni la ausencia de fundamento como lo hacen las éticas de corte metafísico. La ética nihilista no vislumbra ningún tipo de "salvación", sea trascendente o inmanente (5).

Para la ética de Savater la garantía de la inmortalidad estaría en los valores universales, por lo que si negamos esta universalidad, entonces también negamos su garantía, es decir, la inmortalidad.

Además, para el filósofo vasco, estos "valores universales" se identifican con los valores de la modernidad, y más específicamente ilustrados, valores que son "epocales" y que por lo tanto sólo tienen cabida en una determinada comprensión del ser, dentro de la concepción humanista de la libertad.

Al temer por la desaparición de la ética, (el nihilismo sería el hechizo que la haría desaparecer) Savater se mueve en una normatividad ética, como analizamos en el segundo y en el tercer capítulo de este trabajo.

Por otra parte, es importante señalar que la ética nihilista no postula un nuevo "deber ser", sino que acentúa la diferencia, la diversidad de estilos de vida, no considerando a unos mejores y a otros peores, sino viéndolos en sus diferencias. Hay momentos en que Savater acepta esto, pero aún sigue pretendiendo que su preferencia, (la ética del amor propio) su estilo de vida, sea el mejor.

Por otra parte, no queremos caer ni en un optimismo ingenuo ni en un pesimismo que lleve a la inacción (6), sino abrimos a otra comprensión de la ética al margen de las tablas de valores de la modernidad, lejos de la fé en el "progreso" y la "humanidad".

La ética humanista de Savater -consideramos- defiende los derechos de una sociedad pretendidamente democrática que supuestamente respete la concepción humanista de la libertad, pero que se confunde con los ideales de la ilustración. La ética nihilista no supone una identificación moral universal, ni valores universales o universalizables, sino que parte de la individualidad que se va realizando concretamente como posibilidad, por lo que deriva en la

anarquía moral, que poco tiene que ver con la pretensión de realización de la universalidad ética. Sin embargo, esta pretensión es -para el filósofo vasco-, apuntar al universal derecho humano a ser sujeto de derecho, "La aspiración política al reconocimiento universal de la humanidad señala el marco que debe restringir la ferocidad de los conflictos e incluso apunta hacia el ideal siempre postergado de una paz perpetua que no fuera la de los cementerios". (7).

Para la ética humanista de Savater, la ética da sentido a nuestras elecciones, ya que el querer no puede no querer y no puede ser indiferente. La ética según este autor, al abandonar la trascendencia no debe caer en la intrascendencia, en lo banal. Ciertamente, la ética no se ocupa de lo banal, pero ¿de qué sirve que la ética haya abandonado la trascendencia si aún continúa (como en el caso de Savater) moviéndose con categorías como finalidad, progreso, sentido, universalidad, etc.?

A partir de una ética nihilista, apuntamos hacia otro pensar, un pensar que abandone estos presupuestos, olvidando la pretensión de una universalización de los valores. (8).

De esta manera, consideramos que "el amor propio" no es el único motor imaginable de la ética, como desea Savater. Hombre, razón, libertad, universalidad moral, democracia, autonomía, etc., con sus connotaciones metafísicas son justamente quienes no permiten a la ética salir definitivamente de su tinte ontoteológico. La ética humanista comprende el ser como eternidad, estabilidad, fuerza, sentido, por lo cual, tiene que sostener ciertas categorías normativas, pero si desde la ontología heideggeriana intentamos movernos al margen de esta comprensión metafísica del ser, rechazando las categorías y significaciones con las que el humanismo a caracterizado a la ética, entonces podríamos situarnos en otra perspectiva.

Si bien según el filósofo "new look", saberse humano es resistirse a desaparecer en la insignificancia, sin embargo, yo diría que saberse humano es asumir nuestra desaparición en la insignificancia. En todo caso, tanto puedo elegir querer ser un dios viviente, como puedo elegir ser un "don nadie". ¿Por qué no? ¿Acaso no es en ambas formas la elección lo que supone la acción? ¿Por qué una acción va a ser racional y mejor y la otra nihilista y peor?. Para Savater, sólo un discurso que encierra normatividad puede contener sustancia ética, pues ella es

fundamentalmente la recomendación del bien, es "la convicción revolucionaria de que no todo vale por igual". Para nosotros, la ética no "debe" recomendar el bien, tampoco el mal, sino simplemente abandonar tales categorías.

Por lo tanto, plantear una ética nihilista que asuma nuestra contingencia supone asumir la pluralidad de formas de vida en que podemos vivir y que no necesariamente se identifica con la imagen del "triunfador" en la sociedad neoliberal actual.

Ya no podemos afirmar, como lo hace Savater, que "verdad, salud, serenidad, justicia, inteligencia" es lo que debe valer para el hombre y mucho menos podemos sostener que los valores pueden llegar al máximo "refinamiento y elevación", cuando cotidianamente quienes defienden los "derechos humanos" no hacen sino pisotearlos.

Para terminar, insisto nuevamente diciendo que la ética nihilista que vislumbramos tan sólo pretende asumir una forma diferente de considerar la acción, es decir, desde la finitud, desde la contingencia, desde la ausencia de fundamento, es decir, se sitúa desde la perspectiva nietzscheana de una ética "más allá del bien y del mal".

NOTAS A LAS CONCLUSIONES

- 1) Con la expresión "anarquía moral" no nos estamos refinando al sentido dado a la palabra anarquía por ciertos teóricos del siglo XIX, así como tampoco pretendemos darle una connotación política. Consideramos que la expresión está sugerida a partir de ciertas lecturas de Vatlimo en "Ética de la interpretación". Derrida en "La escritura y la diferencia". Deleuze en "Diferencia y repetición". Considerando el sentido etimológico griego de la palabra anarquía, nos referimos al término "arjé", donde anarquía sería justamente la ausencia de "arjé", es decir, una ética sin arjais, una ética en la que se reconoce la multiplicidad de sentidos, la no postulación de moldes racionales, sino la diversidad en lugar de la jerarquización.
- Anarquía en el sentido de "no arjós" sólidos ni que fundamente nada, nos sugiere el hecho de que todo es inacabado, que la multiplicidad es contingente, efímera y precaria, no garantiza solidez ni finalidad alguna, es decir, no hay más "arjós" como sostén, como origen y fundamento de lo existente.
- La expresión "anarquía moral" nos parece pertinente para mostrar lo que hemos querido decir cuando nos referimos a una ética nihilista. Con esta expresión no pretendemos acuñar ninguna categoría, sino tan sólo acercarnos a abordar el problema de una ética sin fundamentos desde otra perspectiva. El término "anarquía moral" -creemos- nos sirve para evitar toda normalidad en ética, además de que dicha expresión bien puede aludir a todo lo que ya hemos expuesto en torno al planteamiento de una ética no metafísica.
- 2) Cfr. F. Nietzsche en lo referente a este tema, más específicamente en su obra "La voluntad de poderío".
- 3) Savater, Fernando "Ética como amor propio". pp 20
- 4) Cfr. Sartre, Jean Paul. "El ser y la nada".

- 5) Por ejemplo: los ecologistas cuya actitud mesiánica caen en el afán desmesurado de salvar al planeta y con él a la humanidad.
- 6) Además, como dice Heidegger, hoy resulta pueril movernos en una dicotomía como la de optimismo-pesimismo. (Cfr. "Introducción a la metafísica")
- 7) Savater, Fernando. op. cit. pp. 183.
- 8) Heidegger en "Carta sobre el humanismo" nos expresa que existe la creencia de que hablar contra todo aquello que vale como sacrosanto para la humanidad es "irresponsable y destructor nihilismo", cuando lo que se hace es situarse en otro plano de consideración para abrir otras posibilidades, con las cuales se pueda abandonar "el extravagante afán por demostrar la objetividad y universalidad de los valores".

BIBLIOGRAFIA

- Ciorán E.M.** 1) Breviario de podreoumbre, Taurus, Madrid, 1991.
2) Del inconveniente de haber nacido, Taurus, Madrid, 1987.
3) El aciago demiurgo, Taurus, Madrid, 1989.
4) Ejercicios de admiración y otros ensayos, Tusquets, Barcelona, 1992.
5) La tentación de existir, Taurus, Madrid, 1989.
6) Silogismos de la amargura, Monte Avila, Caracas, 1980.
- Deleuze, G.** 7) Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona, 1971.
- Garzón, M.** 8) Romper con los dioses, UPN, México, 1991.
- Heidegger, M** 9) Carta sobre el humanismo, Huáscar, Buenos Aires, 1972.
10) El ser y el tiempo, F.C.E., México, 1986.
11) Identidad y diferencia, Antropos, Barcelona, 1988.
12) Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires 1959.
13) Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires, 1960.
14) Kant y el problema de la metafísica, F.C.E., México, 1986.
15) La pregunta por la técnica, U.A.P., México, 1989.
16) Nietzsche, Pfullingen, Neske, 1961.
17) Schelling y la libertad humana, Monte Avila, Caracas, 1985.
- Nietzsche, F.** 18) Así hablo Zaratustra, Alianza, Madrid, 1989.
19) Genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1989.
20) Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, 1987.
21) La voluntad de poder, EDAF, Madrid, 1981.
- Sartre, J.P.** 22) El ser y la nada, Alianza Universidad, México, 1986.
- Savater, F.** 23) Ética como amor propio, Mondadori, Madrid, 1988.
24) Ética para Amador, Mondadori, Madrid, 1991.
25) Humanismo impenitente, Anagrama, Barcelona, 1990.

- 26) Invitación a la ética, Anagrama, Barcelona, 1982.
- 27) La tarea del héroe, Taurus, Madrid, 1982.
- 28) Nihilismo y acción, Taurus, Madrid, 1988.
- 29) Ética, Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- 30) El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1990.
- 31) Ética de la interpretación, Paidós, Barcelona, 1991.
- 32) Introducción a Heidegger, Gedisa, México, 1990.
- 33) Más allá del sujeto, Paidós, Barcelona, 1989.