



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LO SAGRADO COMO TRANSGRESIÓN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
BENJAMÍN LEZAMA ALCAIDE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINADORA:
MTRA. LETICIA FLORES FARFÁN

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA

MÉXICO, D. F.

2004





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 esta 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.

LO SAGRADO COMO TRANSGRESIÓN

por

Benjamín Lezama Alcaide

Tesis propuesta para la obtención del grado de licenciado en

Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

2003

Asesora: Mtra. Leticia Flores Farfán

Índice

Págs.

Agradecimiento

Introducción I

Hombre 1

Sagrado 35

Ética 73

Conclusiones 105

Bibliografía 114

Agradecimiento

Quiero dejar constancia del profundo agradecimiento que guardo hacia mi esposa -acaso mi *ánima* diría Jung-, ya que sin su apoyo y constante aliento no me hubiera sido posible concluir este trabajo y que a la vez permite consumir una etapa de aprendizaje. El apoyo fue más allá de las palabras -que en sí mismas son ya un bien valioso-, y permitió que me desligara, de la noche a la mañana, del *modus vivendi* que posibilitaba ir la pasando más o menos, pero que suponía la renuncia definitiva a la conclusión del presente trabajo. Un gesto que aprecio y espero no defraudar. Gracias.

Introducción

Y bien. ¿Cuánto tiempo sin sentir la angustia por estar frente a la hoja en blanco? Aunque para ser más precisos ahora hay que decir frente a la computadora y el procesador de textos simulándonos una hoja en blanco, pero no por ello logra disminuir la ansiedad de saber lo que se tiene que escribir y cómo la lentitud de los dedos se niegan a traducir con la celeridad debida lo que uno logra hilar en la mente, terminando las ideas por abandonarnos; o cuántas veces nos hemos visto precisados a eliminar algunas líneas, contrastando la prontitud con la que desaparecen con la lentitud que fueron conseguidas, nueva modalidad del ser y no-ser, como nos lo mostró Umberto Eco en su *Péndulo de Foucault*. Llegó el momento de concluir lo que desde hace años debió ser cubierto, terminar tanto con un requisito externo como con una exigencia propia y la de quienes nos estiman y han estimulado a dar el salto final tantas veces pospuesto.

El presente trabajo tiene como intención presentar sólo un apartado del pensamiento del ensayista y filósofo Fernando Savater (1947 -), de ninguna manera pretendemos establecer un minucioso recorrido por las diferentes estaciones de pensamiento que a lo largo ya de estas tres décadas Savater de manera incesante y continua ha venido discurriendo, sino que dentro de su vasta obra filosófico-ensayística sólo nos

propusimos centrar nuestra atención en su pensamiento concerniente al carácter sagrado de la ética. La aparición de lo sagrado, su emergencia, rompe con las identidades y las relaciones del mundo de la exterioridad y los objetos y seres discontinuos, instaurados por el tiempo del trabajo, del sentido, de lo necesario, a lo cual también Savater denomina Historia, Cultura, Sociedad, Estado, Naturaleza o Dios, y que tiene como resultado que el hombre se pierda en ese mundo de objetos, de instrumentos, de útiles, deviniendo él mismo en uno más, según se desprende de *La piedad apasionada*, texto que presenta de manera clara la comprensión del carácter sagrado de la ética.

Lo sagrado es asumido en términos de experiencia y no de conocimiento, es decir, ahí donde concluye el conocimiento discursivo da inicio la experiencia —y en esto Savater sigue muy de cerca lo expuesto por Georges Bataille en *Teoría de la Religión*. Por ello, abordaremos, de manera general, la propuesta batailleana retomada por Savater.

Nos permitimos revisar la gran mayoría de textos publicados por Savater, sin embargo, consideramos que sus libros más elaborados sobre su concepción de la ética siguen siendo *La tarea del héroe* e *Invitación a la ética*, escritos de manera simultánea, según confesión del mismo Savater. Esta apreciación nuestra halla su ratificación en la introducción de

El contenido de la felicidad, cuya primera edición data de 1994, y ahí se refiere a *La tarea del héroe*, como su «[...] obra principal sobre este tema»¹, el de la ética, cuya primera edición es de 1982.

Consideramos que al ser Fernando Savater un autor contemporáneo y debido a su mismo estilo polémico y ensayístico, aún no existe una obra que haya sistematizado la dispersión propia de este autor vivo y fecundo, de este «filósofo de lo obvio» y que, por añadidura, cala en una problemática siempre evanescente en categorías sociológicas pero pocas veces atendida según su propia dimensión, que es el de la intimidad humana; por lo mismo consideramos que de haber algún valor en el presente trabajo, éste tiene que ver precisamente que pone de manifiesto una continua preocupación a lo largo de la obra de Savater y es esclarecer los motivos de la acción humana. Cuando uno advierte, junto con Savater o gracias a él, que en el fondo de las múltiples preocupaciones del quehacer humano lo que le mueve a éste es mantener y prolongar su ser vivo, vamos a encontrar que la obra de Savater se encarga de recordarnos ese gran hecho; así es cuando arremete «contra las patrias» o nos recuerda que la literatura nos puede ayudar a «recuperar la infancia», no sin antes haber despotricado «contra el todo» y

¹ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, Nuevo Siglo/Aguilar, México, 1994, p. 21.

pedir «perdón a los ortodoxos». Si a lo largo del presente trabajo aparece constantemente la palabra ética, es porque no podemos hacer otra lectura de la obra de Savater, más que teniendo en mente que todo el tiempo nos está hablando de la ética entendida como la mejor manera de estar vivos, que no es otra cosa que disfrutar al máximo de la experiencia de ver, oír, sentir, palpar, reflexionar, en resumidas cuentas, de vivir.

El abordar el tema de lo sagrado con relación a la ética nos permite rescatar el nivel de las pasiones y redimensionar la razón humana como un componente, importante sin lugar a dudas, pero sólo como un elemento más en la comprensión del hombre. Si deseamos que nuestro juicio sobre el hombre sea lo más completo posible, no hay que descuidar el elemento pasional de su fuerza interior, no sojuzgable de manera indefinida y siempre latente; por muchos fardos que tenga que sobrellevar el hombre a costas -deberes y obligaciones, su piedra de Sísifo-, la dimensión de lo sagrado, presente en el carácter del hombre, es la constatación de su carácter de sujeto antes que el de cosa, aunque no siempre nos comportemos como sujetos con voluntad y razón propias y permitamos, ya sea por olvido o desidia, enajenar esa dimensión tumultuosa en aras de la ilusión de la permanencia e identidad que nos proporcionan las cosas. El gran reto que como hombres tenemos que enfrentar es que dentro de lo regular que las

instituciones piden de nuestro comportamiento -cuidado de la salud corporal, contención de las pasiones, laboriosidad-, nosotros podamos ser irregulares en el acatamiento de ciertas leyes que atentan en contra de nuestra vida y dignidad de seres polimorfos e inacabados. En esta perspectiva la propuesta ética savateriana es afirmativa antes que renunciativa, es afirmarse en la vida y renunciar y alejarse de los gestos de la muerte. Para expresarlo sucintamente: ¡que viva la vida!

El trabajo consta de tres grandes apartados mismos que aparecen como capítulos: el hombre, lo sagrado y la ética.

En el capítulo del hombre mostramos, según Savater, que gracias a la acción el hombre se ve impelido a no detenerse en objetivación alguna, lo cual contribuye a su comprensión como ser trágico, y gracias al querer humano es que descubrimos la génesis de la intersubjetividad humana; en el capítulo de lo sagrado mostramos, siguiendo a Bataille y a Savater, la fragilidad del orden instaurado en función de los interdictos, ya que las pasiones humanas siempre están presentes y a punto de estallar; finalmente, y siempre siguiendo a Savater, en el apartado de la ética abordamos la diferencia entre ética y moral, y ética y política, insistiendo en la dimensión interna del querer humano que exige en cada instante la búsqueda de la excelencia moral por parte de los individuos.

HOMBRE

La voluntad es el carácter genérico del hombre, y la razón misma sólo la regla eterna de aquella. Justamente por ello, no hay nada más indigno del hombre que sufrir la fuerza, ya que la fuerza lo elimina. Quien nos hace fuerza pone en tela de juicio nada menos que nuestra humanidad; quien cobardemente la soporta, arroja de sí su humanidad.

Schiller

Lo que puede proporcionarnos tranquilidad es el aprehender lo que la realidad es, o lo que suponemos que es, o lo que imaginamos que es, aquí no interesa una disquisición diferenciadora de cada situación, lo que prevalece es el afán identificatorio y definitorio de la realidad.

Es mucho más confortable vivir bajo la ilusión «[...] de un mundo reducido a lo 'administrable' y calculable por una burocracia [...]»¹, que asumir que todavía hay cosas por hacer y conocer, teniendo a la aventura y al conocimiento como formas privilegiadas de acceso y construcción de la realidad. Lo que facilita la administración del mundo es la existencia de ciertas categorías, como la de Dios, Materia, Naturaleza, Hombre, Estado, Ciencia, las cuales asumen el papel de fundamento y proporcionan el soporte necesario a toda creencia; son formas de un pensamiento monoteísta, como habrá de caracterizarlas Savater, son las que permiten creer que «Los

¹ Victoria Camps, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983, p. 30.

papeles de criminal y víctima están repartidos desde siempre, el mundo avanza hacia el progreso, el proletariado triunfará, la vacuna contra la muerte será descubierta antes de que me llegue la hora [...]»².

Sin embargo voces disidentes en torno a esta visión tan cerrada nos alientan a cuestionarla, como la que en su momento se atrevió a proferir lo siguiente: «'¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!»³.

Y de pronto *todo lo sólido se desvanece en el aire*⁴, porque con el anuncio de la muerte de Dios lo que procede es la confirmación de la sospecha de que el mundo en el que habitaron nuestros antecesores no es del todo firme, esas dicotomías absolutas -el bien y el mal, lo verdadero y lo falso- que fueron el horizonte se ajustan difícilmente con la práctica. Finalmente se avisa que hay un vacío de suyo, ante lo cual Savater se pregunta:

¿Cuál es exactamente la superstición que la revelación del vacío combate? La de que *haya algo detrás* de las

² Fernando Savater, *La filosofía tachada, precedida de Nihilismo y acción*, Taurus, España, 1978, p. 157.

³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, [traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 34; curs. en el original. En el texto alemán leemos: «*sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot ist!*», F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 6, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 67721 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 279). Observamos en el texto en alemán la expresión *daß Gott tot ist*, y que bien pudiéramos leer como «que Dios está muerto».

⁴ Expresión que da título al texto de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, España, 2000.

apariencias, las ilusiones subjetivas, los artificios; ese algo puede ser la realidad, la naturaleza, los principios de orden más o menos divino, cualquier cosa que permitiese, una vez descubierta, explicar lo demás de manera satisfactoria, mostrar que *después de todo* hay un orden y un designio en el universo. Algo detrás: es decir, algo *antes*, algo en el origen, algo que se puede rastrear hacia atrás, hasta hallar el principio que, organizadamente, determina nuestro presente⁵.

Una posible directriz de lo anterior es que la realidad, y nosotros mismos como parte de ella, se encuentra asentada sobre una absoluta gratuidad⁶, lo que implica, en el terreno de la propuesta ética savateriana, que carecemos de una definición absoluta de lo que el hombre es; lo contrario implicaría una aceptación tácita de ciertos principios y categorías que pretenden unificar lo diverso y lo posible.

La reflexión en el territorio de la ética conduce a pensar en torno al sujeto de la acción moral, de ahí la razón por tratar de entender la caracterización que de él hay en el pensamiento de Savater.

Fernando Savater, en su ensayo *Invitación a la ética*, define a ésta en los siguientes términos:

Llamo *ética* a la convicción revolucionaria y la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de

⁵ Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Taurus, España, 1980, pp. 62, 63; las curs. son de F S.

⁶ «Pero ¿no será más cierto que es el azar y el caos lo que constituye la textura del universo y que precisamente el orden es lo introducido en él desde fuera, por la imaginación y el deseo del hombre?». Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 22; las curs. son de F S.

que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre y situado más allá del ámbito que la pura razón cubre [...]»⁷.

En esta definición podemos vislumbrar un dato significativo: la motivación para la realización del bien no la encontramos en algún mundo trascendente, sino que ésta se halla en el núcleo mismo del hombre, de ahí que el propio Savater explicita un poco más su postura en este sentido, y ahonde afirmando que «[...] no pretende resolver la antinomia destino libertad [...] ni sustentar el inevitable triunfo trascendente del Bien como sentido de la ética, utilizando a Dios en ambos casos o a cualquiera de sus sucedáneos modernos»⁸. Hay un principio que reivindica la autonomía en el hombre, y es la esperanza y la confianza de que éste sea capaz de proporcionarse a sí mismo ciertas directrices que lo conduzcan a la prosecución del bien en medio de sus denuedos y perplejidades, o si se quiere, a distinguir entre lo bueno y lo malo y a tomar por sí mismo, sin apelar a ningún principio trascendente, la decisión que mejor se avenga a su talante, a partir de su contingencia. Y no es tanto renegar o escapar de cierta dualidad en la comprensión del hombre, sino más bien es negarse a entender y asumir que existe la garantía absoluta,

⁷ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983, p. 10; las curs. son de F S.

⁸ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Taurus, España, 1986, p. 25.

externa a la voluntad humana, trascendente, heterónoma de un Bien absoluto, o de un paradigma que establezca qué hay que hacer en tiempos y maneras. Como un poco mas adelante lo veremos, en la propuesta de comprensión del hombre que Savater nos presenta, está el hombre como un punto de encuentro de dos fuerzas, que cohabitan y existen en él, pero ninguna de éstas se convierte en paradigma de resolución y superación del conflicto que la presencia de estas dos fuerzas supone y genera: lo humano deviene en un conflicto constante entre el anhelo de un reposo y adquisición de una identidad, entre la exigencia de la obediencia a la ley (llámese Naturaleza, Dios o Estado) y, por otra parte, la presencia inagotable de un tesonero deseo de no detenerse ni angostarse en identidad alguna, la transgresión de la ley, de no perderse en la objetivación de título alguno conseguido, y lo mismo vale para la personalidad o creación de cualesquier obra, porque de hacerlo implica la renuncia a la vida, y esta es entendida como lo polimorfo y lo diverso, su contrario, la identidad, es la muerte⁹. En este sentido lo que encontramos es una dualidad -que no dualismo- en esta propuesta de comprensión de lo humano; dualidad inevitable en una

⁹ Como lo señala Blanchot: «[...] inmanencia del hombre en el hombre, lo cual designa también al hombre como el ser absolutamente inmanente, porque él es o debe devenir enteramente obra, su obra y, por fin, la obra de *todo*; no hay nada que no deba ser formado por él, dice Herder: desde la humanidad hasta la naturaleza (y hasta Dios)». Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Ed. Vuelta, México, 1992, p. 10; las curs. son de M B.

comprensión paradójal de lo que el hombre es en la propuesta savateriana.

Y sin embargo debe de haber algún principio que posibilite la comprensión del quehacer ético del hombre, principio, que por cierto deberemos esforzarnos por encontrarlo en la inmanencia de la existencia humana, y principio fundamental, si se desea que el *leit motiv* detonante para la orientación moral del hombre sea del más acá y de ninguna manera ubicarlo en un más allá.

Savater apuesta por el principio de la «acción»: «Así, pues, en el principio era la acción. No puede haber otro comienzo para la reflexión que pretende acercarse a la ética sino éste de partir de la acción, concretamente de la acción humana»¹⁰. Gracias a este punto de partida es posible eliminar cierto dualismo antropológico, inserto, por ejemplo, en la misma antropología filosófica de Max Scheler. La noción de «acción» puede contribuir a proporcionarnos la visión del hombre como un todo, en el que –fundamentalmente– queda patente su corporalidad, su astucia, su necesidad de religarse con otros individuos y el hecho de ser portador de una formación

¹⁰ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 15.

En la entrevista con Francesc Arroyo encontramos la siguiente observación: «[La ética] se refiere a lo que es verdaderamente acción, es decir, a la relación que tenemos con lo humano. Trata del reconocimiento de lo humano en lo humano, de cómo reconocer mejor lo humano, de cómo ser reconocidos mejor por la humanidad». «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona, 1993, p. 246.

cultural, y algo no menos importante, la comprensión de que el hombre no es un ser acabado o que de antemano a su existencia haya una esencia que lo impele y determine a ser de una vez y para siempre, sino que la acción implica que el hombre es lo que hace (y hasta en sentido negativo, lo que no hace). La «acción» va a ser aquel movimiento que va a afirmar al hombre como un ser vivo, que lo abre ante lo posible, pero, además, esto de ninguna manera es una garantía de mejora continua. Pero también, la noción de «acción» es una categoría valorativa, y no sólo interpretativa en torno al hombre, a la no-cosa, de ahí que Savater diga lo siguiente:

[...] no podemos renunciar a valorar ni a actuar como sujetos sin anular lo que hace la vida digna de ser vivida al modo humano, el objetivo fundamental de cualquier investigación ética que hoy aspire a trascender el academicismo trivial será buscar el momento originario del tratamiento ético, es decir, el punto en que la acción comienza a ser valorada sin coagularse todavía en juicio objetivador, la mirada que considera a la acción como tal y la valora antes de decidir si es buena o mala, incluso resistiéndose a someterla a esta dicotomía legal¹¹.

Desde luego que Savater considera que la comprensión del hombre como un «[...] ser activo es un punto de vista clásico que ya se encuentra en el pensamiento de Aristóteles, pero que alcanza su más enérgica expresión en la *filosofía moderna* de un Spinoza, un Leibniz o un Fichte [...]»¹².

¹¹ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 24; las curs. son de F S.

¹² Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 15; las curs. son mías.

Aristóteles refiere la «acción» (del latín *actio*, de *agere*, obrar, realizar) a la esfera de la moral. La acción en sentido amplio, podemos entenderla como toda actividad emprendida por un sujeto con miras a un fin, y en sentido restringido, es el resultado de una actividad práctica, según lo estipulado por Aristóteles, ya que él distingue tres clases de actividades propias del hombre, o más específicamente, son tres clases de conocimiento¹³: teórico (*ἐπιστήμη θεωρητική episteme theoritiké*), cuyo fin es la búsqueda desinteresada de la verdad a través de la filosofía; productivo (*ἐπιστήμη ποιητική episteme poietiké*), cuyo fin es la producción, la creación de una obra¹⁴, es el saber hacer cosas como el mismo arte, la agricultura, la poética¹⁵; y el práctico (*ἐπιστήμη πρακτική episteme praktiké*), que es lo relativo a la vida o la

¹³ Aunque en este punto, Aranguren señala el nudo inextricable que está presente con relación a la *theoría* y a la *práxis*, y nos recuerda lo siguiente: «también con el hacer teoría se hace el hombre a sí mismo». José Luis L. Aranguren, *Ética*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1979, p. 55.

¹⁴ En Platón, este término *ποίησις* (*poíesis*) se halla referido a la noción de creador, aunque de manera específica al de poeta. Cfr. Platón, *Banquete*, 205 b-c.

¹⁵ Es en la *Poética*, al analizar los elementos propios de la tragedia, que cobra particular relevancia la acción, así nos lo hace ver Flores Farfán cuando dice: «[...] Aristóteles hace notar que una verdadera tragedia carece de valor si se limita a representar caracteres y se olvida de mostrarlos en acción, en comportamientos en donde los hombres realizan elecciones en donde la *eudaimonía*, el vivir bien, puede concretarse. Y así afirma Aristóteles en *Poética 1450a 15-23*». Leticia Flores F., *Ante la Poética de Aristóteles*, en ver. digital.

acción, es el conocimiento que mejora la conducta humana, a través de la ética o la política¹⁶.

Advertimos cómo la misma tradición clásica le ha conferido particular importancia a la dimensión de la «acción», y lo que hace Savater es recuperarla en el campo de su planteamiento ético. De hecho, la labor que desempeña Savater elaborando un pensamiento ético, nos parece que es expresión de su toma de posición en filosofía, ya que él mismo nos señala lo siguiente:

[...] podría completarse este intento descriptivo del empeño filosófico señalando que buena parte de sus preguntas y respuestas tratan de cómo debe encararse la vida humana, tanto individual como socialmente. De aquí que sea lícito hablar de una cierta filosofía práctica, no en cuanto brinda instrucciones concretas para conseguir tal o cual objetivo particular o resolver este o aquel problema determinado de los que se plantean al vivir humano, sino como reflexión sobre actitudes globales ante la gestión de la vida humana en cuanto tal¹⁷.

La «acción» permite identificar al hombre como un ser no acabado y que siempre está a la mitad de ninguna parte, y por lo único que puede apostar es por su fuerza, traducida en actividad, y que esto le ayuda a conseguir lo que quiere, como único anhelo que le mantiene y a la vez le impulsa, sin Dios ni cualesquier otro tipo de fundamento y de ahí la repulsa a que el hombre se vea sometido a designios ajenos a los de su propia

¹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 1140 a-b

¹⁷ Fernando Savater, *Diccionario filosófico*, Planeta, México, 2000, p. 11.

voluntad. Este principio nos recuerda lo asentado por el pensador renacentista Giovanni Pico Della Mirándola en su discurso sobre *La dignidad del hombre*:

Los animales reciben de la madre lo que han de tener. Los espíritus superiores son desde el principio lo que habrán de ser en la eternidad. Sólo tu, hombre, tienes un desarrollo, un crecimiento según tu libre voluntad, y llevas en ti gérmenes de una vida omnimoda¹⁸.

El que el hombre no esté concluido en esta concepción, idea o principio que ya nos viene desde Platón mismo¹⁹, es en donde radica su extrema riqueza, el eros, su energía, su capacidad para buscar fines y realizarlos es lo que hace del hombre lo que este es, y es en esta capacidad de accionar lo que le confiere su verdadera «dignidad», de nada serviría ser un «espíritu superior», ya que al serlo se estaría condenado de una vez y para siempre en mantenerse como tal, y quizá muy poco

¹⁸ Giovanni Pico Della Mirándola, *La dignidad del hombre*, citado en Ernst Bloch, *Entremundos en la historia de la filosofía*, Taurus, España, 1984, p. 155.

¹⁹ Cfr. Platón, *Banquete*, 189c - 193d, comprende la participación de Aristófanes en dicho diálogo, y de forma más específica es en 190b-d que encontramos que a causa de los excesos del «hombre-andrógino», el castigo a que fue sometido por parte de los dioses fue el separarlo, y desde entonces (191d) andamos buscando nuestro complemento, gracias a eso es que nos movemos, de ahí nos viene el impulso. Sabemos del alto aprecio que en torno al mito profesa Savater, confiriéndole a éste una «validez narrativa» antes que científica, y considerándolo expresión del lado épico de la sabiduría, de ahí que nos permitiéramos recordar a Platón. Savater, entre otras cosas dice del mito: «Desde el mito nos interpela una voz desconocida que es enigmáticamente nuestra, la voz sin nombre con que inventé mi nombre y en la que decir 'quiero, temo' aprendí a llamar destino». «La fuente de la memoria», en Fernando Savater, *La voluntad disculpada: Filosofía y acción; La filosofía tachada; De los dioses del mundo; La tarea del héroe*, Santillana Taurus, España, 1996, p. 296. También confróntese «Más allá de la utopía: El mito (Respuesta a Ernst Bloch)», en Fernando Savater, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Editorial Orbis, Barcelona, 1984, pp. 54, 55.

nos diferenciaríamos entonces de los objetos prácticos e inertes, que se hallan sometidos de manera despiadada al principio de identidad: ser lo que se es y no ser lo que no se es. A diferencia de ello, «Somos lo que no deja en paz a las cosas, lo que combate incesantemente contra ellas: nuestra raíz es esencialmente polémica»²⁰. Y gracias a esa matriz polémica inserta en el carácter del hombre existe la posibilidad de sacudirnos lo que de cosa puede haber en nuestro yo, satisfechos de ser nosotros mismos y contentos con nuestra identidad, que de haber alguna hay que entenderla en sentido negativo y fundada en lo que bien podría denominarse principio de la diferencia: «somos lo que no somos y no somos lo que somos», con lo que nuevamente aparece la dimensión de la acción como principio que nos identifica paradójicamente, puesto que al momento de asirnos estamos en tránsito hacia otro punto. Lo que nos identifica –la acción– es lo que nos quita, justamente el confort de la identidad. Situación en extremo paradójica, pero lo que el hombre es, se asienta en esta dimensión contradictoria de su existencia. En última instancia, apostar por un principio absoluto –Dios, Ciencia, Estado– es pretender de manera ilusoria alcanzar cierta tranquilidad, optar por el autoengaño y fingir que andamos por un camino que se encuentra iluminado por el fulgor de la idea del Bien, o la claridad de

²⁰ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 16.

los preceptos divinos grabados en fuego sobre la piedra, que nos proporcionarían un mundo demasiado bien perfilado y definido y en donde todo los hombres, de antemano, sabrían qué hacer y por qué hacerlo. La lectura de la obra de Savater nos previene ante esta desmedida pretensión de orden y claridad, que ciertas éticas y filosofías pretenden establecer como única visión.

Renunciar a pensar al individuo como un ser activo, abierto a lo posible, es afirmarse en una especie de racionalidad instrumentalizadora de lo humano y su transmutación en «objetos» homologados, idénticos unos y otros, estandarizados a semejanza de la producción en serie de artefactos que una vez que han sido utilizados pueden ser desechados y sustituidos por otros, sin desdoro alguno de su dignidad, que ha sido reducida a cosa, a lo idéntico. Savater va a insistir mucho en este punto, el de recordarnos que los hombres somos acontecimientos únicos e irrepetibles, aunque por todos lados vamos a estar amenazados por la presencia de lo cerrado, de lo acabado, de lo que él denomina como lo Necesario. Lo que Savater desea exasperar en la conciencia y actitud de los hombres es

Que cada cual cuente libremente sus historias, que luche por la diversidad de sus historias, que defienda su imposibilidad de ser idéntico, que se repudie a sí mismo al sentir furiosamente la pasión de sus sueños. Que no sepa

nada de cierto, pero que apueste sin vacilar por aquello que derriba la certeza de lo Único establecido²¹.

Dando otra vuelta de tuerca es que Savater afirma:

El hombre se asienta, paradójicamente, en lo dinámico y reconoce su necesidad más propia, nueva paradoja, en lo posible. Se ve forzado a esforzarse, a hacerle fuerza al mundo. Ante tal desasosiego fundamental, alguien podría preguntarse: «¿y por qué el hombre no deja en paz a las cosas sino que combate contra ellas, hasta deshacer su resistencia?» Respuesta. El hombre no puede dejar de enfrentarse a las cosas, *porque así prueba que él no es cosa alguna*. No puede haber complicidad entre lo que la cosa tiene de cosa –su identidad– y el hombre, que es dinamismo –esto es, diferencia consigo mismo– salvo en tanto que la cosa termina por ser deshecha y rehecha: o sea, en tanto que su identidad expresa la no-identidad subjetiva del hombre y sólo en tanto la expresa. También podría decirse esto mismo afirmando que el hombre no pertenece a otra naturaleza que su propio artificio²².

En gran medida Gehlen señalaría esta necesidad del hombre por generarse un entorno artificial, debido a que éste –el hombre– es un «ser carencial», y procede a elaborar un breve inventario de las «carencias» humanas:

1. Está [el hombre] «orgánicamente desvalido», sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos. No está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, y ni siquiera muchos siglos de autoobservación le han aclarado si en verdad posee instintos, y cuáles son. [...]

²¹ Fernando Savater, *Escritos politeístas*, Editora Nacional, España, 1975, p. 18.

²² Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 17; las curs. son de F S.

2. Adondequiera que miremos, vemos al ser humano propagado por toda la tierra y sojuzgando cada vez más la naturaleza, a pesar de su desvalimiento físico. [...]

[...] el hombre es un «ser carencial» orgánicamente (Herder), no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una *segunda naturaleza*, un mundo sustitutivo elaborado y adoptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico²³.

Nuevamente nos percatamos que la aparente indefensión del hombre considerado y comparado con otros organismos vivos -como lo hace Gehlen-, en lugar de ser una deficiencia que lo constriña a una dimensión pasiva y de sometimiento a toda una serie de adversidades y depredaciones por parte de otros animales, se torna en su propio beneficio, ya que éste termina convirtiéndose en un «ser activo»²⁴. Parafraseando expresiones ya vertidas, podemos decir que la «dignidad humana» se asienta en su dimensión carencial, lo que le impulsa a moverse, a no detenerse. En este punto podemos señalar, nuevamente un pensamiento paradójico, a propósito de la carencia y la insuficiencia humana: «El hombre: ser insuficiente con lo excesivo como horizonte. El exceso no es demasiado lleno, lo superabundante. El exceso de la carencia; carencia es la exigencia nunca satisfecha de la insuficiencia

²³ Arnold Gehlen, *Antropología filosófica*, Paidós Básica, Barcelona, Bs. As., México, 1993, pp. 63, 64, 65; las curs. son de A G.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 66.

humana»²⁵. En este sentido su carencia es su sombra y sabemos que es imposible percibir a Narciso sin su propio reflejo.

Esta consideración en torno al hombre como un «ser carencial», entronca decididamente con la concepción, de tradición aristotélica, del *êthos* humano como el carácter del hombre adquirido a lo largo de la vida, gracias a la enseñanza y a la experiencia, eso, de alguna manera, es también lo que nos recuerda Aranguren: «A lo largo de la vida conquistamos un carácter, un 'haber' por apropiación, y este es el que importa éticamente»²⁶. Para decirlo de manera simple y directa, no importa que lo repitamos, somos lo que hacemos, este hacer es lo que nos caracteriza; el *êthos* humano, esta «segunda naturaleza», es el carácter moral -nos sigue diciendo Aranguren-, es «[...] lo que al hombre le va quedando 'de suyo' a medida que la vida pasa: hábitos, costumbres, virtudes, vicios, modo de ser; en suma *êthos*»²⁷.

La postura savateriana de concebir al hombre como un ser activo, implica la no aceptación del mundo tal como este se halla, y la resultante final de esta batalla es la afirmación de la libertad por parte del hombre. Tendríamos pues que

La no aceptación del mundo [...] puede cristalizar de dos maneras: primera, una total repulsa a los fastos del ser, con el consiguiente repliegue a la intimidad negadora de la

²⁵ Maurice Blanchot, *Op. cit.*, p. 17, nota a pie de página número 4.

²⁶ José Luis L. Aranguren, *Op. cit.*, p. 292.

²⁷ *Idem.*

conciencia, y segunda, una transformación práctica del mundo rechazado hasta que deje de ser rechazable. Ambas posturas suponen la libertad del sujeto, en el primer caso libertad crítica de su espíritu, en el segundo libertad transformadora de su acción [...] ²⁸.

Tenemos que gracias a la consideración del hombre como ser activo, el hombre se afirma como ser libre en dos direcciones: como ser consciente y como ser práctico, la conjunción de ambas esferas en la acción dan como resultado un constante impulso y un incesante poner en cuestión lo que es el mundo, en función de los objetos que lo constituyen y de las representaciones que en torno de ese orden de cosas se formulan. Lo anterior permite replantear la relación hombre mundo, pero con similares resultados:

No hay otro mundo que éste y que éste (*sic*) así, con una Forma, no sin forma o con todas las formas: tenemos que conformarnos con el mundo y conformarnos con su Forma, aunque no tenemos que conformarnos con ninguna forma del mundo en particular y por eso podremos y deberemos actuar siempre ²⁹.

Ahora bien, a partir de esta concepción de hombre como ser activo, Savater logra presentarnos una dimensión más del hombre, y es pensar también a éste como un ser trágico. Esta situación se presenta por cierta peculiaridad que hay en el carácter del hombre, y es su egoísmo, el cual es entendido por Savater como «[...] *la fe de la subjetividad en su propia*

²⁸ Fernando Savater, *La filosofía tachada, precedida de Nihilismo y acción*, p. 46.

²⁹ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 26.

infinitud»³⁰. El egoísmo del hombre es lo que lo ubica a éste como un ser trágico, ya que existe un «[...] ansia de alcanzar la identidad perfecta objetivada y la pasión de conservar siempre abierta la posibilidad libre y dinámica, en la que precisamente consiste su ser subjetivo»³¹. Esta tensión es irresoluble, no hay manera alguna de superarla, entre el anhelo de alcanzar una identidad definitiva y el mantenerse siempre expectante, abierto a lo posible, a lo que todavía no se es, hay que intentar bregar y permanecer en esta tarea, ya que «[...] la nobleza consiste en ser fiel a la apertura de lo posible frente a la clausura de lo necesario»³². Dimensión trágica presente en nuestro quehacer cotidiano, y lo que nos lleva

[...] a adherirnos a las opiniones establecidas, a actuar como la mayoría de los que nos rodean, a venerar lo que ellos veneran, a temer lo que ellos temen y a despreciar lo que les vemos despreciar; la otra nos lleva a desmentir las convicciones vigentes, a dudar de lo más firme, a buscar otros modos de conducta, nuevos conocimientos y nuevas técnicas, a escupir sobre lo comúnmente respetado y a buscar la compañía de los ráprobos (*sic*) y los descarriados³³.

Sancionado desde esta perspectiva, el carácter trágico del hombre es la resultante de aquello que lo alienta y reprime a su vez, dimensión inocultable y presente en lo que

³⁰ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 19; las curs. son de F S.

³¹ *Ibid.*, p. 20.

³² Fernando Savater, *Impertinencias y desafíos*, Legasa Literaria, Madrid, 1981, p. 10.

³³ Fernando Savater y Luis Antonio de Villena, *Heterodoxias y contracultura*, Montesinos, España, 1984, p. 11.

hacemos y creemos. Lo trágico en el carácter del hombre es nuestro viaje a Ítaca, por cada estación alcanzada desearíamos que fuese el fin del camino, sin embargo nos damos cuenta que habremos de continuar, con la clara conciencia de que Ítaca no es ningún lugar, sino que es el camino mismo; la tierra de la gran promesa, resulta que no es ubicable en algún punto, sino que la tierra de la gran promesa es la búsqueda incansable de la misma, pero sin jamás llegar a encontrarla:

[...] todas estas tensiones deben permanecer irreconciliables (así como la mayor de todas, la de que vivir no sea más que permanecer constantemente a disposición de la muerte, con la muerte como única e irrefutable verdad) para que la acción humana pueda darse como creación incesante e incesantemente frustrada³⁴.

O como también nos lo sentencia Blanchot: «[...] la existencia humana es existencia que se pone radical y constantemente en cuestión [...]»³⁵.

Situación existencial terrible que ubica al hombre en un estado constante de riesgo y de circunstancia precaria ante sus más caros logros, pues por muy considerables que puedan ser o parecer, no pueden constituirse como definitivos: «El anhelo que, según creemos, orienta y estimula nuestras acciones es probablemente aquello cuya consecución nos destruiría con mayor certeza. Somos incompatibles con la realización de nuestros

³⁴ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 26.

³⁵ Maurice Blanchot, *Op. cit.*, p. 17.

ideales [...]»³⁶. Desde luego que esta reflexión en torno al hombre lo que provoca es, a la vez, compasión³⁷ y temor, ingredientes fundamentales sin los cuales no habría tragedia, más no todo es pesimismo o dolor, al menos en la visión savateriana de lo trágico mismo: «Trágico es actuar en lo irreconciliable y, sabiéndolo irreconciliable, sacar de ese saber valores y júbilo»³⁸. En palabras de Pavese, ese es el «oficio de vivir» que nos propone la ética savateriana, aunque él mismo -Savater- nos enmendaría y lo más seguro es que se refiera al «arte de vivir», en donde lo que debe prevalecer es justamente el júbilo, buscar al héroe que todos llevamos dentro, pero que nos hemos dejado expropiar³⁹. Es justamente en este

³⁶ Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 9.

³⁷ «En el daño ajeno recupero la evidencia del propio, y éste me da la clave para comprender aquél». Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, Nuevo Siglo/Aguilar, México, 1994, p. 37.

³⁸ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 26.

³⁹ Cito *in extenso* una descripción que de héroe encontramos, y a la que considero por demás pertinente, a propósito de lo dicho en este punto: «Los héroes: Vive deprisa, muere joven, y dejarás un bonito cadáver. Los amados de los dioses (y sus simétricos, los teómacos: ¿o son tal vez los mismos?) mueren jóvenes. Un héroe es alguien que elige vivir intensamente, de acuerdo a unas altas exigencias de impecabilidad, que se reducen, en definitiva, a una falta de respeto por la muerte, espontánea (temeridad) o lograda mediante autodomínio (valor). Lo esencial es que el héroe elija hacer lo que es más digno de admiración y recuerdo, lo más aparente (en el sentido barriobajero del término), y que da por tanto más dóxa, antes que el ejercicio de la responsabilidad, es decir, de la evitación sagaz y calculadora de la muerte. (Así visto, por supuesto, Aquiles, Antígona son el héroe; Odiseo, el primero de los anti-héroes, de aquellos que eligen sobrevivir, madurar, pudrirse, hasta que, como a Jasón, su propia nave se les derrumbe encima).

«Los héroes renuncian, voluntariamente, a la madurez: traen o aseguran la civilización, pero huyen denodadamente de ella. Buscan la compañía de los monstruos, con los que tanto comparten, o buscan indisimuladamente, como Teseo, las puertas del palacio de la muerte: tienen algo de esos mártires que se escapaban cuando niños del hogar para ir a insultar a los infieles, y obtener una rápida degollina que les hiciese sitio en el Cielo.

punto que tenemos una confluencia entre el hombre como héroe y la dimensión de lo sagrado, ya que

El heroísmo es la lucha contra la instrumentalidad del hombre, contra su reducción a lo utilitario e intercambiable [...] El hombre no viene al mundo a servir para nada, ni a servir a los otros hombres o a los dioses o a la especie y a su colección de genes: el hombre no nace para servir, *no nace siervo*⁴⁰.

Tal parece que en esta concepción en torno al hombre que nos propone Savater están presentes las ideas en torno a lo apolíneo y lo dionisiaco que Nietzsche introdujo a partir de su texto *El nacimiento de la tragedia*. La dimensión apolínea en el caso que nos ocupa, estaría dada por ese anhelo de identidad, de lo acabado y de lo medible; la dimensión dionisiaca en el carácter del hombre sería la desmesura, lo inacabado, conjunción de esferas y que cohabitan un mismo espacio y un mismo tiempo en la existencia del hombre. Ambas instancias dan como resultado lo que Savater consigna de la siguiente manera: «Porque sin la satisfacción que la identidad asegura, la vida

«Si tardan en morir, se muestran resueltamente incapaces de cumplir la obligación de todo adulto: el matrimonio, y sus esposas terminan con ellos, dándoles tormento o trivializándolos (Deyanira, Medea, Dalila, Ófale). El héroe de verdad (Superman, el Capitán Trueno) puede tener novia, pues necesita un macguffin, un Grial vacío que salvar, pero es esencialmente virgen, y no puede acceder al matrimonio.

«Los héroes son como niños: no llegan a integrarse en la sociedad, y a adquirir las responsabilidades que esto implica; a cambio, dan un ejemplo de valor que es socialmente útil (cara a las guerras), y descargan en parte el deseo de todo hombre de preferir la muerte y el riesgo a la unión permanente con una mujer, con un hogar». Alejandro González, <http://www.ipone.es/casinada/16crecer.htm>

⁴⁰ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 129; las curs. son de F. S.

ciertamente no sabe mantenerse; pero sin los placeres en que el egoísmo se empeña, la vida no sabe por cierto que es vida»⁴¹.

Gracias a esta caracterización del hombre como ser activo, y con los otros ingredientes que la misma denominación sugiere de tragedia y libertad, entendiendo a ésta última en términos de ausencia de toda autoridad suprahumana en lo concerniente al terreno de la moral, podemos pasar a un elemento más de su constitución, y es el hecho de que

El hombre activo es el hombre que quiere, que desea: el sujeto que afirma la acción como principio es fundamentalmente deseante. La afirmación inaugural de la acción se funda en el querer porque el sujeto que afirma consiste precisamente en su querer, quiere lo que afirma y afirma lo que (y porque) quiere⁴².

En esta cuestión es que Savater se permite una digresión en torno al *volo ergo sum*, al «quiero luego soy» del Obispo de Hipona:

Probablemente la línea más «subversiva» de la filosofía moderna (Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Stirner, Kierkegaard, Otto Rank, etc. ...) se centra en el retorno originario «*volo ergo sum*» como núcleo más profundo y primigenio de la subjetividad que el «*cogito ergo sum*» cartesiano⁴³.

Y esta línea no tan sólo subvierte la comprensión de la filosofía moderna del hombre como *res cogitans*, sino que también implica retrotraer nuestra mirada hasta Platón mismo y

⁴¹ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 22.

⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁴³ *Idem.*

considerar su concepción tripartita del alma, y observar cómo cierta tradición de pensamiento ha insistido en ponderar a la razón, en detrimento de la voluntad, y ya no digamos sus apetitos, como lo más importante en el proceso de constitución de la subjetividad humana, de ahí que Savater, y a contrapelo pues de cierta tradición, identifica al «yo quiero» como el elemento fundamental, constituyente, de la propia subjetividad, misma que se construye en el proceso de la intersubjetividad, en la relación con los otros.

Aquí la pregunta a formular es ¿hacia dónde se dirige la apetencia del «yo quiero»? ¿Cuál es el deseo fundamental del sujeto, del hombre, del individuo? Savater nos dice que lo que el hombre verdaderamente anhela es ser reconocido como no-cosa. A saber «¿Qué es lo que quiero? Llegar a ser plenamente yo, es decir, ser no-cosa, mantenerme en una totalidad abierta en la que pueda confirmarme como autodeterminación, o sea, como creación y libertad»⁴⁴. El «yo quiero» nos revela en qué radica el impulso que le es dado al hombre para no conformarse en su entorno, a no cejar en su incesante actividad. Savater considera que

[...] el yo es un propósito del querer y su fundamental resultado; por otro lado, él no puede dejar de ser ese constante bregar en lo indeterminado y contradictorio, no puede acabar de extraerse a sí mismo ni conformarse con una forma definitiva, es decir, no puede agotar sus

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

posibilidades y dejar de querer. Lo que quiero es llegar a ser yo; pero yo no soy más que ese inagotable querer⁴⁵.

Si bien ya se había establecido, en palabras del mismo Savater, que el egoísmo es *la fe de la subjetividad en su propia infinitud*, lo que opera en esta exigencia por parte del individuo de ser reconocido como no-cosa, es justamente esa dimensión de egoísmo ético de no desearse ver reducido a objeto o cosa alguna, a no ser sometido a esa mirada por parte del otro que nos rebaja y reduce a dimensión de objeto, nos cosifica, sino lo que se reclama para sí es esa consideración de infinitud en torno a su propia existencia. Ahora bien, Savater se pregunta qué es lo que tenemos que hacer para lograr lo anterior, y la respuesta es la siguiente: «Ser reconocido -identificado- por otro objeto infinito -por otro sujeto- al que a mi vez haya reconocido como tal»⁴⁶. En última instancia, Savater nos recuerda uno de los pasajes más memorables de la historia de la filosofía, y es lo que Hegel asentó en su *Fenomenología*: «La autoconciencia es en y para sí en cuanto y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce»⁴⁷. Es en este punto

⁴⁵ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 79; las curs. son de F S.

⁴⁶ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 30.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, [trad. de Wenceslao Roces], FCE, México, 1978, p. 113. Sólo como una extravagancia de nuestra parte, nos permitimos citar esa ya célebre expresión en su idioma original: *Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes*. [Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 198, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 38954 (vgl. Hegel-W Bd. 3, S. 14)].

que se revela la verdadera dimensión del hombre y de la ética: es en el seno de la vida comunitaria, sólo aquí cobra sentido y relevancia el conocimiento de los fundamentos de la ética y su contenido específico: el espacio de las relaciones intersubjetivas. Pero ¿cómo lograr una comunidad en donde el múltiple encuentro de «subjetividades egoístas» no termine instaurando un orden social instrumentalizador como el que actualmente nos aqueja y somete? Esta es la parte en donde hay que procurar ser jubilosos y no dejarnos avasallar por el entorno, ya que la exigencia es la siguiente: «Instituyendo una comunidad de sujetos de la que ningún objeto infinito quede por principio excluido, en la que se pacten relaciones de auténtica y explícita reciprocidad y donde a nadie le sea menoscabada la realidad posible»⁴⁸. Es en este apartado que puede sobrevenir un enfrentamiento entre cierta iniciativa de propuesta de ordenar la vida en función de los individuos, considerados como fines ensimismados, y su sometimiento a principios ordenadores ajenos y extraños al principio del «yo quiero»⁴⁹. Aquí Platón vio de manera conspicua este problema, no tiene mucho sentido reflexionar en torno al individuo justo al margen de un Estado en que la Justicia no sea práctica consuetudinaria. Nuevamente estamos ante una tensión, cuya resolución no se avizora, y en

⁴⁸ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 30.

⁴⁹ Cfr. a propósito de esta situación paradójica a la que conduce el «haz lo que quieras», el cap. «Date la buena vida», en Fernando Savater, *Ética para Amador*, Editorial Planeta Mexicana, México, 1993.

el pensamiento de Savater, seguramente dicha resolución no se antojaría deseable. De ahí la siguiente afirmación:

Hay unas capacidades libertarias en cada individuo que se envilecen y marchitan cuando éste delega en otro la gestión de sus propios asuntos, el control, la organización y el estilo de su actividad creadora o de su forma de vida. La libertad no se cede, ni se delega, ni se traspasa en vales al vecino, más que a costa de plegarse al dominio de organizaciones y partidos más y más abstractos, que acaban en ese Reino de Nadie que es el Estado, en el que toda supuesta representación democrática se ve obligada a consolidar uniformemente un mismo e indiferenciado dominio⁵⁰.

Como se ve, esa propuesta de lograr una comunidad de mutuo apoyo e interés pone de manifiesto, una vez más, una tensión entre lo individual y lo colectivo, cuya propuesta ética es desembocar en una «[...] comunidad social en la que la voluntad de reconocimiento y la autodeterminación humanas hayan encontrado una adecuada institucionalización»⁵¹. La mediación propuesta para la consecución de este ordenamiento, que barrunta con lo que hasta ahora la política ha logrado establecer como comunidad, en donde la violencia es la que está presente en el trato entre los individuos, «[...] es la *comunicación racional*, entendida como la relación recíproca y reversible por excelencia»⁵².

⁵⁰ Fernando Savater, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Orbis, España, 1984, p. 114.

⁵¹ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 31.

⁵² Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 86; las curs. son de F S.

Lo que pretende instaurar la comunicación racional⁵³ es un tipo peculiar de reconocimiento, el que la ética savateriana propone, y es el *reconocerse en el otro*, este tipo de reconocimiento —ya no el *reconocimiento del otro*—

[...] responde —y es lo único que responde— a lo que el hombre primordial y radicalmente quiere. Por este reconocimiento en el otro vemos en él nuestra propia autodeterminación y queremos su querer como objeto infinito. No le consideramos como algo acotado, clasificado, dado de una vez por todas y apto solamente para determinado uso, sino como una disponibilidad sin medida, como una capacidad creadora que transgrede y metamorfosea toda forma, con sublimidad espontánea y más allá de todo cálculo: la aceptación de su libertad respecto a mí proporciona una base inatacable a mi propia libertad⁵⁴.

La dimensión de hombre que emerge en esta propuesta no es la de querer más, sino de querer de otra manera, y es abrirse a lo abierto de otro querer, que me recuerda que yo no soy si niego o no permito que el otro sea, y lo mismo vale para ese otro en su consideración hacia mí. Relación especular que pretende salvar la relación de instrumentalización y sumisión a

⁵³ Ante la posibilidad de que la «comunicación racional» propuesta por Savater sea similar a la de Habermas, a pregunta expresa al respecto él mismo se explica en los siguientes términos: «Claro, el constructo habermasiano, la idea de una comunidad ideal, me suena más a política que a ética. Me parece que la propuesta habermasiana es un ideal regulativo pero más de signo político que de signo ético. [...] la ética tiene una dimensión inaplazable, una dimensión que no puede esperar al refrendo asambleario ni a la comunidad, sino que es un diálogo, si se quiere, intrasubjetivo. Un diálogo que está manteniendo uno mismo consigo, con los propios niveles de deseos diferentes, y también con toda esa tradición que uno mismo ha ido recibiendo a través del lenguaje». «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 239, 240.

⁵⁴ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 85.

que nos vemos obligados a someternos por el ordenamiento político, que no es otra cosa que la administración de la violencia, que es el que en el proceso de constitución de las autoconciencias pensó Hegel, en decir de Fernando Savater⁵⁵. Este nivel de relación es infraético, en el que «La resignación [...] y la brutalidad recorren esta estructura, donde la libertad es un sueño impotente: ámbito de la historia y la política, contra el que la ética va ejerciendo su tenaz subversión igualitaria pacificadora»⁵⁶. El enfrentamiento de las autoconciencias, en donde lo que se persigue es el reconocimiento de mi superioridad, de mi prestigio, estableciendo de entrada una relación de poderío, de verticalidad, necesariamente es una relación signada por la violencia, por el afán de sometimiento del otro a los designios de mi voluntad: «Porque, como bien mostró Hegel, el reconocimiento no tiene aquí más fundamento que la lucha a muerte, la *violencia*; ni parece haber otra forma de superar la violencia que perpetuar, naturalizándola o divinizándola, la jerarquía por ella instituida»⁵⁷. El temor a la muerte implica el sometimiento al orden, y éste sólo se logra a partir de la

⁵⁵ Punto en el cual concuerda la interpretación que nos proporciona Jean Michel Palmier: «Cada consciencia sólo existe en tanto que es reconocida. La verdad de la consciencia, la consciencia de sí, debe advenir de esta lucha de puro prestigio, donde cada consciencia busca la muerte de la otra». Jean Michel Palmier, *Hegel*, FCE, México, 1986, p. 44.

⁵⁶ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 85.

⁵⁷ *Idem*; las curs. son de F S.

instauración de prohibiciones que tienen como fin preservar y acumular, como un intento para evitar el exceso y el gasto inútil, porque estos aspectos vienen a desestructurar lo conseguido:

Sin prohibir, dice Bataille, no hubiésemos podido crear el trabajo ni crearnos a nosotros mismos como humanos. El objeto fundamental de la prohibición no sólo es la restricción del goce; la conservación y continuación de la vida social no serían siquiera concebibles sin limitar aquella *parte maldita*, ese impetuoso movimiento del exceso que podría destruir la propia vida.

En pocas palabras: el objeto principal de las prohibiciones que sostienen el mundo del trabajo es la muerte⁵⁸.

Está visto que la vía de la violencia, todo ese orden heterónomo de la voluntad humana, a lo único que puede conducir es a la instauración de un orden fundado en el miedo y en el terror, en donde las relaciones interpersonales, de antemano, están condenadas a la sujeción de un orden externo y extraño al de nuestra propia voluntad; Savater considera que

[...] la violencia no es una relación específicamente humana, pues también puede ser ejercida contra los animales o contra otras fuerzas de la naturaleza, por lo que no hay nada de intrínsecamente humanizador en ella. Es útil, pero para fabricar útiles, no sujetos: sirve como mediación en el orden de las cosas, pero no permite trascenderlo. En una palabra: *la violencia no sirve tanto al hombre cuanto a la parte no humana, cosificada, que hay en el hombre*⁵⁹.

⁵⁸ Osvaldo Baigorria, *Georges Bataille y el Erotismo*, Campo de ideas, Madrid, 2002, pp. 36, 37.

⁵⁹ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 34; las curs. son de F S.

De la violencia sólo podremos salir apostando a otro medio, que busque ya no la reificación y sometimiento del otro, sino su jubilosa afirmación, su consideración como un fin en sí mismo, aspectos que, desde luego, deseo y reclamo para mí, que lo que sobresalga en primera instancia sea la consideración de mi infinitud, subjetividad, hombre pues, que «[...] no posee una única identidad y un nombre propio, sino que es pluralidad de simulacros y multiplicación de sucesivos papeles [...] indomeñable conflicto de fuerzas contrapuestas [...]»⁶⁰, y hacia ese punto ético de encuentro se llega apostando por «[...] la comunicación racional, pues en ella se objetiva la máxima reciprocidad y una igualdad intrínseca que permite todas las diversidades concretas»⁶¹. De alguna manera, esta postura de Savater, su intención de subvertir el plano de la política por medio de la ética, y poniendo el énfasis en lo que él denomina como «comunicación racional» («'racional' porque admite determinadas reglas que permiten la reversibilidad del mensaje y el pleno intercambio»⁶²), nos devuelve a la conciencia, de que por muy vapuleada que pueda encontrarse la tradición ilustrada, de ninguna manera podemos renunciar del todo a sus aspiraciones, como en este caso, es seguir apostando por la

⁶⁰ Fernando Savater, *Escritos politeístas*, p. 26.

⁶¹ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 36; las curs. son de F S.

⁶² Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 88.

comunicación racional⁶³. De ahí cierto diagnóstico que se permite realizar Mugerza, a propósito de nuestros tiempos: «La razón sigue siendo [...] nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites, que es en lo que habría de consistir nuestra adhesión a una insegura y azarosa racionalidad escrita con minúscula»⁶⁴.

Como ya se había señalado, el establecimiento de relaciones intersubjetivas sin menoscabo alguno a la dignidad de los sujetos interactuantes, plenas y recíprocas en las que en ningún momento se ponga en duda la humanidad del otro, so pena de sufrir lo mismo, nos remite a la instauración de un pacto previo, anterior a razón y justificación alguna, es la dimensión de lo sagrado, de ahí su fuerza, ya que éste

[...] excluye la posibilidad de una opción individual y privada en el seno atormentado de la conciencia; muy por el contrario, lo que quiero recordar aquí es lo sagrado (el politeísmo) como *el mayor proyecto político de los hombres*, al que la nota de colectividad es perfectamente esencial, [...]⁶⁵.

⁶³ De hecho, la idea de «comunicación racional» tiene que ver más con una comprensión del lenguaje en general, en donde se lleva a cabo la relación dialógica: «[...] *lenguaje*, la institución más objetiva e indomable de la subjetividad. De hecho, es en el lenguaje y los elementos de *comprensión* y *expresión* que allí se vehiculan donde brota la raíz de la formación de lo humano, en cuanto apertura hacia los demás. No humaniza la posibilidad de la palabra, ni siquiera la palabra en sí misma, sino la palabra dicha, intercambiada, *aceptada*». Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 22; las curs. son de F S.

⁶⁴ Javier Mugerza, *Desde la perplejidad*, FCE, México, Madrid, Bs. As., 1990, p. 37.

⁶⁵ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, Sigüeme, Salamanca, 1977, p. 20; las curs. son de F S.

Heaton y Groves consignan una opinión de Wittgenstein en torno al hecho de que únicamente cambiando nuestro estilo de vida es que podríamos curar la enfermedad de nuestro tiempo, y sólo sería posible si enfrentáramos alguna catástrofe ⁶⁶. Opinión, que por el contexto mismo en que aparece, en ningún momento se detiene a esclarecer el sentido de las expresiones «nuestro estilo de vida» o el de la «enfermedad de nuestro tiempo». Sólo nos queda aventurar la suposición de que se trata de las experiencias de haber habitado un mundo de posguerras -Wittgenstein de hecho participó en el frente en la primera guerra mundial-, en el que los muertos se contaron por millones, sobre todo en la segunda guerra mundial; y un estilo de vida que procura acomodarse a las circunstancias, minimizar el conflicto que supondría el manifestar nuestra inconformidad con el orden de cosas, el sobrellevar de manera cotidiana nuestras frustraciones y sometimiento al llamado del orden y de la autoridad. Lo interesante es el cuestionamiento en torno a que el actual orden de cosas sólo podrá cambiar ante la inminente amenaza de una catástrofe. Y no obstante, todos nosotros somos unos condenados a muerte, presencia inminente de una fatalidad imposible de rebasar, y sin embargo no logramos extraer todas las benéficas consecuencias de dicha circunstancia, comportándonos de manera cotidiana *como si el*

⁶⁶ Cfr. John Heaton y Judy Groves, *Wittgenstein para principiantes*, Era Naciente, Bs. As., 1999, p. 80.

orden en el que vivimos fuera eterno e inamovible, con sólidos fundamentos imposibles de corroer. Esa sería la lección de vida que podríamos extraer de este apartado del pensamiento de Savater, y es la afirmación de la vida ante lo inexorable, ante lo necesario, ante lo cerrado, ante la muerte. Ese es el verdadero reto, el júbilo antes que la decrepitud, el esfuerzo continuo e incesante antes que la pereza, como confirmación ésta última de la renuncia a la acción y el dejarse avasallar por el entorno. El hombre, en parecer de Savater, de ninguna manera es un sujeto pasivo, es más bien —como él mismo nos lo recuerda— Macbeth, y aunque éste opta por el mal, lo que hay que reconocer es que no se arredra ante lo adverso de las circunstancias, aunque todo está listo para que él —Macbeth— de antemano se dé por vencido, se arriesga, lucha...⁶⁷. Esa es la invitación de Savater hacia cada uno de nosotros, recordándonos que en cada uno de nosotros existe una fuerza interna inmanejable, nuestra intimidad, y que gracias a ella, en cualquier momento puede estallar, no hay día ni hora, no es algo programable, de serlo, no sería lo que es.

A propósito de las transformaciones que ocurren en el Renacimiento, Bloch nos recuerda lo siguiente:

El mundo vuelve a hacerse pagano, y el hombre recobra otra vez su erguida dignidad griega, en lugar de estar arrugado, de rodillas, en lugar de las figuras góticas, curvadas y

⁶⁷ Cfr. Fernando Savater, *Invitación a la ética*, pp. 46, 47.

quebradas. Aparece de nuevo el adorador griego, el joven libre, en pie y sin apoyos, las manos contra la luz, con un paso erguido y sin doblarse⁶⁸.

¡Eso es! El hombre sin doblarse, erguido, con una enorme confianza en sí mismo y en su humanidad. Pero, además, esta actitud no está referida al futuro o apostada a la empresa del progreso, porque eso implicaría someterse a cierta lógica del sentido, que pretende tener respuesta para todas las preguntas. Aquí la cuestión es que el hombre es una apuesta permanente a la aventura y a lo posible, en el ámbito de su vida cotidiana, es un incesante tránsito entre lo cerrado y lo abierto, entre lo fasto y lo nefasto, entre lo idéntico y lo polimorfo. El problema surge cuando una de las múltiples facetas que puede adquirir el hombre en este incesante devenir, pretende afirmarse como única e idéntica, lo que sucedió cuando uno de los múltiples dioses se dijo a sí mismo y a los demás que él era el único, desfachatez que seguramente fue celebrada con estentóreas risas, y de tanto reír los dioses murieron, en mal momento por cierto, porque a partir de ahí llevamos a cuesta la insoportable creencia del monoteísmo, del Yo, de lo Único. Afortunadamente,

El mito revela incesantemente al hombre su parentesco más hondo con un tipo de comunidad cuya luminosa perfección desborda inacabablemente su actual estatuto de ciudadano; según rituales que el mismo Estado se ve obligado a

⁶⁸ Ernst Bloch, *Op. cit.*, pp. 154, 155.

soportar, sin duda más profundos y potentes que los decentes que aconseja, el hombre no es varón o mujer, sino andrógino; no es padre de familia o matrona, sino sátiro o ninfa; no es laborioso, sino despilfarrador; no es sumiso, sino violento⁶⁹.

Que así sea, no más la idea de Plauto y popularizada por Hobbes del *homo homini lupus*, ni tampoco el espinoziano *Homo homini deus*, tan sólo el *homo homini homo*. El hombre como medida y horizonte que le permita a sí mismo entenderse: *Soy hombre: nada de lo que es humano me es extraño.*

⁶⁹ Fernando Savater, *Escritos politeístas*, p. 26.

SAGRADO

El hombre valora al máximo algunos instantes excepcionales, pasajeros y violentos, de su experiencia íntima.

Georges Bataille

Oswaldo Baigorria consigna la afirmación, según la cual Maurice Blanchot dijo de Bataille que era un místico laico del éxtasis¹. Aseveración interesante, con relación a cierto dominio de saber -o mejor dicho de no-saber- en el que Bataille se movió.

Encontramos en Bataille, en su *Teoría de la religión, El Erotismo, La noción de gasto*, un excursus hacia ciertas nociones -sagrado, sacrificio², fiesta, gasto³, transgresión⁴- extraídas del estudio de ritos, que desbordan su sentido habitual; no obstante ser un «vocabulario religioso», de ninguna manera lo podemos referir a institución religiosa

¹ Cfr. Oswaldo Baigorria, *Georges Bataille y el erotismo*, Campo de ideas, Madrid, 2002, p. 5.

² «**Sacrificio**. Ritual en el que los seres humanos se abren a la contemplación del tránsito hacia la continuidad de todo lo que vive mediante la destrucción pautada de un ser individual o discontinuo.» Oswaldo Baigorria, *Op. cit.* p. 118. (Hay una serie de conceptos empleados por Bataille y que quizá una breve descripción de sus significados contribuyan a esclarecerlos, aunque el autor que se toma el trabajo de hacerlo haga la siguiente observación: «**Advertencia**: dado que Bataille muchas veces utilizaba sus conceptos no con el fin de dar una explicación o enseñanza sino de perturbar o arrancar al lector de sus seguridades habituales, estos términos pueden tomarse sólo como indicadores cuyo empleo será distinto o renovados según el caso o contexto en el que se apliquen». Esta **Advertencia** está presente en cada uno de los conceptos a pie de página y que aparecen en **negritas**. *Ibid.*, p. 117.)

³ «**Gasto**. Principio que gobierna todas las formas de actividad improductiva, cuyo énfasis se sitúa en la dilapidación y la pérdida». *Idem*.

⁴ «**Transgresión**. Dispositivo por el cual la humanidad supera las prohibiciones sin negarlas. Las violaciones rituales de una regla tienen el sentido de contemplar esa regla; las transgresiones indefinidas o ilimitadas también reservan su complementariedad con el mundo limitado por la prohibición». *Ibid.*, p. 118.

alguna; su aproximación a lo sagrado se realiza desde la experiencia humana, se desea comprender al hombre.

En Bataille existe una crítica al cristianismo, ya que «Para Bataille, la condena cristiana tendió un velo sobre el hecho de que el acceso a lo sagrado puede darse en la violencia de una infracción»⁵. La disposición sagrada del sacrificio, entendido como la muerte ritual de un sujeto, se le escapa a la comprensión cristiana, debido a su aversión hacia la transgresión; así es como lo expresa Bataille: «[...] en conjunto, la religiosidad cristiana se opuso al espíritu de transgresión»⁶.

Bataille está convencido que en el hombre existe el anhelo por volver a esa unidad primigenia de la que ha surgido, a la indistinción e indiferenciación, a la continuidad⁷, a la pérdida de las identidades que llevamos a cuesta y que nos identifica y diferencia del resto de seres, aunque de manera paradójal «[...] nos esforzamos en acceder a la perspectiva de la continuidad, que supone el límite franqueado, sin salir de los límites de esta vida discontinua»⁸. Por lo mismo esa vuelta nos

⁵ *Ibid*, p. 74. Cfr. Georges Bataille, *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982, p. 174.

⁶ Georges Bataille, *Op. cit.*, p. 165.

⁷ «**Continuidad/discontinuidad.** Dualidad que expresa las experiencias o condiciones del ser que nace, crece y muere, en tránsito desde una existencia aislada, individual, perecedera, hacia la indefinición de la eternidad. Los tránsitos entre ambos polos pueden ocurrir a través de la reproducción sexual, de la muerte, de la efusión mística, poética, erótica y otros excesos». Osvaldo Baigorria, *Op. cit.*, p. 117.

⁸ Georges Bataille, *Op. cit.*, p. 195.

está vedada, ya que «[...] la animalidad es la inmediatez, o la inmanencia»⁹. De ahí que Savater formule esa idea en términos de que los animales son los seres no expulsados del paraíso, siguiendo la narración mítica judía del antiguo testamento: «No hay retorno directo al mundo de nuestros primeros dioses, los animales, que son los habitantes *no caídos* del Jardín [...]»¹⁰. Por otro lado, este es el punto de partida de la reflexión ética de Savater, el momento de la «evicción del Paraíso»; por eso el hombre es un sujeto moral y es muy importante tener esto en cuenta:

Distante de la espontaneidad inmediata del animal (basada en la necesidad y la no elección) y también de la espontaneidad inmediata de los dioses (cuya libertad es juego sobrenatural, porque son invulnerables a las consecuencias de sus opciones), ser humano consiste en saber cómo manejar del mejor modo posible la mediación que nos constituye y resguarda. De tal modo que la humanidad tiene más que ver con una habilidad artística que con un don natural, porque toma en cuenta las renunciaciones civilizadoras, las formas de la disciplina y el coraje constructivo de las normas¹¹.

Mientras el hombre¹² ha de vérselas con la construcción de su carácter moral y de su mundo, la no

⁹ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, España, 1998, p. 21.

¹⁰ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 26; las curs. son de F S.

¹¹ Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 33.

¹² Bataille hace la siguiente observación: «[...] el hombre es el animal que no acepta simplemente el dato natural y que lo niega. Cambia así el mundo exterior natural, saca de él herramientas y objetos fabricados que conforman un mundo nuevo, el mundo *humano*». Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 296; las curs. son de G B.

separación de los animales del paraíso o del jardín equivale a que en esta originaria situación, lo único que tenemos es un entorno de continuidad, no hay corte o separación alguna que establezca bordes y límites en este ámbito originario de indistinción y pura continuidad.

La inmanencia, podemos considerar, es todo aquello que se sitúa en el interior del mundo, por eso Bataille dice que cuando «[...] un animal coma a otro no modifica en nada una situación fundamental: todo animal está en el mundo como el agua dentro del agua»¹³. El animal no es conciente de sí, no coloca ninguna frontera entre él y su entorno, porque él mismo forma parte de esa realidad circundante; no hay diferencia entre el animal y el mundo que habita, lo que hay es una simbiosis entre el animal y el mundo. En esta circunstancia no existe ninguna relación de vasallaje o servidumbre, de sometimiento ante cierto orden o respeto de ley alguna, porque los animales permanecen al margen de los interdictos; es por eso que «No hay, del animal comido al que come, una relación de subordinación como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como una cosa»¹⁴. La existencia del animal es de inmediatez con su entorno, de continuidad, no hay saltos entre él y el mundo.

¹³ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, p. 22; las curs. son de G B.

¹⁴ *Idem*, las curs. son de G B.

La inmanencia consiste en la imposibilidad de la trascendencia, o lo que es lo mismo en este caso, de que en ese mundo «[...] no podemos discernir [...] un poder de trascenderse»¹⁵; esta capacidad de trascendencia la vamos a encontrar después, en el momento del surgimiento de la conciencia y del sujeto portador de la misma, el hombre, y que a la postre deviene en conciencia del mundo; en esa circunstancia «Inevitablemente, ante nuestros ojos, el animal está en el mundo como el agua en el agua»¹⁶. Y nada de lo que transcurra en estas circunstancias se da a lo largo del tiempo, porque lo único que tenemos es una continuidad absoluta, indistinta e indiferenciable, sin ninguna huella que establezca marca alguna porque, afirma Bataille, «[...] sólo en la medida en que somos *humanos* el objeto existe en el tiempo en que su duración es aprehensible»¹⁷. Y sólo en la medida en que somos humanos tenemos conciencia, la cual, entre otros aspectos, se verifica en la percepción que tenemos del futuro y de un hecho ineluctable que ha de suceder en él en algún momento: la muerte.

Prefigurar o imaginar esta situación inicial, en la que es imposible nombrar objetos y seres, ciertamente es algo

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 22; las curs. son de G B.

difícil, aun como ejercicio meramente especulativo; hecho al que es sensible Bataille y por eso nos previene diciéndonos:

Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el seno del universo silencioso y no teniendo ni el sentido que el hombre da a las cosas, ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase¹⁸.

Este proceso de diferenciación de la conciencia, del sujeto portador de la misma, respecto del seno mismo del que ha surgido, paso de lo continuo a lo discontinuo, le lleva a Bataille a suponer que la conciencia surge de la indistinción gracias al trabajo¹⁹: «El trabajo fundó al hombre: los primeros

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹ En este aspecto Bataille sigue muy de cerca a Hegel y él mismo lo asume: «[...] recordaré solamente a este propósito que esa concepción poco discutible, del paso del animal al hombre es en principio la de Hegel». Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 297.

Como sabemos, en 1932 Bataille asiste a los cursos de Kojève sobre Hegel. Hegel analiza el proceso de transformación de la naturaleza por el hombre, y del hombre a través de su trabajo, particularmente en el párrafo «γ) La formación cultural», comprendido en el apartado «A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre», que a su vez forma parte del capítulo «B. Autoconciencia». Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978, pp. 120, 121.

Asimismo en el ya clásico comentario de Kojève a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, pone de manifiesto que el trabajo es la condición de humanidad del esclavo: «El Esclavo: su trabajo no es la destrucción del objeto (como la *Begierde*); el trabajo lo forma, lo modifica. Transforma la *Natur en Welt* (el universo natural en un mundo histórico). Por eso de hecho se libera de la naturaleza.» Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Bs. As., 1987, p. 61.

A su vez Valls Plana hace el siguiente comentario: «El trabajo es humano. En él se supera la naturaleza de una manera más perfecta que con el desprecio señorial a la vida, porque objetiva su superioridad humana.» Un poco más adelante: «Es inútil destacar la profundidad y grandeza de esta concepción del trabajo. En ella se pone de relieve el carácter formalmente espiritual y humano de la acción transformadora de la naturaleza». Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1979, p. 137 y 140.

rastros del hombre son las herramientas de piedra que dejó»²⁰. El trabajo ha de consumir tiempo por medio del cual habrán de fabricarse útiles, objetos opuestos al sujeto y que además tendrán que cumplir con objetivos que les son externos a ellos, de entrada se hallan subordinados a un fin, es lo que Bataille nos dice: «Sólo el objeto inerte, sobre todo, si es fabricado, si es el producto de un trabajo, es la cosa por excelencia, privada de cualquier misterio y subordinada a unos fines que le son exteriores»²¹. Pero sólo a partir de la fabricación de objetos, de utensilios, es factible empezar a distinguir cosas en el mundo, lo que en un principio no era así, ya que sólo

La posición del objeto clara y distintamente conocido desde fuera define generalmente una esfera de objetos, un mundo, un plano sobre el que es posible situar clara y distintamente, por lo menos en apariencia, lo que en principio, no puede ser conocido de la misma manera²².

Los objetos que han sido elaborados son a expensas del tiempo del placer, del juego, del sexo; es lo que de manera paulatina posibilita un incipiente proceso de diferenciación entre el todo indiviso y la realidad nombrada con sus respectivos apelativos o, en otras palabras, «En la medida en que los útiles están elaborados con vistas a su fin, la

Finalmente Díaz de la Serna hace la siguiente observación: «[...] Bataille sigue de cerca la doctrina hegeliana sobre la transformación dialéctica de la naturaleza por el hombre y del hombre por su trabajo». Cfr. Ignacio Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios*, Taurus, México, 1997, p. 72.

²⁰ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 59, nota 1.

²¹ *Ibid.*, p. 217.

²² Georges Bataille, *Teoría de la religión*, p. 34.

conciencia los pone como objetos, como interrupciones en la continuidad indistinta. El útil elaborado es la forma naciente del no-yo»²³. Sin embargo, la presencia del útil en medio del mundo de la inmanencia hace pensar, como previamente ya fue enunciado, que éste se ve desprovisto de un sentido ensimismado, y de tenerlo habrá que remitirlo a otro sentido, cuyo fin tampoco se encuentra en él, y así hasta el infinito, con lo que llegamos a una circularidad de enunciados, los cuales se remiten de unos a otros y pretenden de manera ilusoria, recordar su autonomía y fundamento propios, pero afirma Bataille,

Esta es una de las más notables y consecuentes aberraciones del lenguaje. El fin del empleo de un útil tiene siempre el mismo sentido que el empleo del útil: una utilidad que se le asigna a su vez -y así una y otra vez. [...] El absurdo de una remisión al infinito es la única justificación del absurdo de su verdadero fin, que no serviría de nada²⁴.

Esta situación surge de la confrontación del objeto, del instrumento, del útil que aparece claro y distinto dentro del todo indiviso, con relación a esa misma realidad indivisa, que finalmente es el origen de todo, es el barro del que están constituidas todas las cosas, de ahí la siguiente afirmación, de que

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

Sólo un mundo en el que los seres están indistintamente perdidos es superfluo, no sirve para nada, no tiene nada que hacer y no quiere decir nada: sólo él tiene un valor en sí mismo, no en vista de otra cosa, esa otra cosa por otra cosa y así en adelante²⁵.

Desde luego que la comprensión de ese mundo que se encuentra referido a sí mismo, sin ninguna intención ulterior, más que la de ser y permanecer, nos está vedada de manera permanente, y sólo podemos acceder a él a través de pequeñas fulguraciones, en que nuestra existencia discontinua, y gracias al azar -ausencia original de referencias- y a una voluntad de suerte, vuelve momentáneamente a la continuidad, de la que ha sido extraída.

En definitiva, va a ser el trabajo lo que contribuya a la emergencia de la diferenciación entre hombre y animal, en que haya toda una valoración en torno a lo meritorio y lo reprobable, y como nos lo indica Savater, «Esta división valorativa tiene su raíz en el mundo laboral, vinculándose la virtud al comportamiento ordenado y productivo y el vicio al derroche desordenado»²⁶; este nuevo entorno contribuirá a que los excesos y las pasiones desmedidas, propias de un mundo ausente de límites y reglas, venga a contenerlas. En palabras de Adrián Sapetti:

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁶ Fernando Savater, *Escritos politeístas*, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 24.

Desde las eras remotas en las cuales el hombre se convirtió en *homo faber* [...] el trabajo introdujo en aquellos tiempos azarosos un momento de sosiego, a expensas del cual el hombre cesaba de responder al impulso inmediato, que regia el deseo. La colectividad ha sabido oponerse, en el tiempo reservado al trabajo, a esos movimientos contagiosos en los cuales no existe más que un abandonarse al exceso, o sea: a la violencia del deseo. Sin los interdictos no hubiese llegado a ser -la colectividad humana- ese mundo del trabajo que en esencia es, ya que el trabajo se opone a la animalidad²⁷.

La conciencia humana es, entonces, resultante del trabajo, o como el mismo Bataille lo expresa: «En una palabra, se distinguieron los animales por el *trabajo*»²⁸. El tiempo invertido en el trabajo se traduce en la obtención de útiles, los cuales le reditúan al hombre un beneficio, logran hacerle la vida más sencilla, esto desde luego a costa de un tiempo presente inmolado en la expectativa de un mejor tiempo futuro, lo que significa que el tiempo empleado en la elaboración de los útiles no se dilapida, no es una inversión inútil, sino que se realiza bajo la perspectiva de un empleo ulterior y con ello el de obtener beneficios, menos cansancio y seguramente incremento del beneficio perseguido: se trabaja para la obtención de un fin.

La inversión del tiempo en la fabricación de útiles trae aparejado la conciencia del futuro y, con ello, la

²⁷ Adrián Sapetti, «Sexualidad y muerte», en Revista de Sash, Año IV, N° 1, noviembre de 1990, Bs. As., p. 3.

²⁸ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 46; las curs. son de G B.

conciencia de la muerte, y si en un primer momento la actividad laboriosa encaminada a la obtención de un fin fue condición de ruptura de la continuidad que unía al animal con su entorno, ahora ese esfuerzo tiene como propósito retardar, demorar lo más posible ese momento funesto de la muerte, para lo cual se hace precisa la instauración de prohibiciones, de interdictos. Afirma Bataille:

Paralelamente [al trabajo], se impusieron restricciones conocidas con el nombre de *interdictos*. Esos interdictos concernieron esencial -y ciertamente- la actitud para con los muertos. Es probable que afectaran al mismo tiempo -o hacia la misma época- a la actividad sexual²⁹.

El tiempo dedicado al trabajo es el hurtado al ocio, a la fiesta, al placer, al juego, de ahí que se requiera la construcción de todo un orden de prohibiciones³⁰ y de restricciones; este es el orden de lo profano, equivalente al mundo del trabajo, de la discontinuidad instrumental, del consumo mínimo, de la conservación del individuo. En esta instancia tenemos un cúmulo de interdictos que garantiza la supervivencia del grupo social; lo que los interdictos posibilitan es la cohesión del grupo al que se pertenece. Es de suponerse que uno de los primeros interdictos fuera el referido al «no matarás», debido a la íntima relación que se da entre

²⁹ *Idem*; las curs. son de G B.

³⁰ «El mundo profano es el mundo de la prohibición. El mundo de lo sagrado es, a su vez, el mundo de la transgresión». Ignacio Díaz de la Serna, *Op. cit.*, p. 70.

grupo social e individuos, para posibilitar la permanencia y acrecentamiento del grupo había que sancionar la vida de los mismos individuos que conformaban los grupos³¹. Lo que nos debe quedar claro entonces es que el trabajo trae consigo la instauración de una serie de interdictos, y éstos han sido muy importantes en el recorrido civilizatorio sobre el que descansa el orden de la cultura que el hombre ha fundado; eso mismo nos lo señala Bataille con las siguientes palabras: «Sin el interdicto, sin el primado del interdicto el hombre no hubiese podido llegar al estado de conciencia clara y distinta, sobre la cual la ciencia está fundamentada»³². Afirmación esta última un tanto desconcertante para la tradición ilustrada en la que buena parte de la práctica filosófica occidental descansa; reflexión profunda que hace posible entender el «afuera» del que proviene el pensamiento y con él toda una serie de creaciones que le son muy caras³³. Algo que es importante

³¹ Por otro lado tenemos la siguiente afirmación: «Jamás un hombre puede ser enteramente tenido por un medio; aunque fuese por un tiempo, conserva, en algún grado, la importancia soberana de un fin; permanece en él, inalienable, lo cual exige que no se le pueda matar, menos aún comerlo sin horror. Siempre es posible matar, a veces incluso comer a un hombre. Pero muy pocas veces esos actos son insignificantes para cualquier otro hombre: al menos nadie puede ignorar, si es sano de espíritu, que tienen un sentido grave para los demás». Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 208.

³² *Ibid.*, p. 56.

³³ La gran mayoría de los interdictos apuntan hacia la negación que de animal hay en nuestra humanidad, y tan bien asimiladas se encuentran estas prohibiciones que muy pocas veces son puestas en cuestión. «En ese aspecto, la negación es tan perfecta que nos parece inoportuno darnos cuenta y afirmar que hay ahí algo notable que merece ser señalado». *Ibid.*, p. 297.

Es mucho más cómodo y tranquilizador apostar en la creencia de la razón como elemento absoluto y dispensador de soluciones, antes que pensar en la

señalar aquí, es que si el pensamiento no alcanza a vislumbrar este hecho, en gran medida es debido a que «Si observamos el interdicto, le estamos sometidos, dejamos de tener conciencia de él»³⁴. De manera sinóptica y para decirlo en registro lacaniano, no puede hablarse de lo que permite hablar.

Habrá que entender que además de la fabricación de los útiles, del lenguaje, de la conciencia y del cúmulo de interdictos que trae consigo el trabajo, todos ellos tienen la finalidad de preservar la vida de los individuos y de las comunidades instauradas por los mismos; esta situación va a generar un conflicto entre las conductas disciplinadas por el trabajo, ya que esto implica el sometimiento a ciertos cánones y ordenamientos del individuo hacia la comunidad y, por otro lado, tendríamos las conductas opuestas de los mismos individuos tendientes hacia el ocio, el juego, el despilfarro no cuantificable en empresas útiles para la preservación de la vida del grupo:

La mayor parte de las veces, el trabajo es la ocupación de una colectividad, y la colectividad debe oponerse, en el tiempo reservado al trabajo, a esos movimientos de exceso contagioso en los cuales no existe más que el abandono inmediato al exceso. Es decir, a la violencia³⁵.

violencia de la que ella surge, como si esa negación pudiera suprimir a la violencia.

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵ *Ibid.*, p. 60.

En este sentido es posible entender, entonces, que las formas de violencia son aquellas que tienden a liberar su excedente de energía en un gasto improductivo, pero que en el pensamiento de Bataille esto no barrunta en nada el orden de cosas o, más bien, es una confirmación de la imposibilidad de lo que el hombre no puede dejar de ser, un lujo que tiende a la dilapidación inconmensurable de los excedentes de energía que conforman su existencia:

Y es que el hombre en el planeta no es más que, de una forma indirecta, subsidiaria, una respuesta al problema del crecimiento. Sin duda con el trabajo y con la técnica ha hecho posible la extensión, más allá de los límites recibidos. Pero, lo mismo que el herbívoro con relación al planeta es un lujo -y el carnívoro con relación al herbívoro-, el hombre es, de todos los seres vivientes, el más apto para consumir intensamente, lujosamente [...] ³⁶.

La comunidad sanciona todo desvío de esfuerzos que no persiga fin alguno, tiene que haber una justificación, aunque sea en términos de circularidad en lo que se emprende: nada de desperdiciar recursos en el juego, en la parranda, en la sexualidad desviada o que no persigue como objetivo la reproducción, eso desemboca ³⁷ en la experiencia de lo sagrado, en el mundo vital de la fiesta ³⁸, de la totalidad continua, del

³⁶ Georges Bataille, «La noción de gasto», en Georges Bataille, *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 73.

³⁷ «[...] puesto que sólo la violación del interdicto abre acceso a él [a lo sagrado]». Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 168.

³⁸ «La esencia del calendario es festiva, no laboral. Son las fiestas las que preceden y fijan las calendas, no al revés como ahora. La fiesta era lo real, lo definitivo, el presente sin mácula; el trabajo -sólo cobraba

gasto máximo, del amor; no, de ninguna manera esos excesos que ponen en cuestión la laboriosidad y sus resultados, en definitiva «[...] lo que el mundo del trabajo excluye por interdictos es la violencia; [...] se trata al mismo tiempo de la reproducción sexual y de la muerte»³⁹, nos lo recuerda Bataille. El mundo del trabajo trae aparejado consigo la instauración de toda una serie de prohibiciones las cuales pretenden «[...] mantener la integridad del mundo organizado y al mismo tiempo la buena salud física y moral del ser [y colectividad] que lo observe [...]»⁴⁰, nos lo refuerza Caillois. Sin embargo y por más afanes por organizar y contener a raya la violencia manifestada en movimientos tumultuosos, «[...] la muerte es el desastre elemental, que pone en evidencia la inanidad del ser discontinuo»⁴¹.

A partir de las líneas anteriores nos es dado comprender el por qué en un principio, los pueblos primitivos hayan establecido con relación al tiempo la diferenciación entre sagrado y profano. El tiempo sagrado tenía que ver con los mitos y ritos desarrollados para obtener los favores de los dioses, conjurar las fuerzas de la naturaleza, evitar las malas

sentido como preámbulo de la fiesta. Se trabajaba como cuando se preparan canapés y sangría para el quateque...» Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 195.

³⁹ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 60.

⁴⁰ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984, p. 17.

⁴¹ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 167.

influencias y las calamidades, conseguir una mejor caza, la fecundidad de sus animales domésticos o una mejor cosecha, el hombre se convertía en un colaborador de las fuerzas cósmicas, las ayudaba a que éstas no desfallecieran y dieran su frutos esperados. Algo muy importante es que durante este periodo era tolerado cierto nivel de transgresión a los interdictos; durante el tiempo de la fiesta cesan las obligaciones cotidianas que, en el plano del erotismo son, a menudo, relativas a la permisibilidad sexual y en el plano propiamente religioso sería el tiempo del sacrificio, que no es otra cosa que la transgresión al interdicto del asesinato⁴². El tiempo profano, por oposición al tiempo sagrado, es el tiempo ordinario, el del trabajo, caracterizado por un respeto de los interdictos, que es como lo señala Bataille:

[...] las prohibiciones mantienen -en la medida de lo posible- el mundo organizado por el trabajo y protegido de los desarreglos que sin cesar introducen la muerte y la sexualidad: esta animalidad perdurable en nosotros que sin cesar introducen la vida y la naturaleza, y que son para nosotros el barro del que venimos⁴³.

Es así que el tiempo dedicado al trabajo exige temperancia, en la que los movimientos violentos que se ven liberados en el tiempo de las transgresiones (fiestas, juego) no son admitidos. El trabajo es lo que, como ya lo mencionamos,

⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 114.

⁴³ Georges Bataille, «Lo prohibido y la transgresión», publicado en *La Jornada Semanal*, 4 de enero de 1996.

introduce sosiego, en detrimento de la respuesta inmediata que es lo que el deseo exige. Es como nos lo sigue indicando Bataille,

[...] la comunidad, a la que el trabajo separa de la violencia, está separada de ella en efecto en el tiempo del trabajo y frente a aquellos que asocia el trabajo común. Fuera de ese tiempo dado, fuera de sus límites, la comunidad puede volver a la violencia, puede entregarse al asesinato en la guerra que la opone a otra comunidad⁴⁴.

Esta diferenciación de tiempos -sagrado y profano-, que nos vienen dados desde los tiempos aurorales va a permanecer en la Edad Media, y aun perduran, aunque bajo la división del tiempo en festivo y laboral. En los días festivos estaba prohibido trabajar y era obligatorio acudir a las ceremonias religiosas. Los días de trabajo estaban dedicados a procurarse el sustento, con lo que en ellos predominaban dos tipos de tiempo: el dedicado al trabajo y el brindado al descanso. La organización del trabajo y el aumento de la productividad trajeron consigo la disminución del tiempo necesario para subvenir a las necesidades materiales con lo que se fue generando y socializando progresivamente el tiempo libre en el que no había nada que hacer. La constitución de los estados modernos trajo consigo la creación de días festivos en los que los ritos y ceremonias religiosas cedían su lugar a celebraciones civiles. En el mundo occidental en que el proceso

⁴⁴ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 69.

de secularización abarca todos los dominios de la conciencia, se ha llegado a la sustitución del tiempo y del mundo sagrado por el tiempo profano o festivo civil. Al respecto Bataille hace el siguiente apunte:

El mundo *sagrado* es para el hombre moderno una realidad ambigua: su existencia no puede ser negada y se puede hacer su historia, pero no es una realidad captable. Ese mundo tiene como base unas conductas humanas cuyas condiciones, al parecer, ya no se dan en efecto y cuyos mecanismos escapan a la conciencia⁴⁵.

En conclusión, lo que hoy prevalece en el mundo occidental no es más la oposición entre el tiempo sagrado y el profano, sino que la oposición hoy se da entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, pero que nos recuerdan esa confrontación original entre el tiempo sagrado y el profano, un tiempo de licencias y el otro de obligaciones y respeto a los límites: «El trabajo determinó la oposición del mundo sagrado al mundo profano. [Pero] También es el trabajo el principio mismo de los interdictos que opusieron el rechazo del hombre a la naturaleza»⁴⁶. Sin embargo, tal pareciera que lo que en gran medida nos domina, lo que nos somete es la lógica del cálculo, en donde el goce y la alegría requieren su previa programación, para que la espontaneidad, lo que pondría en riesgo la existencia del orden, sustentado en función de límites y

⁴⁵ *Ibid.*, p. 252; las curs. son de G B.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 159.

prohibiciones, quede sometida; de ahí que Savater haga la siguiente acotación:

[...] es muerte lo que cesa y lo que nos abandona [...], es muerte lo cerrado sin esperanza, lo implacable, lo ajeno, lo organizado para la tristeza, las alegrías programadas dentro de lo laboral -week-end-, los afanes sin ternura de la carne, el hambre, la miseria, esa forma de vida que no conoce goce más alto que haber escapado -por el momento- del hambre y la miseria, la madurez experimentada, la decrepitud sin consuelo, la convivencia basada en el temor, toda sociedad que no conoce valor más alto que la justicia, el desprecio institucional por lo inútil y caprichoso o lo perverso [...] ⁴⁷.

Todo eso es lo que el orden fundado en el trabajo ha dado como resultado, y que no es otra cosa que un mundo en el que el temor a la muerte aparece como organización, salud, eficiencia, movimientos controlados y calculados; pero, curiosamente, este orden establecido sobre el temor a la muerte, tiene como consecuencia un dominio espectral, un mundo de leyes que se pretende sean necesarias e inamovibles, aunque «[...] los interdictos, sobre los que descansa el mundo de la razón, no son, sin embargo, racionales» ⁴⁸, todo eso nos conduce

⁴⁷ Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 47.

⁴⁸ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 90.

En Foucault encontramos también ciertas apreciaciones que pudieran ayudarnos a comprender este punto: «[...] el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladoría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde». Y también: «La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a

a que los seres humanos se comporten como autómatas y que deban someter sus emociones, no sea que éstas sean tan fuertes y rupturen el orden en donde descansan sus grises existencias. Una premisa muy peligrosa para este orden es la reivindicación del «aquí y ahora», sin medir cálculo ni riesgo a lo que nos puede conducir tan altanera y soberana⁴⁹ decisión; al menos en esos fugaces momentos el hombre lograría escapar de lo que le domina y constriñe y conseguiría la autonomía respecto de este sistema de prohibiciones y restricciones; lo que busca es el franquear los límites y llegar a la continuidad, a la eternidad... Es, como nos lo señala Bataille:

[...] hay en nosotros una fulguración soberana, que tomamos por *lo más deseable*, que se oculta a la conciencia clara en la que cada cosa nos es dada. De tal modo que la vida humana está hecha de dos partes heterogéneas, que no se unen jamás. Una sensata, que se justifica por los fines útiles y, por lo tanto, subordinados: esta parte es la que se aparece a la conciencia. La otra es soberana: si llega el caso, se forma gracias al desarreglo de la primera [...] ⁵⁰.

Estos momentos destellantes se realizan a través de la transgresión, es el pasaje que nos conduce del mundo profano al mundo sagrado de la fiesta, pero ¡cuidado!, de ninguna

la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación». Michel Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1979, p. 11 y p. 17.

⁴⁹ «[...] actitudes soberanas, es decir gratuitas, sin utilidad, no sirviendo más para lo que son, nunca subordinadas a resultados ulteriores». Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 256.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 267; las curs. son de G B.

manera es una vuelta a la animalidad, a ese reino carente de límites y prohibiciones, y Bataille nos lo señala muy claramente: «Pero la transgresión difiere de la 'vuelta a la naturaleza': levanta el interdicto sin suprimirlo»⁵¹; se requiere que esta vuelta a la continuidad se realice desde la inmanencia y en este mundo del sentido, es preciso que haya conciencia del atrevimiento, lo que desde luego produce horror, porque es un ir más allá de lo permitido; «Después de todo, es el horror o su proximidad lo que da intensidad a la vida[...]»⁵².

Es así pues que

[...] el dominio de lo profano se presenta como el del uso común, el de los gestos que no necesitan precaución alguna y que se mantienen en el margen, a menudo estrecho, que se le deja al hombre para ejercer sin restricción su actividad. Por el contrario, el mundo de lo sagrado aparece como el de lo peligroso o lo prohibido; el individuo no puede aproximarse sin poner en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las que su debilidad se siente desarmada⁵³.

Hay que entender que estas dos realidades, profano y sagrado, son ámbitos que se hallan vinculados, porque aunque lo

⁵¹ *Ibid.*, p. 53; las curs. son de G B. Y ahí mismo encontramos una nota a pie de página (nota uno) aclaratoria y consideramos importante mencionar tal cual: «Es inútil insistir en el carácter hegeliano de esta operación, que responde al momento de la dialéctica expresada por el verbo alemán *aufheben* (superar manteniendo)». Sin embargo, Sollers sostiene que Bataille maneja una «dialéctica guerrera», y lo que tenemos es pura tensión, no hay superación. Cfr. Philippe Sollers, «El acta Bataille», en Sollers; Kristeva; Barthes; et al., *Bataille*, Mandrágora, Barcelona, 1976.

⁵² Fernando Savater, «Octavio Paz en su inquietud», *Revista Vuelta*, septiembre de 1991, núm. 178, p. 12.

⁵³ Roger Caillois, *Op. cit.*, p. 18.

profano, en nuestras actuales circunstancias, impregne la mayoría de la vida de los hombres

La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Simultánea -o sucesivamente- el mundo *profano* y el mundo *sagrado* lo componen, son sus dos formas complementarias. El mundo *profano* es el de los interdictos. El mundo *sagrado* se abre a las transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses⁵⁴.

El momento del corte o separación que establece la radical separación entre un estado de continuidad o inmanencia, y el de discontinuidad o emergencia de la conciencia, y con ello el de la identidad y diferenciación entre el sujeto y el objeto, le está dado, entonces, por el trabajo:

Es por el trabajo por lo que el hombre ordena el mundo de las cosas y por lo que se reduce, en este mundo, a una cosa entre otras; es el trabajo el que hace del trabajador un medio. El trabajo humano, esencial al hombre, es lo único que se opone sin equívoco a la animalidad⁵⁵.

El trabajo introduce la intencionalidad en los movimientos de los seres mismos que han sido constituidos a través de él, es el mundo de la producción, del cálculo, de la diferencia y la discontinuidad; sin embargo pervive un anhelo en el hombre por volver a ese reino del que alguna vez fue expulsado o, para decirlo en palabras del propio Bataille,

Somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Llevamos mal la

⁵⁴ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 95.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 216.

situación que nos clava en la individualidad del azar, en la individualidad caduca que somos⁵⁶.

Ahora bien, esa «nostalgia de la continuidad perdida» se traduce en un anhelo de vuelta al mundo sagrado, mundo prohibido por el mundo del sentido y del trabajo; sin embargo este afán está dominado por un sentimiento ambivalente, ya que intuimos que ese lugar es el de la violencia animal, pero que de manera latente y soterrada, amenaza con explotar y hacer añicos este mundo de límites e identidades, sostenido precisamente a través de los interdictos, de ahí que haya dos posibles vías de acción en este plano:

Si nos comportamos según la razón, intentamos adquirir bienes de todas clases, trabajamos con miras a acrecentar nuestros recursos -o nuestros conocimientos-, nos esforzamos por todos los medios por enriquecernos y poseer más. Es, en principio, sobre estas conductas en las que se fundamenta nuestra posición en el plano social. Pero, en el momento de la fiebre sexual, nos comportamos de manera opuesta: gastamos nuestras fuerzas sin mesura y, a veces, en la violencia de la pasión dilapidamos, sin provecho, recursos considerables⁵⁷.

Son esos momentos fulgurantes de derroche y desmesura, de éxtasis en los que aparece con toda claridad la vida misma, ya que ésta «Es un movimiento tumultuoso que atrae incesantemente a la explosión»⁵⁸, y que es capaz de desbordar

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 85.

todo límite y toda imposición, pero finalmente sin poder suprimir dichos límites.

Llegados a este punto, podemos considerar que de haber algún ámbito exento de prohibiciones, de interdictos, un ámbito de continuidad, ese sería el mundo sagrado, y en decir de Bataille «El mundo sagrado no es, en un sentido, más que el mundo natural subsistente en la medida en que no es enteramente reductible al orden instaurado por el trabajo, es decir al orden profano. Pero el mundo sagrado no es más que, en un sentido, mundo natural»⁵⁹. A este mundo, por otro lado, es posible acceder en ciertas circunstancias como lo pueden ser el juego, la embriaguez, el éxtasis, la fiesta, como afirma Savater:

[...] es la exaltación [...], el mito intentaba renovar el presente gastado y hastiado de la cotidianidad instrumental, no para conservarlo tal cual, sino para recordar *en vivo* a los hombres su parentesco con algo que no es herramienta, ni ahorro, ni trabajo⁶⁰;

todas estas situaciones guardan algo en común, y es el sustraer a los individuos del mundo del trabajo, y como ya lo mencionamos, que responde a la producción calculada, a la eficiencia, al hacer rendir al máximo lo mínimo; lo otro -la risa, la embriaguez- es exceso, es derroche, es un dispendio lujoso que quiebra la lógica de la acumulación, la subvierte;

⁵⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁰ Fernando Savater, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Editorial Orbis, Barcelona, 1984, p. 55; las curs. son de F S.

es el momento de los cuerpos desnudos, emulando una posible continuidad, misma que en el mundo del trabajo se encuentra vedada y truncada por la obligatoriedad de los cuerpos vestidos los cuales hacen evidente la diferencia y la individualidad; en la hora de la fiesta, de la embriaguez, las identidades, su duración y estabilidad desaparecen momentáneamente y se avizoran sendas abismales pero a la vez maravillosos; esto puede darse, desde luego, en lo que Savater nos menciona:

La expectativa apasionada de lo sagrado sigue abierta en lo menos olvidable de nuestra música, nuestra narrativa o nuestro cine, pero también en esa leyenda maltratada de la entrega sin límites que vivimos con una mujer, en el acosado estallido del esquizofrénico o en el coraje sin tacha de quien por un afortunado momento alza la bandera negra en que se lee: 'Ni Dios, ni amo, ni muerte, ni yo' y así vive. Hasta una vida tan miserable como la vuestra o la mía puede consentir que en un relámpago lleguemos a ser héroes de nuestra propia pasión⁶¹.

Lo que nos lleva de vuelta a ese ámbito de continuidad, en el que el hombre se desposee de su yo-cosa, es la apuesta por la transgresión del interdicto, ya que «El interdicto no significa por fuerza la abstención, sino la práctica en forma de transgresión»⁶².

Savater nos ayuda un poco más a entender esta dimensión de lo sagrado apuntada por Bataille, y es así que encontramos la siguiente caracterización:

⁶¹Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 52.

⁶² Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 105.

Según la experiencia que los mitos nos cuentan, lo sagrado es fundamentalmente lo separado, lo que ha sido cortado y permanece inalcanzable o, mejor, inmanejable tras el corte: separado del reino necesario de lo instrumental, de lo útil, separado del ámbito determinado por las leyes convencionales de la física o de la ciudad, separado de lo que la muerte corrompe y aniquila⁶³.

Este manifiesto, lo que hace es prolongar la consideración de la existencia de una dimensión inmanejable en el ser humano, intempestiva, y que no es posible incluir en la lógica de la acumulación, ya que siempre está latente, a punto de explotar, pero no se sabe ni cuándo, ni cómo, ni dónde; es Caos acechando a Cosmos.

Así las cosas, el mundo en el que de manera habitual estamos, es el de las definiciones, es el de los límites y sin embargo... Es, nuevamente, como nos lo señala Bataille:

Definimos de todas maneras esos límites; ponemos el interdicto, ponemos a Dios, incluso la degradación. Y siempre, una vez definidos, nos salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, tampoco podemos evitar 'salir de los límites'. Morir y salir de los límites son por otra parte, una misma cosa.⁶⁴

El sobrepasar los límites -escapar al temor que la muerte infunde en nosotros-, no es otra cosa que el ejercicio de la transgresión, y de dicha situación no es posible conocer

⁶³ Fernando Savater, *La Filosofía como anhelo de la Revolución y otras intervenciones*, pp. 51, 52; las curs. son de F S.

⁶⁴ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 194. También tenemos lo siguiente: «De ese ser que muere en nosotros, no aceptamos los límites. Esos límites, a cualquier precio, queremos franquearlos, pero hubiésemos al mismo tiempo querido excederlos y mantenerlos». *Ibid.*, p. 196.

nada; ésta se resuelve a nivel de la experiencia de los sujetos transgresores, lo otro implica el uso de la razón y, por lo mismo, la tematización que pudiera surgir de dicho ejercicio sería un intento de darle sentido a algo que por su propia naturaleza es un fin en sí mismo, ajeno al mundo de la producción de sentidos y referencias circulares.

El ámbito de lo sagrado es

[...] lo prohibido: *transfigurado*. Durante este tiempo, el sentimiento de miedo y temblor ante la cosa sacra se convierte en adoración y devoción. [...] La fascinación introduce la transgresión: en la fiesta no sólo se permite hacer lo que normalmente se halla prohibido, se lo exige⁶⁵.

Es así que el tiempo sagrado es el tiempo de la desmesura, de la dilapidación, del derroche, del gasto improductivo, es lo que Bataille, siguiendo en esto muy de cerca a Marcel Mauss y tomando de él el término, denominó como *potlatch*⁶⁶.

El *potlatch*, nos explica Mauss, es una fiesta religiosa de los indios de América, los Tlinkit y los Haida, que consiste en un intercambio de dones, de obsequios, pero que tiende a ser una «[...] destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas»⁶⁷. A partir de esta idea de «pérdida

⁶⁵ Osvaldo Baigorria, *Op. cit.*, p. 67; las curs. son del autor.

⁶⁶ Cfr. Marcel Mauss, «Ensayo sobre los dones, motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 161.

suntuaria de bienes», es que Bataille nos propone entender la orientación de ciertas conductas, aquellas que no están regidas por el principio de acumulación, sino por su contrario, por un principio de pérdida; estas conductas son

[...] el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas [...] ⁶⁸.

Estas conductas, todas ellas, consideradas como fines ensimismados, son sólo ubicables al margen del mundo del trabajo que, como ya lo sabemos, es el de los interdictos y restricciones.

Y pensar que en algún momento lo único que existió fue ese dispendio inútil de energía ya que no se encontraba referido a ningún fin ni aspiraba a satisfacer necesidad alguna, ese fluir gratuito de la naturaleza, el cual cejó en el instante mismo en que «Los primeros humanos renunciaron a la soberanía natural del animal para someterse por sí solos al trabajo» ⁶⁹.

Como se alcanza a vislumbrar es cuestionable el orden mismo de existencia alcanzada, la separación que con base en prohibiciones de ese orden primario de existencia ha traído como consecuencia un olvido de ese lugar exuberante y

⁶⁸ Georges Bataille, «La noción de gasto», p. 28.

⁶⁹ Osvaldo Baigorria, *Op. cit.*, p. 81.

desbordante en donde lo único que había era libertad absoluta; es también que por eso Bataille nos recuerda que «Si no es libre, la existencia se convierte en vacía o neutra y, si es libre, es un juego»⁷⁰.

Por otro lado, y a partir de cierto análisis que Foucault elabora sobre la sexualidad, tenemos lo siguiente: «Podría decirse tal vez que reconstruye, en un mundo en el que ya no hay objetos ni seres ni espacios a profanar, la única partición que todavía es posible.»⁷¹ La sexualidad es vista aquí por Foucault como una transgresión, como una partición, como «[...] el ser de una diferencia. Por ejemplo, la humanidad como diferencia ante el mundo natural. O la divinidad como diferencia ante el mundo humano del trabajo»⁷². Y nuevamente tendríamos entonces la afirmación batailleana de que la transgresión no suprime el interdicto, sólo lo levanta, aspecto que es también contemplado por Savater: «[...] como el hombre, en el momento del sacrificio o de la fiesta, se sitúa más allá de toda necesidad, sin dejar de estar plenamente sujeto a todas las necesidades [...] La separación logra abolir la necesidad, pero mantiene intacto el vínculo con lo necesario»⁷³.

⁷⁰ Georges Bataille, «La conjuración sagrada», en Georges Bataille, *Obras escogidas*, Barral Editores, España, 1974, p. 123.

⁷¹ Michel Foucault, «Prefacio a la transgresión», en Michel Foucault, *Entre Filosofía y Literatura*, Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 1999, p. 164.

⁷² Osvaldo Baigorria, *Op. cit.*, pp. 59, 60.

⁷³ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, pp. 25, 26.

El acceso de manera fulgurante y no permanente a ese ámbito que se ubica más allá de lo pensable, de lo que no puede ser tematizado, es lo que lleva a Savater a expresarse en términos de anhelo, de apuesta, de deseo:

La ambición del pensamiento negativo es conseguir una cordura fuera de la Razón establecida; es conservar un orden en el pensamiento pero sin aceptar el pensamiento del orden. Iniciado en una soledad vertiginosa que trasciende la oposición individuo-sociedad y después la de subjetivo-objetivo, el pensar busca recuperar lo que quizá nunca tuvo: la comunidad perfecta, a la que sería impropio hasta calificar de justa y libre, la superación del trabajo y la muerte, la indistinción con animales, rocas y plantas, el Jardín⁷⁴.

Debe quedarnos claro que a lo sagrado hay que concebirlo en términos de una experiencia y no de un conocimiento, precisamente porque su aparición azarosa rompe con las identidades y las relaciones del mundo de la exterioridad y los objetos discontinuos y separados. Lo sagrado es una experiencia y, por consiguiente, es inefable en términos de conocimiento positivo. La aparición de lo sagrado involucra un momento privilegiado de comunión de los seres perfectamente homogéneos e incommunicables que el trabajo y el sentido establecen. En tanto movimiento transgresivo, lo sagrado se mantiene dentro del ámbito del hombre, pues no podemos volver a un estado prehumano de indistinción animal en el que nunca

⁷⁴. Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 35.

hemos estado: la transgresión rompe el interdicto sin suprimirlo. Lo sagrado hace emerger la gratuidad en la que se funda el ámbito de lo necesario, es decir, deja ver que lo que el hombre es no es posible afirmarlo de una vez por todas, pues su ser está siempre en juego, en una apuesta, en una tensión permanente: lo sagrado es una experiencia sin Dios, sin sentido último y sin centro, una recusación de toda necesidad y punto de referencia. Se trata de cuestionar el razonamiento monoteísta en contraste con las posibilidades que puede otorgar un pensamiento politeísta, entendiendo a éste como los "dioses concretos", que van y vienen, que aparecen y desaparecen y que es, justamente, en esta presencia-ausencia en la que los individuos, también, se juegan más, renegando de una identidad reificante y condenatoria de lo mismo.

Lo sagrado es únicamente una experiencia humana; al igual que el surgimiento del hombre mismo, su signo es la distinción, la diferencia respecto al mundo de la inmediatez animal. Lo sagrado no hace sino exasperar la separación del hombre respecto a la naturaleza:

El espíritu es distinción, separación, selección, jerarquía, es decir, todo lo que constituye la esencia misma del primer pecado; y lo sagrado es la exasperación de esta esencia, la mayor obra del espíritu, lo más distinto, lo inconfundible, lo más selecto y separado... Lo

*sagrado es el mayor pecado, la transgresión absoluta cuya radicalidad anula la ley*⁷⁵.

La prohibición del regreso a la inmanencia se conserva y si bien accedemos a un estado de continuidad, ésta no es equiparable a la indistinción animal. La continuidad de lo sagrado produce horror porque ruptura los límites, lugares y relaciones en donde nos encontramos protegidos; la hierofanía, como diría Mircea Eliade, es el acceso a la diferencia en la medida en que se rompe con las identidades definidas por el orden de la exterioridad, del trabajo y del sentido. La ruptura del carácter de "cosas" de los seres lleva a la percepción de su absoluta diferencia y, por ello, a la continuidad. Como señala Savater:

[...] la intimidad no es en modo alguno indistinta para los hombres, como debe serlo para los animales; es precisamente el punto de las más irreductibles y sutiles diferencias, de la más exquisita contraposición o colaboración de las fuerzas. Por la intimidad me separo plenamente de las cosas y de mi cosa-yo, para abrirme a una pluralidad de diferencias *concretas* que, por serlo, no pueden remitir a "cosa" alguna⁷⁶.

La conducta basada en lo sagrado se opone en todos los aspectos posibles a aquella fundada en la necesidad, en lo obligatorio y, por ende, en el cúmulo de leyes que pretenden estatuir un ilusorio orden inamovible, al que bien podríamos

⁷⁵ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, pp. 26, 27; las curs. son de F S.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 34; las curs. son de F S.

denominar Estado, que de acuerdo con Savater se funda en dicha necesidad.

Lo sagrado está ligado a lo que Bataille llama la práctica de la alegría ante la muerte⁷⁷, pues es una práctica liberadora que muestra que todo el orden, que se encuentra erigido frente al temor a la muerte, está él mismo referido a la pérdida, porque a esa cadena insensata no hay posibilidad de incluirla en la de los medios y fines como un gasto necesario para la reproducción. La experiencia de lo sagrado no puede ser permanente, es un instante, una desgarradura en el orden en la que no podemos establecernos definitivamente: exige así, para ser una experiencia humana, que quienes la experimentan no mueran, no se instalen para siempre fuera del sentido.

Lo sagrado es un acto transgresivo pero organizado⁷⁸, pues involucra una práctica y una experiencia comunitarias; de ahí que se renueve constantemente ya que su efectuación se limita a través de las prácticas localizadas en el ámbito del sentido. Por ello no toda destrucción de cosas es un verdadero gasto lujoso, lo es únicamente si tiene como efecto azaroso la ruptura de los seres cerrados, la emergencia de la continuidad.

En resumidas cuentas, la noción de lo sagrado nos puede conducir a un replanteamiento sugestivo de

⁷⁷ Cfr. Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 23.

⁷⁸ «Por el hecho de que introduce la superación en un mundo organizado, la transgresión es el principio de un desorden organizado». *Ibid.*, p. 166.

consideraciones de carácter ético y político en torno al quehacer cotidiano de los hombres e individuos de carne y hueso, sometidos al sojuzgamiento de la necesidad, implementada por los guardianes del estado y sus «turiferarios»⁷⁹.

Para intentar arriesgarnos a calar en lo más profundo de nuestra intimidad hay que aproximarnos desde lo sagrado, porque la separación de lo sagrado es la de la intimidad humana, ilimitadamente erguida frente a toda necesidad y rebelde a cualquier reducción a lo instrumental. Lo sagrado es símbolo de la radical separación entre la intimidad del hombre y la simple fuerza de las cosas, de su distanciamiento esencial de todo funcionamiento mecánico:

Vinculándose a lo sagrado, que está separado de todo menos de la intimidad humana que la constituye, el hombre conoce el verdadero propósito de esa práctica cotidiana que parecía condenarle a ser útil entre los útiles, herramienta autobastante (sic), servomecanismo que se mantiene en funcionamiento sin otro fin que mantenerse y funcionar. *Lo sagrado simboliza y manifiesta nuestras auténticas intenciones*⁸⁰..

Savater va a recuperar la noción de lo sagrado, como lo presenta y maneja Bataille, con un propósito: establecer un marco de referencia que permita vislumbrar la posibilidad de que el hombre no tenga que estar sometido a designios que lo

⁷⁹ **turiferario.** fr., *thuriféraire*; it., *turiferario*; i., *thuriferer*; a., *Rauchfassträger*. (Del lat. *turiferarius*.) m. El que lleva el incensario. Definición tomada del *Diccionario Enciclopédico Espasa*, tomo 17.

⁸⁰ Fernando Savater, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, p 18; las curs. son de F S.

constrañan y sometan, es decir, a la necesidad, tal y como Savater la define:

Llamo aquí Necesidad [...] a lo que nos constriñe a aceptar como inexorable el decreto de una ley que se presenta como exterior y ajena a las apetencias ilimitadas de los hombres. Lo necesario es aceptar la invariabilidad fundamental de lo que es, ha sido y será, la infrangible cadena de las causas suficientes y sus irremediables efectos, la norma de bronce que regula lo inexistente, sometiéndonos al principio de contradicción, al decurso irremontable del tiempo, que ni tropieza ni vuelve atrás y a la limitación en general, bajo todas sus formas [...] Para nosotros no hay más necesidad que la muerte y la muerte es la que justifica todas las necesidades que nos mutilan⁸¹.

En el pensamiento de Savater vamos a encontrar el íntimo parentesco que traza entre los términos de necesidad y muerte, de tal suerte que podríamos hablar de una relación de sinonimia, de completa simbiosis no tan sólo conceptual, sino que trasciende a nivel de hechos, a nivel de vida, a nivel ontológico; el binomio necesidad - muerte como una forma de ser que llevamos hasta la misma médula de nuestros huesos, como una modalidad reiterativa de reproducir lo mismo, solapado bajo formas de «pensamiento monoteísta», que instauran desde la forma correcta de pensar, hasta la manera correcta de vivir y de estar con los otros; de ahí la siguiente afirmación de Savater:

Sustituyo sin vacilar la palabra «necesidad» por la menos eufónica de «muerte», porque creo que son perfectamente

⁸¹ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, pp. 31, 32.

equivalentes al nivel que aquí nos interesa. Por una parte la muerte es el paradigma mismo de lo necesario; por otra, es el castigo de quienes no se someten a la necesidad. La necesidad obliga bajo pena de muerte. Comer es necesario para no morir de hambre; las leyes físicas son necesarias y deben ser respetadas, so pena de romperse la crisma contra la gravedad o de abrasarse con la corriente eléctrica; quien no acata las necesarias leyes lógicas verá morir su razón; los que se adelantan o se retrasan respecto a la historia son triturados por ésta; el trabajo es necesario para ganarse la vida, lo que equivale a decir que quien no trabaje pierde la vida y gana la muerte; las leyes civiles deben cumplirse o se incurre en el castigo de muerte que el Estado administra a los infractores [...] ⁸².

Si la necesidad es lo equivalente a la muerte, «[...] lo sagrado es la abolición de la necesidad de la muerte» ⁸³; desde una óptica tradicional en torno de la idea de lo sagrado a éste se lo define como todo aquello que se opone a lo profano. Esta tensión irresoluble entre «sagrado y profano», Savater la mantiene, pero ahora entre «sagrado y necesidad», entre «vida y muerte». En general, es un estar en contra de la política que se funda en la violencia como la forma institucionalizada de la administración de la sociedad y de los hombres que la habitan; es insolidarizarse con todo lo que tenga que ver con el Estado ya que para Savater «[...] bien pudiéramos llamar al conjunto dinámico de lo fundado sobre la

⁸² Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 45.

⁸³ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, p. 32; las curs. son de F S.

necesidad de la muerte: Estado»⁸⁴; es un ir en contra de toda forma de pensamiento monoteísta, de razón unidimensional y, a fin de cuentas, un ir en contra de todo tipo de prácticas que se fundan en la prohibición de la vida, de la posibilidad, de lo polimorfo, del sistema que profiere como mayor estigma el de la inutilidad, tanto sobre las personas como sobre ciertas prácticas. En ese sentido para Savater el mayor mérito de la filosofía radicaría justamente en el de su inutilidad, en el de convertirse en una instancia que escapa a los múltiples esfuerzos por «hacerla útil», por dotarla de un profundo sentido académico, que permite restarle energía a su molesta presencia superflua, o como él mismo prefiere llamarla, «Filosofía tachada»⁸⁵.

Lo sagrado es lo que se halla definitivamente separado del ámbito de la necesidad: lo que se corta, lo que

⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁵ «Filosofía tachada y en un doble sentido: filosofía censurada, excluida, condenada como el discurso insustancial por excelencia, como el menos científico, el que el "hombre de bien", el "kalós kai agazós" (sic), el "gentleman", no puede mantener sin sonrojo; discurso que no lleva a ninguna parte, que nada enseña y en nada se fundamenta, puramente amoral, inmoral, antimoral [...] Pero también filosofía tachada como lo inconsciente excluido de lo consciente, el blanco en el texto de la razón, la falta que es primordialmente falta de ser, la ausencia radical de sentido sobre la que se edifican los sentidos, la pugna constante por olvidar lo que de ninguna manera puede ser recordado, el origen del sentido, la perfecta insignificancia de todo lo existente [...] Se trata de borrar la tachadura, de revelar lo tachado [...]». Fernando Savater, *La filosofía tachada precedida de nihilismo y acción*, Taurus, España, 1978, pp. 96, 97; la curs. es de F. S. De forma más sucinta podríamos decir que de lo que se trata es de echar luz ahí donde los discursos, con pretensiones de Verdad ponen un manto de opacidad.

sobra, lo que excede, la «parte maldita» que se encuentra más allá de lo utilizable⁸⁶.

La «comprensión» de una realidad aparte, separada de lo estatuido, va acompañada de una «renuncia a todo reposo en cualquier certeza»⁸⁷; esta dimisión a solazarse en cualquier certeza tiene como base la percepción de que esta realidad y sus construcciones conceptuales, no son más que ficciones, convenciones. A esta convicción se llega gracias al desapego, a la insumisión, al desasimiento de lo que se tiene por firme e inmutable: «Quizá lo irreductiblemente propio del hombre no es crear la convención de un lenguaje, sino recordar, en algunos momentos privilegiados, que se trata de una convención»⁸⁸.

El grado de lucidez que podamos llegar a obtener sobre la percepción de la realidad, y de la que sospechamos que puede ser reinventada, debe ser capaz de conmover los cimientos mismos de ese supuesto orden inamovible: «El estremecimiento que conmueve al pensador contagiará su temblor a lo pensado y, por ende, a la realidad misma; el mundo trepida cuando se reflexiona críticamente sobre él»⁸⁹.

⁸⁶ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, p. 30.

⁸⁷ Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Taurus, España, 1980, p. 26.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁹ Fernando Savater, *La filosofía tachada precedida de nihilismo y acción*, Taurus, España, 1978, p. 18.

ÉTICA

Existen pocas cosas negativas que yo no haya dicho del hombre y la humanidad. Y a pesar de todo me siento tan orgulloso de ambos que sólo odio realmente una cosa: su enemigo, la muerte.

Elias Canneti

A continuación nos permitimos transcribir una definición del concepto de ética, porque presenta de manera sucinta una caracterización clara del mismo:

ética. (del griego *ἠθική*, derivado de *ἦθος*, carácter, y, según Aristóteles, de *ἔθος*, *éthos* costumbre) (sic) Rama de la filosofía cuyo objeto de estudio es la moral. Si por moral hay que entender el conjunto de normas o costumbres (mores) que rigen la conducta de una persona para que pueda considerarse buena, la ética es la reflexión racional sobre qué se entiende por conducta buena y en qué se fundamentan los denominados juicios morales. Las morales, puesto que forman parte de la vida humana concreta y tienen su fundamento en las costumbres, son muchas y variadas (la cristiana, la musulmana, la moral de los indios hopi, etc.) y se aceptan tal como son, mientras que la ética, que se apoya en un análisis racional de la conducta moral, tiende a cierta universalidad de conceptos y principios y, aunque admita diversidad de sistemas éticos, o maneras concretas de reflexionar sobre la moral, exige su fundamentación y admite su crítica, igual como han de fundamentarse y pueden criticarse las opiniones. En resumen, la ética es a la moral lo que la teoría es a la práctica; la moral es un tipo de conducta, la ética es una reflexión filosófica¹.

¹ Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Herder, Barcelona, 1996.

Nos parece que en dicha definición lo que tenemos que resaltar es la distinción entre la ética como reflexión sobre la dimensión práctica de la conducta de los individuos, y la moral como la conducta efectiva que dichos individuos realizan en su convivencia cotidiana con otros sujetos; conducta en la que concurren la tradición, cultura y sociedad en la que la vida de esos individuos se desenvuelve, y en este sentido la moral, como algo práctico y espontáneo, es dejarse llevar por lo colectivo; mientras que la ética intentaría, reflexivamente, asumir esa dimensión práctica de la conducta en carácter distintivo y estilizado de cada persona. Esta diferenciación nos parece que está presente en la reflexión que Savater realiza sobre la ética²; es así que tenemos el siguiente comentario por parte de él:

[...] referirse al 'porvenir' de la ética parece dar por supuesto que se avecinan nuevos valores fundamentales y que cabe aguardar (sea con temor o con esperanza) un nuevo tipo de moralidad. En cierto sentido esta expectativa es de cumplimiento forzoso, si nos referimos sólo a las *mores* o costumbres. [...] Pero este planteamiento deja a un lado que la raíz misma de la perspectiva ética en cuanto tal no varía al ritmo agitado de la modificación costumbrista:

² «La moral es, habitualmente -vamos, aunque pueda ser una cierta logomaquia el enfrentamiento entre ética y moral-, la moral tiende más a ser un conjunto de pautas, de normas aceptadas vigentes». «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Critica, Barcelona, 1993, p. 237.

También tenemos lo siguiente: «Parece que ética (o la moral, pues utilizaré indistintamente estos dos términos no del todo intercambiables) [...]». Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, Nuevo Siglo/Aguilar, México, 1994, p. 47.

cambia más o menos el código, pero no aquello en lo que se apoya en cuanto código³.

Creemos que en dicha observación está presente el significado del término ética, precisamente, como reflexión, como el punto de referencia obligado para decodificar el sentido y orientación de la conducta efectiva de los individuos que viven en una sociedad, acotada por coordenadas espacio temporales. En Savater encontramos el empeño de asumir, a fin de cuentas, la ética como teoría, entendida ésta como un «[...] intento de justificación universal del sentido de la acción [...]»⁴. Savater es consciente de que esta tentativa tiene que incorporar lo universal de la reflexión y lo particular de la acción, y cuando habla de particular lo refiere a la «entraña», según lo entiende María Zambrano, como lo interior indescifrado e indescifrable que sucede en el individuo, el que acomete la acción⁵. La confluencia entre lo universal y la «entraña», Savater la encuentra en la dimensión del querer humano. El querer humano es lo que fundamenta y proporciona sentido a la acción:

[...] la acción queda legitimada como totalidad y más allá del cual no cabe buscar ningún refrendo. Terminal y también originario, previo a todas las demás instituciones simbólicas de la subjetividad: por ello puede decirse que es *universal*, porque se asienta en algo anterior -al menos

³ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, Grijalbo/CNCA, México, 1991, p. 296.

⁴ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 25.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

en lo especulativo- a mi caracterización como sujeto separado de los otros sujetos humanos y sellado por tales o cuales determinaciones. Es por el sentido originario y universal del querer humano en cuanto tal por lo que se pregunta la ética ante la necesidad racional de justificar la decisión -es decir, de vivirla como libre- en el momento de pasar a la acción. Fuera de ese querer no podemos hallar más que fundamentos heterónomos para la opción moral, trascendencia o revelación [...]»⁶.

Esta percepción de que en la interioridad humana, su querer, está la clave para la comprensión de la acción, le lleva a Savater a la afirmación que esa instancia es la fuente de las normas y los valores. Por eso afirma: «Es de mi querer esencial, no de un querer parcial o cosificado, sino del querer que radicalmente me constituye, de donde tienen que brotar mis normas y mis valores»⁷. Además, al identificar al querer humano como la fuente de donde brotan las normas y valores, limitamos la posibilidad de réplica de los individuos si se identificase al deber o al tener como la base de los valores, ya que siempre es discutible el «tener que hacer» o el «debo hacer», más no así el «quiero hacer», de ahí que Savater nos diga que «Nadie puede no querer lo que quiere: aunque uno pudiera no ser libre para hacer lo que quiere, siempre lo es para querer lo que quiere»⁸.

⁶ *Ibid.*, pp. 27, 28; las curs. son de F S.

⁷ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1983, p. 29.

⁸ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Taurus, España, 1986, p. 21. En las «exhortaciones» que Savater, en su momento, lanzara a su vástago encontramos el siguiente punto y que nos ayuda a esclarecer un poco más

Por otra parte, el trabajo que Savater ha realizado en esta área -en el de la reflexión ética-, de ninguna manera se ajusta al del analista frío, al «taxólogo» que cataloga y muestra cuáles han sido las diversas morales y propuestas éticas que se han dado a lo largo de la historia; pasa por alto la discusión en torno al sentido o pertinencia de la cuestión ética, y decide correr el riesgo de que le tilden como «normativo»⁹, y él mismo nos lo dice a propósito de su *Invitación a la ética*:

[...] invitar es decir una persona a otra que vaya o llevarla a la casa propia; y también obsequiar a alguien llevándole a un sitio agradable y pagando sus gastos; también es ofrecer a alguien que haga cualquier cosa que se supone grata para él, brindándole la mejor oportunidad y buenas condiciones para reforzar su gana de hacerla; pero incluso puede ser sinónimo de «intimar», o sea, decir a alguien, sin violencia pero conminatoriamente, que haga cierta cosa. [...] Ya se ve, pues, que tengo un empeño mucho más ambicioso y menos científico que el de inspeccionar ciertas fórmulas valorativas del lenguaje común o coleccionar diversas opiniones éticas promulgadas por los especialistas en la materia. De un modo u otro, se me podrá acusar del peor pecado que puede cometerse en este campo, el de pretender ser normativo [...] a mi juicio, sólo un discurso que

estas consideraciones en torno al querer: «¿Qué pretendo decirte poniendo un 'haz lo que quieras' como lema fundamental de esa ética hacia la que vamos tanteando? Pues sencillamente [...] que hay que dejarse de órdenes y costumbres, de premios y castigos, en una palabra de cuanto quiere dirigirte desde fuera, y que tienes que plantearte todo este asunto desde tí mismo, desde el fuero interno de tu voluntad». Fernando Savater, *Ética para Amador*, Editorial Planeta Mexicana, México, 1993, p. 69.

⁹ Esclareciendo dicha postura encontramos la siguiente observación: «[...] uno es simplemente un aficionado al razonamiento ético y a la valoración moral -no, desde luego, un censor, ni un inquisidor, ni un penalista- [...]». Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 25; las curs. son nuestras.

encierre normatividad puede contener realmente sustancia ética¹⁰.

Como se ve, esta opción no se halla exenta de escollos, y vale aclarar -según entendemos la postura savateriana-, que el ser normativo no tiene la intención de derivar hacia una postura impositiva, mía hacia los demás, sino que lo normativo obedece a la invitación a reflexionar sobre la propia condición humana, asumir la ética como «[...] un arte de vivir reflexivo [...]»¹¹ y a partir de dicha actitud legitimar esa inventiva de vivir, actuar en consecuencia. Este nivel de exigencia en la interiorización de la reflexión ética, nos la imaginamos en términos de la capacidad de extraer lo mejor de nosotros mismos y ponerlo en práctica, y así como la facultad para leer puede prevenirnos de situaciones que atenten en contra de nuestra vida -imaginemos lo funesto que sería no hacer caso por ignorancia a un señalamiento como el de ¡Cuidado! ¡Alta tensión!-, el razonamiento ético puede conducirnos a una vida autónoma, a descubrir nuestro ideal de excelencia, lo que más amamos y deseamos, y por lo mismo con capacidades para resistirnos a la manipulación y a todo aquello que se interpone en la prosecución de nuestro ideal o ideales.

Según Savater en lo que fue el siglo XX, estima que hubo dos tendencias al interior de la reflexión ética, la «[...]

¹⁰ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 10; las curs. son de F S.

¹¹ «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, p. 236.

ética de la perspectiva restringida y ética de la perspectiva universal.»¹² La perspectiva restringida estaría constituida por la filiación a un grupo humano en particular, los cuales pueden «[...] compartir determinadas condiciones étnicas, sociales o incluso biológicas, determinadas ideologías o determinadas creencias»¹³. Asimismo, al interior de esta postura restringida, pueden discernirse actitudes excluyentes (moral racista, nacionalista, cierto feminismo radical), o actitudes inclusivas (el esteticismo vitalista, el ecologismo razonable). El razonamiento ético subyacente a esta postura es que hay morales, considerándose lo diverso antes que su posible unidad.

Desde la otra dimensión, la que Savater denominó «ética de la perspectiva universal», tenemos que ésta

[...] considera que la ética consiste en un reconocimiento de la humanidad ajena desde la humanidad propia y que lo específicamente moral es colocar ese reconocimiento por encima de cualquier otro concepto diferenciador, como la raza, el sexo, la posición social, las ideologías, las religiones, la nacionalidad [...]»¹⁴.

El razonamiento ético presente en este planteamiento, el de la perspectiva universal, es que existe un único hecho

¹² Fernando Savater, «Perplejidades éticas del siglo XX», Rev. Vuelta, núm. 247, junio de 1997, p. 33. Savater nos aclara, en el mismo artículo, que ambas posturas de ninguna manera son hijas del 1900, «[...] sino que prolongan reflexiones tradicionales de signo divergente que se debaten desde hace mucho tiempo».

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Idem.*

moral, cuya base es la pertenencia a la humanidad. De esta postura puede desprenderse cierta tarea para la reflexión ética, y es el indagar qué es lo común que habita entre los hombres, al margen de nuestras diferencias, sin importar la posible constatación de que es la diferencia lo que nos iguala. Cabe mencionar, como el mismo Savater se toma el trabajo de aclarar, que la ética universalista no es tal porque se esfuerce en infligir su criterio al mundo entero,

[...] sino porque actúa como la regla privada del sujeto moral consistente en el compromiso de tratar a todos los humanos de acuerdo con el mismo baremo de dignidad. Es decir, es universal aquella moral que en sus pautas de trato al prójimo ni quiere ni puede hacer excepciones. Al contrario: obtiene su fuerza regulativa de la ausencia de excepciones¹⁵.

Consideramos que la postura savateriana puede ser adscrita a lo que él mismo ha denominado como «perspectiva universal», puesto que si lo que tenemos que resaltar es el

¹⁵ *Idem*. En la entrevista concedida a Francesc Arroyo tenemos una mayor explicación de esta circunstancia: «Sí, la ética tiene un carácter universal y este es un punto importante porque hay bastantes confusiones. Hay una idea bastante antipática de la universalidad ética que es decir: un señor, porque está convencido de que su ética es universal la va a imponer a los demás. A mí me parece que, desde el punto de vista más fuerte de la acción, la universalidad ética es la decisión de actuar éticamente respecto a todos por igual. Es decir, no se trata de imponer a todos que se plieguen a mi ética, sino emplear mi ética respecto a todos, no respecto simplemente a unos sí y a otros no. La universalidad no consiste en una proyección imperial para imponer una ética al conjunto del universo, sino en el hecho de que mi ética, la que yo estoy practicando por propia convicción, la voy a mantener frente a todos los humanos y no frente a unos humanos sí y otros no. El punto de la universalidad está en el individuo. Es el individuo el que universalmente decide aplicar su ética y no el que se atreve a decidir que todo el universo deba plegarse a su ética». «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, p. 244.

reconocimiento de la «humanidad ajena desde la propia» -y siguiendo al mismo Savater, sólo se llega a la autoconciencia de la humanidad propia desde la humanidad ajena-, lo que entra en juego es, nuevamente, esa dimensión interna del querer humano cuya especificidad es el «quiero ser», o puesto en los mismos términos empleados por Savater: «De lo que el hombre quiere -no de lo que *debe* o *puede*- trata precisamente la ética»¹⁶. Y lo que el hombre quiere es ser reconocido precisamente como hombre y jamás como cosa; el sujeto de la acción moral es precisamente sujeto y jamás cosa; la cual permanece siempre idéntica a sí misma. Por eso la reflexión ética savateriana pone énfasis en el «querer humano», el cual se manifiesta en lo siguiente:

Perseverar en el ser y pretender la perfección, para los hombres, supone huir de la cosificación. Lo que el hombre en lo más hondo y más íntimo de sí mismo quiere -y de donde provienen todos sus restantes deseos- es *no ser cosa*. Ser cosa significa identidad inmutable, autorreferencia completa, cierre sobre sí mismo. Opacidad interior, determinación externa de una vez por todas [...] ¹⁷.

El hombre llega a constituirse como tal en un proceso de intersubjetividad que tiene al «querer» como base de la búsqueda de otro sujeto que anhele lo mismo que el «yo quiero»,

¹⁶ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31; las curs. son de F S.

por eso dice Savater: «No hay ética más que frente a los otros: se trata de un empeño rabiosamente social»¹⁸.

La propuesta ética savateriana, además del señalamiento anterior de una apuesta por tratar de justificar universalmente el sentido de la acción, es de tipo vitalista, ya que él mismo escribe lo siguiente de manera tajante: «Toda ética es vitalista, lo sepa o no»¹⁹. Con este punto damos otro paso, y caemos en cuenta que lo que el hombre quiere, además de ser reconocido como tal, es afirmarse en la vida; por lo mismo encontramos en Savater un encono hacia toda práctica o institución que atente contra dicha dimensión vital en el hombre. A propósito de este punto tenemos lo siguiente:

El *conatus* humano no puede ser algo tan genérico como el puro afán de conservar la existencia biológica, porque ningún individuo humano -ni siquiera para el más desastrado, para el más acuciado por el hambre o el frío- la existencia es un fenómeno limpiamente biológico. Todos los hombres nos sabemos no sólo vivos, sino vivos y hombres: me refiero de nuevo a la entraña de nuestros intereses, a nuestra condición vista desde dentro. Incluso lo que considerado desde la exterioridad puede parecer nada más que lucha por la vida, desde el interior -desde el núcleo decisorio que humaniza la acción- supone siempre algo más complejo y difícil²⁰.

¹⁸ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 37.

¹⁹ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, nota 21, de las notas manuscritas.

²⁰ *Ibid.*, p. 29. El término *conatus* Savater lo extrae de Spinoza, y mantiene el sentido del mismo, entendido como el esfuerzo de una cosa a permanecer o perseverar en su ser, y en el caso del hombre su esfuerzo, además de estar encaminado a perseverar y preservar su vida, es vivir feliz. Los enunciados de Spinoza son los siguientes: «El esfuerzo con que cada cosa se afana por

La reflexión en torno al ámbito de la ética, le posibilita a Savater, también, discurrir sobre la clase de discursos que proporcionan enfoques acabados de la realidad, la condena que nos asignan verdades perennes y que pretenden suministrar una visión absoluta de la misma realidad y de todo cuanto acaece en ella, en donde no existe margen para el azar ya que todo ocupa su lugar, y que además se tornan en recomendaciones renunciativas y de franca sumisión ante lo establecido. Savater denomina a esa clase de discursos como «iglesia»: «[...] vamos a llamar Iglesia, entendiendo por tal ese discurso cerrado, total, que da cuenta de todo y sabe siempre lo que hay que hacer y por qué; discurso que explica, justifica y recomienda, que *sabe*»²¹. Como ya lo mencionamos, esta postura no concibe ni posibilita el azoro ni la perplejidad, y desde luego que este género de encomiendas lo único que propicia son actitudes que rayan en el moralismo antes que en una fructífera reflexión ética, puesto que, nos dice Savater,

[...] nada hay en la ética bien entendida de juego de recetas que se asesta al prójimo para humillarle, entristecerle o dominarle [...] bajo el pretexto de su salud, sino que consiste en la reflexión sobre la propia utilidad y alegría: de aquí que situarse en el exterior del núcleo

perseverar en su ser, no es sino la esencia actual de la cosa misma.» y «No puede desear ser feliz, actuar bien y vivir bien nadie que no desee al mismo tiempo ser, actuar y vivir, esto es, existir en acto» Spinoza, Ética, [Prólogo y traducción de José Gaos], UNAM, México, 1977, respectivamente prop. VII del cap. III, y la prop. XXI del capítulo IV; curs. en el original.

²¹ Fernando Savater, *La filosofía tachada, precedida de nihilismo y acción*, Taurus, España, p. 157; las cursivas son de F S.

activo desde donde la decisión es tomada desvirtúa la capacidad de valoración²².

Sobre la consideración de los discursos que nos proporcionan visiones totales y acabadas de la realidad -y que de alguna manera pretenden orientar el decurso de la acción humana-, en lo que todo se encuentra ordenado, es importante añadir que además de Savater, Victoria Camps también alza su pluma de la discordia en contra de dicha comprensión:

Contra el mundo que nuestros padres y nuestros maestros nos inculcaron, un mundo basado en creencias demasiado sólidas, reclamamos otra visión cuyas fronteras y horizontes no aparezcan tan diáfanos: el cielo y el infierno, la verdad y el error, el bien y el mal, son absolutos que se avienen penosamente con la práctica. Todo es mucho más complejo, ambivalente, polisémico. Pedirle más imaginación a la ética significa ir en busca de un paradigma, de unas categorías, de un modelo de argumentar o de unos objetivos menos rígidos y menos proclives a esas dicotomías radicales y sin término medio²³.

Para ensayar esta otra vía de acceso de reflexión, debe quedar claro lo que la misma Victoria Camps precisa:

No propugno, pues, el rechazo del discurso racional, sino la inutilidad de una *razón unitaria* que pretende juzgar y valorar desde un punto de vista superior, imparcial o desinteresado. Los ideales motivan ciertamente la conducta, pero si se convierten en ídolos generan dogmas y esclavitudes²⁴.

²² Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 44.

²³ Victoria Camps, *La imaginación ética*, Seix Barral, España, 1983, p. 10.

²⁴ *Ibid.*, p. 28; las curs. son de V C.

Quizá sea el momento de hablar sobre el sentido que hay en Savater del término «ideal», ya que hasta ahora sólo lo hemos mencionado, y ya que es un término importante al interior del discurso ético -la tradición filosófica lo identifica como «deber ser»-, detengámonos un poco. Por «ideal» Savater entiende lo que jamás se agota, considera que cada uno de sus logros ensancha sus aspectos, siempre obligando a la revisión crítica de sus proposiciones, forzando al sujeto a no coagularse en cualquier organización social ya establecida o logro personal alcanzado -ambas formas de objetivación de lo abierto-, de hacerlo se estaría elaborando el acta de defunción del o los ideales²⁵, y eso es porque

El ideal no puede realizarse de una vez por todas sin dejar de serlo, y ello no porque sea «irrealizable», es decir, un sueño impotente que anhela lo imposible, sino precisamente por todo lo contrario: porque es una polarización dinámica que nunca renuncia a lo posible. El ideal no quiere convertirse en identidad necesaria, sino estimular el dinamismo de la totalidad abierta; su perfección consiste en mantenerse inacabado: *no pretende llegar, sino ir viniendo*²⁶.

²⁵ Cfr. Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 51.

²⁶ *Ibid.*, p. 53; las curs. son de F S. En otro pasaje Savater se permite establecer una íntima filiación entre ética, ideal y mito, y es como sigue: «La ética se atarea en hacer retornar una y otra vez la memoria de nuestros más caros ideales, Libertad, Comunidad Fraternal, Justicia, las intensas y libres pasiones de sentir, conocer y ordenar libertades de sus mutilaciones, pero los recuerda no como algo aplazado al mañana y que carecerá de triunfal eficacia hasta que lleguen mejores tiempos, sino como los Mitos que expresan y estimulan nuestra apasionada entrega al momento presente, esa entrega que, en el dolor y el imperio de la muerte que la realidad propone, busca el fundamento de su júbilo en el propio ejercicio de su impecabilidad». Fernando Savater, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Editorial Orbis, Barcelona, 1984, pp. 59, 60.

Esta concepción de la ética proponiendo ideales, es un aspecto que se aviene justamente a la comprensión del hombre como un ser inacabado, de un ser que se va construyendo a sí mismo en cada decisión tomada y ejecutada, de un ser como soplo incesante; el hombre es un ser que se debate entre la identidad cosificante y la posibilidad siempre abierta, entre el destino y la libertad, entre detenerse y cosificarse o mantenerse fiel a su vocación de ser sujeto activo antes que conformarse con lo dado. De ahí que Savater nos diga que «El empeño ético siempre está comenzando de nuevo: nunca se deifica en lo *garantizado*. Si hay algún acento triunfal en su tono no es como grito de victoria sino como aliento de resistencia»²⁷. Un ideal que está presente en la propuesta ética savateriana es, como ya lo aventuramos, el de la vida y, desde luego, el de la libertad. Pero ¿Savater reivindica totalmente una ética que propone ideales? De ser así, ¿qué sucede en contra de la suspicacia alrededor de la política que hipoteca el presente en aras de un tiempo futuro (mejor)? Consideramos que no, que Savater se mueve a nivel de un pensamiento paradójico, un pensamiento que recupera la oportunidad de reírse de sí mismo y de saberse provisorio, o como él mismo nos lo dice:

Es el humor quien constata que el ideal ético permanece perpetuamente *abierto*; y es paradójica, humorística, la

²⁷ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 49; las curs. son de F S.

ética en su raíz misma, pues propone un ideal y sin embargo se niega a remitirse al futuro, defiende el reconocimiento intersubjetivo de unos valores pero no cree en ninguna de las legitimaciones que aportan el pasado o la tradición. La ética sólo puede ser tomada en serio si se le reconoce esta condición paradójica, que no es formal o estilística, sino esencial²⁸.

Gracias a esta apreciación que Savater ofrece sobre la ética y el ideal -que bien puede ser entendido como ideal irónico-, y su correlato comprensivo sobre el hombre como ser inacabado, sujeto trágico que oscila entre la identidad cosificante y la posibilidad que la vida polimorfa le ofrecen, seguramente Savater podría suscribir lo siguiente:

Rechazo la concepción de la moral «funcionalista», esto es, destinada a transmitir *seguridad*, precisamente allí donde sabemos que no puede ni debe haberla: la seguridad de una redención de todos los males, de un final feliz; la seguridad de unos criterios estables, la gratificación de una conciencia tranquila²⁹.

Para atrevernos a rechazar esta peculiar visión de mundo³⁰, aposentada en una aparente tranquilidad y armonía, hay que intentarlo «desde la perplejidad» -según expresión de

²⁸ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 114. Esta peculiar visión en torno a la característica paradójica del discurso ético nos recuerda lo siguiente: «Está claro que el mundo es puramente paródico, es decir, que cada cosa que miramos es la parodia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma engañosa». Georges Bataille, *El ojo pineal*, Pre-Textos, España, 1997, p. 15.

²⁹ Victoria Camps, *Op. cit.*, pp. 10, 11.

³⁰ Simone de Beauvoir nos dice lo siguiente: «Es mucho más agradable creer que el mundo está bien asegurado por una síntesis hecha, no por nosotros, sino desde afuera por un Ser todopoderoso, que este mundo está hecho para cada uno de nosotros y que cada sufrimiento es una prueba tolerada o deseada por el Ser supremo, que tomar las cosas como son: es decir, que los sufrimientos no son merecidos, que no son queridos por nadie y que no aportarán nada a la persona que los padece [...]». Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, Hermes, México, 1983, p. 547.

Muguerza y propio de todo interrogar fructífero-, del diálogo abierto; tendrá que arriesgarse desde la «[...] imaginación creadora de nuevas ideas [...]»³¹ o desde un pensamiento negativo: «La ambición del pensamiento negativo es conseguir una cordura, fuera de la Razón establecida; es conservar un orden en el pensamiento, pero sin aceptar el pensamiento del orden»³². No hay que olvidar que la vida es, entre otros aspectos, tumultuosa, desordenada, incesante... Sin embargo nos hallamos sometidos a ciertas formas de pensamiento que ponderan justamente lo contrario, como lo son la medida, el cálculo, los fines y en función de dicha comprensión se desea pensar todo bajo esa óptica, y lo que Savater hace es disentir de dicha postura, pues su pensamiento apunta hacia lo abierto y lo posible, lo paradójico, o para utilizar sus propias palabras: «[...] el perseverar en el ser de lo humano implica agrietamiento incesante de la identidad [...], indeterminación inventiva de la propia totalidad, relación creativa con el medio y comunicación autoconfirmatoria con los semejantes»³³.

Para Savater la ética, a semejanza del hombre, jamás abdica o retrasa su querer, y en esto radica su diferencia específica respecto de la política, pues entre otros aspectos, «La ética [...] se ocupa del ideal humano que siempre está en

³¹ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, p. 312.

³² Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 35.

³³ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 31.

nuestra mano procurar: con los otros, si es posible, y solos si no hay remedio»³⁴, ya que en su parecer la búsqueda de la excelencia humana y el perseverar en la vida, son instancias irrenunciables en cada momento; mientras que por el lado de la política, dice Savater:

La política, por ejemplo, es una inversión a más o menos largo plazo, que supedita la actividad presente a determinados beneficios futuros: la legitimación de los sacrificios hoy necesarios o de la utilización actual de la violencia proviene del mañana que, como resultado de todo ello, vamos conquistando³⁵.

Al establecer que el dominio preferente de la ética es el *hic et nunc*, es recordarnos que cada momento es el presente en el que debemos buscar la excelencia moral y ésta siempre es inaplazable; cada momento se nos aparece, entonces, como si fuera el único que verdaderamente cuenta; siempre y cuando haya conciencia y reflexión ética cada instante deviene como si fuese el decisivo, el definitivo. Esta concepción apuesta hacia el hombre libre y feliz, como nos lo señala el siguiente texto:

³⁴ *Ibid.*, p. 60. Aunque esa observación del «[...] solos si no hay remedio [...]», nos desconcierta, porque como ya lo mencionamos, el proceso de constitución de la intersubjetividad humana necesariamente está mediada por la alteridad, pasa por el otro y se recupera en ese otro para dar pie a la existencia de la comunidad humana.

³⁵ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, p. 295. En la entrevista concedida a Francesc Arroyo encontramos lo siguiente: «La política está buscando constantemente efectos de conjunto, mientras que la ética está más preocupada por el pulimento de la conducta individual. La ética es una búsqueda de algo inaplazable. La política se puede aplazar. Se puede prever a largo plazo. [...] la ética lo que está buscando es el pulimento inmediato del aquí y ahora». Cfr. «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, p. 237.

El hombre libre es el ser feliz, capaz de aceptar el azar, la inseguridad y la provisionalidad de la existencia después de la muerte de Dios. Es el ser que no actúa reactivamente, que en lugar de querer la inmortalidad, quiere el instante, la eterna repetición de su propia existencia³⁶.

La ubicación de la ética en el aquí y ahora contribuye a la negación de la instrumentalización del hombre; convertir al hombre en utensilio implica su cosificación, y en ello va uno mismo, y el olvido por parte de éste de una dimensión suya interna inmanejable, esa intimidad que se niega a ser sometida a designios ajenos, a la demanda de otros intereses, o como nos lo señala el mismo Savater:

Es esa idea de que el hombre descubre algo de sí incalculable que no está sometido a la pura funcionalidad de la alimentación, sino que es una dimensión inmanejable. En el fondo, el despertar de lo sagrado en todos los grupos humanos ha sido el proyectar sobre alguna realidad exterior esa dimensión inmanejable que todos los hombres descubren dentro de sí mismos y que también debería ser la base del respeto de unos a otros³⁷.

Esta recuperación de la intimidad humana como esa dimensión inmanejable y no susceptible de ser sometida a cálculo alguno, en términos de beneficios o pérdidas, de

³⁶ Victoria Camps, «Introducción», en Victoria Camps; Osvaldo Guagliardi; et al. (editores), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992, p. 15. Desde luego que los ecos nietzscheanos están presentes en esta apuesta de la «eterna repetición» de la propia existencia («¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras?»), según la concepción *die ewige Wiederkehr*, del cual Nietzsche nos habla en el capítulo del *Así habló Zaratustra* titulado «De la visión y el enigma».

³⁷ Juan Arias, *Fernando Savater: el arte de vivir*, Planeta Mexicana, México, 1996, p. 107.

ninguna manera es postulada como la parte humana que debería religarse con un espíritu externo y superior, esto es caer en algún tipo de religión, sino que debe de apuntar hacia «[...] un sentido de religación de los humanos entre sí [...]»³⁸.

Por otra parte, y el hecho de que la política pueda verse como un conjunto de acciones cuyo sentido viene después de su implementación, a largo plazo, hace de ésta una lógica de las decisiones que forman parte del entramado de un conjunto de relaciones que apuntan hacia la utilidad, es una trama de mutuas referencias, no por eso deja de plantearse la urgencia de conjuntar tanto la reflexión del plano subjetivo -ética-, como su correlato en el plano objetivo -política y derecho-, y esto es el mismo Savater quien lo señala: «La sumisión despersonalizada patentada por los estados totalitarios, el racismo que puede llegar hasta el exterminio, la explotación colonial, etcétera, han planteado urgencias que exigen la intervención conjunta de la ética, la política y el derecho»³⁹.

La relación inconmensurable entre el nivel ético y político les viene dada desde su mismo punto de partida, considerando la cuestión del **reconocimiento** como el lugar de inicio de ambos avatares. La ética reivindica la constitución del propio yo reconociéndose en el otro, una intimidad que

³⁸ *Idem.*

³⁹ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 55.

busca y encuentra en otra intimidad la certeza de su propia existencia, o para decirlo en expresión mejor cincelada:

Es en el ojo de quien se tiene enfrente, en el espejo que éste supone, donde uno se construye la imagen de sí mismo. No puede existir, entonces, ninguna conciencia de identidad sin este otro en el que nos reflejamos y que se opone a nosotros, haciéndonos frente. El sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad, van de la mano, constituyéndose recíprocamente⁴⁰.

La ética que parte de la consideración de que lo humano sólo se gesta en lo humano mismo, tiene como horizonte, aunque sea redundante, a lo humano, es una ética humana (demasiado humana), y que no se atiene a una dimensión ni supra ni infrahumana, es decir, ni por debajo de la humanidad ni por encima de la misma, adiós al trascendentalismo como instancia que proporciona la legislación moral y «tablas mosaicas» ante las cuales el hombre tenga que arrodillarse.

La política, como antes ya lo habíamos anotado, al partir de la consideración del reconocimiento, lo que predica es el reconocimiento del otro porque sus exigencias están centradas en el principio de la organización de lo colectivo; su mirada se orienta hacia lo externo, lo que le interesa a la política es que los individuos se sometan y acaten los lineamientos que de ella emanen, para lo cual no se descarta el uso de la violencia y la imposición a rajatabla de lo que se

⁴⁰ Jean -Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 2001, p. 10.

creo es lo mejor para la colectividad. La puesta en práctica de ambas posiciones -la ética y la política- da como resultado lo comentado líneas arriba, lo cual se resume en lo siguiente:

En la ética, lo importante es *querer* bien, porque no se trata más que de lo que cada cual hace porque quiere (no de lo que le pasa a uno quiera o no, ni de lo que hace a la fuerza). Para la política, en cambio, lo que cuentan son los *resultados* de las acciones, se hagan por lo que se hagan, y el político intentará presionar con los medios a su alcance -incluida la fuerza- para obtener ciertos resultados y evitar otros⁴¹.

La propuesta ética de Savater se opone al sometimiento de la voluntad humana a cualquier instancia ajena a sí misma, va en contra de coacciones impersonales que pretendan disculpar lo que es personal y voluntario, representadas bajo diversas formas de determinismos: histórico, económico, genético, biológico⁴², o intervenciones de tipo paternalista que pretextando, por ejemplo, la preocupación en torno a la salud de su cuerpo se le expropia la responsabilidad de su propio cuidado. La invitación ética savateriana considera que es el hombre mismo el que puede alcanzar a discernir entre lo bueno y lo malo al margen de criterios ajenos a su propia voluntad, constituyendo un criterio fundamental el hecho de saber si nuestra acción nos afirma en la vida o nos aleja de ella.

⁴¹ Fernando Savater, *Ética para Amador*, pp. 169, 170; las curs. son de F S.

⁴² Cfr. Fernando Savater, «Biología y ética del amor propio», en Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*.

A la ética Savater no la entiende como un cúmulo de prohibiciones, y él mismo se explica en los siguientes términos:

Si entendiésemos la ética de ese modo, como una especie de código penal interiorizado que nos hemos tenido que tragar, ya sea por parte de la sociedad como de los dioses, estaríamos sin duda ante un elemento represivo. La ética no tendría entonces que ver conmigo como individuo, sino como miembro de una colectividad que me impone algo desde fuera. Pero si yo concibo la ética como un arte de vivir mío en relación con los otros, sin los cuales no sería yo porque nadie puede ser yo sin tú o sin él, entonces ya no la estoy viviendo como una coacción, sino como una expresión de libertad⁴³.

El pensamiento ético que ha desarrollado Savater es, digámoslo claramente, de corte ateo e inmanente, entendiendo por dichos términos que nos movemos exclusivamente en el horizonte de lo humano, el cual tiene como referencia al otro como núcleo de la génesis de lo humano mismo, «[...] pues sólo en el amor o la envidia, en el afecto violento y apasionado que despierta la mirada del otro (mi reflejo en el otro), apoyo la intimidad en la que me reconozco por el hecho mismo de reconocer y ser reconocido»⁴⁴. Por otra parte, de su planteamiento se desprende una ética autoafirmativa, como amor propio⁴⁵, un arte de vivir bien de manera reflexiva, que

⁴³ Juan Arias, *Op. cit.*, p. 136.

⁴⁴ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, p. 82.

⁴⁵ «Entiendo por amor propio la filautía de la que habló Aristóteles, el afán de llegar a ser lo que se es recomendado por el oráculo, la búsqueda de la excelencia y la plenitud, el empeño en lograr la vida buena según lo

contribuye a la legitimización de esa forma de vida, libre y conscientemente elegida y llevada a la práctica. No hay que olvidar, que «Al deliberar éticamente me pregunto si mi acción confirma mi no-coseidad y refrenda en el otro -y desde el otro hacia mí- la infinitud abierta y comunicativa de lo humano»⁴⁶.

A la buena vida Savater la entiende del siguiente modo:

[Quien se da la buena vida] Es la persona que tiene una cierta autonomía, que no se deja manipular por el entorno, una persona que valora la reciprocidad que, en algún sentido, le permite ponerse en lugar de los otros y practicar la interrelación con ellos, una persona que es capaz de valorar más el ser que el tener, una persona que tiene una disposición simpática o compasiva, según se quiera decir en un tono más exaltante o más resignado, respecto a los otros⁴⁷.

La ética savateriana tiene en alta estima el principio de la acción, ya que éste es considerado deseable y es preferible a la mera contemplación, puesto que «[...] las encrucijadas del obrar son más satisfactorias que la linealidad sin compromisos de la pasividad»⁴⁸.

Savater también caracteriza su postura como una propuesta que se yergue en contra de la necesidad, a la que le confiere el siguiente significado:

posible y razonable, la consideración teórica y norma práctica de lo más conveniente, la mejor resistencia frente al cerco de la muerte, la procura del gozo y de la serenidad, el egoísmo ilustrado». Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 55.

⁴⁶ Fernando Savater, *El contenido de la felicidad*, p. 32.

⁴⁷ «Fernando Savater: la ética», en Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, p. 237.

⁴⁸ Fernando Savater, «Vitalismo», en Victoria Camps; Osvaldo Guagliardi; et al. (editores), *Las concepciones de la ética*, p. 305.

Sustituyo sin vacilar la palabra «necesidad» por la menos eufónica de «muerte», porque creo que son perfectamente equivalentes al nivel que aquí nos interesa. Por una parte la muerte es el paradigma mismo de lo necesario; por otra, es el castigo de quienes no se someten a la necesidad. La necesidad obliga bajo pena de muerte. Comer es necesario para no morir de hambre; las leyes físicas son necesarias y deben ser respetadas, so pena de romperse la crisma contra la gravedad o de abrasarse con la corriente eléctrica; quien no acata las necesarias leyes lógicas verá morir su razón; los que se adelantan o se retrasan respecto a la historia son triturados por ésta; el trabajo es necesario para ganarse la vida, lo que equivale a decir que quien no trabaje pierde la vida y gana la muerte; las leyes civiles deben cumplirse o se incurre en el castigo de muerte que el Estado administra a los infractores ...⁴⁹

El pensamiento ético vitalista de Savater tiene como referencia a la «ética de lo sagrado», porque: «La ética de lo sagrado es la anti-necesidad, mientras que las mayorías de las morales se basan en la resignada aceptación de lo irremediable: estoicos y epicúreos, en todas sus necesidades, son un ejemplo evidente»⁵⁰.

El hombre contemporáneo, particularmente el que vive en los centros que aglutinan a millones de seres humanos, inmerso en su cotidianidad, en la que tiene como grandes expectativas ser objeto de incremento salarial o de ascender escaños en la posición social sin importarle mucho los medios

⁴⁹ Fernando Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 45.

⁵⁰ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 40, 41.

que emplee para conseguirlo, esta clase de hombre ha devenido en un individuo acomodado al orden, vive bajo las directrices de las transnacionales económicas, políticas, informativas; sumisión y eficiencia como divisas que norman y dirigen sus diversas conductas, lo que está en juego son, por decir lo menos, dos formas de vida: la que se adecua sin chistar a los requerimientos y demandas de la colectividad, y la que se erige como propia y contestataria ante las exigencias de los demás, como nos lo señala Savater:

En el fondo, se trata de contraposición entre la vida entendida como *funcionamiento* y la vida entendida como *experimento*. La vida como funcionamiento, si es posible como buen funcionamiento, es la vida tal como la entienden las mentalidades colectivistas de izquierdas o derechas: la pauta de funcionamiento y el baremo por el que se juzga si éste es bueno o malo queda establecido de modo único para todos los casos. Si alguien funciona y funciona bien no es cosa que deba determinar él mismo, sino la colectividad. La vida como experimento es la vida pensada desde lo irreplicable y lo insustituible, es decir desde el sujeto individual, que a base de elementos recibidos, tradiciones asumidas o rechazadas, pactos con los demás e iniciativas propias va fraguando lo nunca visto: la vida de cualquiera de ustedes o la mía.⁵¹

⁵¹ Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, pp. 131, 132. O como ya lo había señalado en alguna ocasión, y que a la luz de estas nociones de vida como funcionamiento o como experimento adquiere mayor nitidez dicha declaración: «[...] cada hombre es el primer hombre; cada hombre vive la vida como si nunca hubiera habido otros seres antes que él a pesar de que todos estamos muy impregnados de tradición, de costumbre, de sociedad, de política, pero en último término hay una dimensión que son los elementos de la vida: el amor, las perplejidades más hondas de la vida». Armando Gil Olivera, «Conversación con Fernando Savater», en *Revista Espacios*, Año IV, n° 11, 1987, p. 102.

Es por eso que al conocer un poco la obra de Fernando Savater nos parece escuchar tañidos de aliento y de ánimo para no desfallecer frente a los «ogros filantrópicos o privados», frente a esos empeños que pretenden hacer «funcional» lo que es «experimental». El pensamiento de Savater nos permite alimentar la creencia en la fuerza y potencial que se aloja en cada uno de nosotros; es, como él mismo lo dice:

Hay una suprema confianza en que el individuo asediado por las limitaciones de la materia y corrompido por los manejos de los déspotas, guarda en lo más hondo de sí un irreductible foco de energía que no renuncia a la tarea libertaria de crear una comunidad perfecta⁵².

Al rechazo del orden Savater lo denomina, al interior de su discurso ético, *piedad apasionada*, la cual consiste, cito en extenso:

A lo que más puede parecerse hoy la piedad no es a ninguna adscripción positiva a una confesión vigente, sea religiosa, científica o política, sino a cierto fervor secreto. Su planteamiento debe ser en primer término negativo, a modo de demolición ferviente del discurso en que el orden del mundo da cuenta de sí mismo. Esta demolición crece hilvanando pequeños hallazgos de grietas o recensionando latentes desfallecimientos, contribuyendo de todo modo imaginable a fomentar el escepticismo sobre la necesidad de lo necesario. Sobre todo, la piedad es jubilosamente intransigente con todas las apariciones de la muerte como cimiento, sea de lo natural, de lo social o de lo epistemológico [...] procura minar en la medida de sus fuerzas la confianza en estas instituciones, en espera de hallar valores menos contagiados por el acatamiento de lo

⁵² Fernando Savater, *Apóstatas razonables*, Mandrágora, España, 1976, pp. 54, 55.

inexorable. De este modo la piedad llega a constituir el completo *desengaño* del discurso vigente y pasa probablemente por ser la posición más decididamente impía que puede adoptarse. El malentendido es el inevitable exilio de la soledad del piadoso [...] la piedad se atiene a lo negativo, mientras confía escépticamente en la demoledora pureza de las pasiones, que por muy aherrojadas que se hallen siempre logran mostrar un residuo incontrolable, testimonio discreto de su ilimitada pujanza⁵³.

La piedad, así entendida, es un indicativo de la presencia de lo sagrado en nuestro mundo profano, de esa dimensión que no se rige por el principio de la acumulación, sino que está orientada hacia la pérdida; es ese ramalazo que amenaza con destruir lo aparentemente firme y establecido, ante lo cual se han erigido todo un cúmulo de prohibiciones, y que buscan limitar lo ilimitado. La piedad apasionada reacciona en contra de las dicotomías que pretenden señalar que el mundo contemporáneo se halla completamente acotado y explicado en términos de oposiciones absolutas: individuo-sociedad, trabajo-ocio, teoría-praxis, mío-tuyo, hombre-mujer, alma-cuerpo, amor-deseo, muerte-vida⁵⁴; mejor es tratar de entender que el hombre oscila todo el tiempo entre esas instancias, una existencia continuamente desgarrada y siempre en tensión, siempre en vilo.

⁵³ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, pp. 49, 50; las curs. son de F. S.

⁵⁴ Cfr. Fernando Savater, *Escritos politeístas*, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 7.

El deseo exultante de la ética, lo que desearía que el hombre encontrase en su reflexión y fuera guía continua en su acción y toma incesante de decisiones, algo pues que siempre tuviera presente, es no dejarse contagiar por la muerte, o como lo expresa Savater:

Lo que los hombres hemos querido y queremos a través del propósito ético es no dejarnos *contagiar* por la muerte, no morir jamás [...] La ética opone su *persuasión* y su *retórica* (a las que Aristóteles denominó *frónesis*) a la persuasión y la retórica de la muerte, es decir, al mal: resistencia victoriosa y finalmente vencida de la libertad contra el oprobio fatal de lo necesario. Aunque sabemos que no es posible vencer del todo a la muerte, la ética nos exhorta a no dejarnos al menos *convencer* por ella⁵⁵.

Esta actitud de no decaer ni orientar moralmente nuestra conducta hacia la resignación -para qué me esfuerzo si he de morir-, podemos considerarla pieza fundamental en el pensamiento savateriano. Desde luego que la muerte y la vida no son consideradas únicamente como sucesos biológicos, hay una elaboración extra sobre estos acontecimientos:

Para los hombres, entendidos en la dimensión de voluntad y razón que a la ética puede interesar, ni la vida ni la muerte son primordialmente sucesos biológicos que les

⁵⁵ Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, p. 177; las curs. son de F S. En la misma tesitura tenemos esta otra aproximación: «No es tanto la muerte misma lo que se rechaza como su utilización como cimiento del mundo y sostén de la vida de unos cuantos. En vez de arrojar la muerte contra el otro y dominarle por medio de ella, reforzándome yo pero a costa de reconocer su utilidad y perpetuarla, la ética propone compartir la carga de la muerte como un simple revés, el revés de la vida; al comunicarme con el otro le eternizo y lo que sanciono es la necesidad para mí de su vida y su libertad: subrayo nuestro parentesco con lo inmortal y comparto con el otro la preocupación por la mortalidad, a cuyo carro victorioso me niego, sin embargo, a subirme». Fernando Savater, *Invitación a la ética*, pp. 147, 148.

determinan sino representaciones simbólicas a partir de las cuales pretenden representarse a sí mismos⁵⁶.

Desde esta perspectiva es posible considerar que la sociedad, entendida como cultura, puede ser concebida como creación y expresión de lo colectivo, se erige como relevo de lo humano por lo humano, como una forma de inmortalidad en cuanto género humano; esta oposición simbólico⁵⁷ cultural⁵⁸ contra la muerte, en contra de la extinción de lo humano, que se da en lo colectivo, la ética savateriana quisiera asumirla en el plano individual: «Esa inmortalidad que la institución social ofrece a nivel colectivo, la ética pretende reforzarla o en ciertos casos sustituirla en el plano individual»⁵⁹. Este empeño de hacerle frente a la muerte desde la individualidad se

⁵⁶ Fernando Savater, «Vitalismo» en, Victoria Camps; Osvaldo Guagliardi, et al. (editores), *Concepciones de la ética*, p. 299.

⁵⁷ Afirma Salvador Pániker en *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 10-11, que «[...] en griego, *symbolon* fue el nombre dado a aquel objeto que, partido en dos, sirviese a dos personas separadas para poder reconocerse con el tiempo. Las dos mitades encajarían. Hay una previa separación que lo simbólico reúne. (*Symbolon* es contraseña, y *symbollo* es juntar). El ejercicio simbólico es el dinamismo cultural, el eros sublimado que reúne lo escindido». Y también contamos con este otro legado de la tradición clásica: «Desde hace tanto tiempo [...] es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo [...]» en Platón, *Banquete 191c-d*.

⁵⁸ «Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones», Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 20. En este punto encontramos cierta clave para la comprensión del contenido narrativo y ensayístico del discurso de Savater, puesto que su discurso no nos ofrece ningún suelo firme como consecuencia deductiva de categorías conceptuales, sino sólo es expresión narrativa que traza la apuesta por ideales irónicos.

⁵⁹ Fernando Savater, «Vitalismo» en, Victoria Camps; Osvaldo Guagliardi, et al. (editores), *Concepciones de la ética*, p. 300; las curs. son de F. S.

traduce en una serie de actitudes que pueden hallarse en el carácter del individuo y que a la ética le gustaría exacerbar, las cuales son, según Savater:

[...] instando a fuerza y gloria allí donde crecen debilidad y miedo, a compasión frente a lo que no la tiene con nosotros, a responsabilidad frente a la fatalidad irresponsable, al apoyo mutuo frente a la forzosa disgregación a trascendencia contra la perpetua banalidad, a comunicación en lugar de estéril silencio⁶⁰.

El empeño de los individuos que a nivel colectivo ha logrado cristalizarse como prótesis frente a los efectos nihilizadores de la muerte es la concreción de dos actitudes presentes en el carácter del hombre: por un lado el querer serse inmortal y por el otro tener que vivir en la finitud de la vida humana, como lo señala Savater: «Y es que *quererse* inmortal no es incompatible con *saberse* mortal, sino complementario. La inmortalidad no es un dato nuevo, antibiológico, sino un *comportamiento* peculiar ante la representación de la muerte»⁶¹. A fin de cuentas símbolo, como nos lo señaló Platón. La vida del hombre al interior de la tradición y cultura se realiza, necesariamente, como articulación de su voluntad y razón, traducida en la búsqueda de una existencia que persigue un ideal antes que mera adecuación a los estímulos de su entorno; esta apreciación lo que logra es exacerbar la tensión siempre

⁶⁰ Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, pp. 179, 180.

⁶¹ Fernando Savater, «Vitalismo» en, Victoria Camps; Osvaldo Guanglia; et al. (editores), *Concepciones de la ética*, p. 300; las curs. son de F. S.

presente, y por demás irresoluble, dentro de la experiencia humana, entre natura y cultura, animalidad y humanidad, prohibición y transgresión. El carácter trágico de la existencia del hombre requiere de una ética que se adecue a tal dimensión y de ninguna manera una ética que implique renuncia de algún factor humano. La ética que propone Savater también puede ser entendida, desde esta perspectiva, como un «[...] cierto tipo de articulación simbólica de la autoafirmación humana»⁶².

La lectura de la obra de Savater se nos presenta como un discurso crítico que nos posibilita detenernos y meditar en torno a lo que realmente queremos y deseamos, recapacitar sobre la vida que hemos construido o que nos hemos dejado imponer, sobre el cúmulo de relaciones que hemos contraído, si son gozosas o las asumimos como fatalidades inexorables que han de ser cumplidas sin ninguna otra opción, en resumidas cuentas, consideramos que el pensamiento ético savateriano es una invitación a la alegría y a lo lúdico, a la reinención cotidiana de nuestra propia vida tratando de que ésta no se solidifique y pierda su brillo natural; es una convocatoria a deliberar de manera propia y racional y a partir de ahí a que elijamos lo que mejor se avenga y ajuste a nuestros propios

⁶² Fernando Savater, «Prólogo: Pórtico para acercarse a Julio Cabrera» en, Julio Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 9.

estilos e intereses. En gran parte, la ética de Savater no pierde de vista la insignia que Gargantúa hizo grabar a la entrada de la abadía de Theleme: «Haz lo que quieras».

Conclusiones

No somos Forrest Gump, de tal manera que es iluso y vano vivir bajo la expectativa de que por cierta deficiencia física habremos de tener una compensación a nivel de suerte inigualable, y hagamos lo que hagamos siempre habrá de irnos bien, es decir, tendremos amigos confiables, los escasos bienes materiales se nos reproducirán hasta poseer más de lo soñado y al final la vida coloca la cereza faltante, arrojándonos a los brazos de nuestro gran amor. Vivir bajo esta ilusión se asemeja a la creencia de que por estar bajo los efectos de la constelación acuario, por ese mero hecho, habremos de ingresar a una nueva época, signada por la expansión de la conciencia humana, construcción de nuevas relaciones interpersonales y adquisición de un mundo pletórico en dicha y bendiciones, todo esto de manera fortuita y sin que medie la fuerza y obstinación del empeño conciente de los hombres, en hacer valer su propia autonomía en la esfera de las decisiones que atañen a sus propias vidas.

En ambos casos lo común es el sometimiento de la propia voluntad a designios ajenos a la misma, y también vale para los sujetos que viven bajo la supuesta directriz de mandamientos que apelan como fundamento a la palabra de Dios o que se pliegan sin chistar ante los requerimientos de déspotas y tiranos, que ante la amenaza de someter a todos aquellos que

atentan en contra de la tranquilidad y convivencia pacífica -coartada implementada desde el ejercicio del poder político-, permiten la manipulación de sus propias vidas en aras del «rebaño» y, para no tener problemas, de una u otra forma, lo que se hace manifiesto y patente es la quiebra de la autonomía personal ante el dominio de esquemas heterónomos y autoritarios.

Por otro lado, lo que la mediación política pone en práctica es el reconocimiento del otro, relación de dominio y sujeción, esquema impositivo, apropiación y administración de la violencia. Los peligros que acechan al individuo que se ama y se quiere como sujeto libre y autónomo, no necesariamente pueden ser tan evidentes como la intervención estatal prohibiéndole desde el libre tránsito hasta la creación literaria o artística; la limitación a las libertades individuales puede presentarse hábilmente camuflada, manifestando preocupación por su bienestar y salud corporal. Las justificaciones institucionales dan manga ancha para la intervención en las vidas de las personas: que mejor excusa para limitar el libre tránsito de las personas con la instauración de retenes policíacos y militares apelando a la caza de los narcotraficantes o terroristas, según sea el caso dominante, o expropiando de facto el cuidado de la salud individual y convirtiéndola en cuestión de estado, deviniendo

en delincuentes quienes no hagan un uso adecuado de su cuerpo y salud. Es en este punto que las religiones apoyan toda una serie de medidas disciplinarias: sexo sólo si es con vistas a la reproducción de la especie, nada de prácticas desviadas que buscan sólo el placer, nada de alcohol y mucha laboriosidad, discursos que insisten en reducir lo polimorfo de la conducta humana a un estándar de control y calidad. En este aspecto la ética savateriana se muestra completamente incompatible con tales fines correccionales; lo que recomienda, por el contrario, es una jubilosa insumisión ante tan deplorable orden de cosas. En este punto el intento por recuperar lo sagrado nos revela su capacidad subversiva, ya que su presencia es la transgresión absoluta; dicha transgresión supera la ley pero al mismo tiempo la mantiene, dado que nos es imposible un retorno sin más al mundo animal de la indistinción.

La ética savateriana pone énfasis en la acción humana -responsable y conciente-, y, por lo mismo, que cada individuo enfrente las consecuencias desprendidas de sus acciones; sin embargo, puede existir el deseo -conciente o inconciente- de que gracias a un tipo de intervención externa y ajena a nuestra voluntad habrá de enderezarse lo que mal nos acomoda, pero esa actitud es pueril y trivial y le resta valía a la decisión tomada y mostraría, a fin de cuentas, que no hubo compromiso efectivo por parte del individuo en la acción decidida. Si para

Feuerbach el hombre es lo que come (*Mann ist was man isst*), para Savater el hombre es lo que hace. El camino de la mala fe -que otros decidan por mí- permite delegar lo indelegable: la propia voluntad humana.

Si la dimensión humana está atravesada por la pugna de dos fuerzas al interior de su misma existencia: andar y reposar, destino y libertad, azar y necesidad, ocio y trabajo, juego y utilidad, no debe extrañarnos el sentimiento que de continuo acompaña al hombre -nos acompaña-, entre la sed de infinito reposo y, al mismo tiempo, el gesto imperioso de andar. El hombre como sujeto trágico, que no es convencido ni se doblega ante la voz de quien o quienes pretenden detenerlo, insiste y se afirma en su obstinada voluntad y en esto consiste su redención: el de mantenerse fiel a su propia vocación como eterno sujeto abierto a lo posible e inacabado negándose de continuo a ser reducido o identificado como objeto, aunque las fuerzas de lo político conspiran en su contra; tenemos un forcejeo entre el amor propio del individuo y el amor altruista del estado y sus instituciones, que pretenden siempre saber qué es lo mejor para la vida personal de cada individuo.

La amenaza de cosificación del hombre se encuentra por todas partes, a veces con rostro amable -triunfo personal-, a veces no tanto -sometimiento descarado a órdenes de los demás-, particularmente en el mundo occidental orientado hacia

el trabajo y la producción. El hombre corre el riesgo -ya advertido- de convertirse en un insumo más en la enorme cadena de producción de enseres; gracias al descubrimiento de que en su interior se aloja una dimensión no manejable ni susceptible de someterse a cálculo alguno, una dimensión sagrada, es que nos reconfortamos ante cierto tipo de prácticas suntuarias y que evidencian el sinsentido general del orden que todo lo refiere a la acumulación y a la reserva; cuando el individuo logra ligarse a lo sagrado suprime el perpetuo remontarse a la trama de referencias cruzadas, de un fin que se justifica en otro fin y así de manera incesante y circular. En la fiesta los individuos logran escapar al mundo del sentido de las cosas pero, a la vez, sin retornar al mundo animal; en la fiesta -dimensión dionisiaca de una faceta humana- lo que surge es la elevación de las reglas sin su aniquilamiento; en la fiesta lo que los individuos consumen son excedentes, pero atreviéndose a ir más allá, puesto de lo que se trata en última instancia es de consumirse a sí mismo en el fulgor de la embriaguez, de la música y el baile, lo turbulento del sexo, en esos momentos lo que prevalece es la destrucción y la violencia como manifestaciones tumultuosas de la vida, y sin embargo la fiesta termina, se reinstaura el interdicto el cual no logra suprimirse.

El erotismo, afirmación de la vida aun en la muerte, requiere de un mínimo de dos participantes para su realización, y curiosamente, en algún momento, se llega a la disolución de las identidades y con ello a la efusión y al rebasamiento de los límites impuestos por el mundo del sentido y del trabajo. La experiencia de lo sagrado es comunitaria, nunca de manera individual ni aislada; algo similar sucede en la fiesta y seguramente debió acontecer en el sacrificio, en el que toda una colectividad participaba del mismo. Lo sagrado se experimenta sólo en comunidad, como debió haber sido en el ejercicio de las ancestrales religiones politeístas.

La ética de Savater no conspira en contra del carácter del hombre y no le pide renuncia, más bien le alienta y acompaña, sabedora de que el hombre es mesura y exuberancia, tensión siempre presente en su carácter.

Personalmente, lo que más simpatía me inspira del pensamiento ético de Savater, es su insistencia en el egoísmo ético individual. Concepción que permite entender la génesis de la subjetividad humana y propuesta que subvierte los planteamientos instrumentalizadores de la política. Por el hecho mismo de quererme y desearme como sujeto, de exigir que se me reconozca como tal, como sujeto, me veo precisado a devolver al otro lo que exijo para mí, es un egoísmo *sui generis* que requiere del seno de la comunidad para su plena

realización. El egoísmo ético pregonado por Savater requiere de dos elementos indispensables para su realización: el amor y la comunicación racional. A través del amor el reconocimiento deviene como un reconocerse en el otro, y John Done lo ha dicho de manera insuperable: un hombre muere en mí siempre que un hombre muere en otro lugar, y también podríamos decir: un hombre vive en mí siempre que un hombre vive en otro lugar; nos hace aptos para ponernos en el lugar del otro, la compasión -no como misericordia- sino como la capacidad de sentir alegría o dolor ante la bienaventuranza o desdicha que le aquejan al otro, a ese otro sin el cual yo no soy; y la comunicación racional que exalta a la palabra como lo más humano que hay en cada uno de nosotros. Cuando nos sentamos a dialogar estamos aceptando que sólo un pacto expresamente aceptado por ambas partes, es el vehículo que habrá de conducirnos a la instauración de una comunidad de seres humanos que tienen en alta consideración a la palabra, y que ésta se traduce en cierto orden.

El Che Guevara sostenía que la revolución era un acto preñado de amor: amor para que el opresor no siguiera oprimiendo y el oprimido no siguiera siendo oprimido. Cuando asistimos a la debacle de los socialismos «reales», no nos queda más que decirnos que lo que inspiró las revueltas sociales y que pretendían instaurar un régimen alternativo al

que en su momento vivían fue el revanchismo antes que un deseo original de emancipación, en otras palabras, no hubo amor, no hubo ese reconocerse en el otro y lo que privó fue la dimensión de la administración de la violencia; lo que terminó dominando fue la pertenencia a grupos que reivindicaron en la práctica una moral restringida antes que ecuménica, lo que prevaleció fue el reconocimiento de lo propio y se excluyó a todo lo ajeno, Gulags y prisiones repletas de disidentes nos lo confirman por desgracia.

Mucho se ha hablado de la comprensión de estos fenómenos sociales apelando a categorías históricas y económicas, pero ha faltado esa mirada intimista que hurgue en el seno mismo de la interioridad humana, porque lo que ha prevalecido es el pesimismo y la falta de confianza en el individuo, ya que a éste se le ha disuelto en todo un entramado de relaciones histórico-políticas-sociales-económicas, apareciendo como verdadero guiñapo, preso de circunstancias que lo llevan a actuar al margen de su fuerza y coraje propios, y cuyas motivaciones para la acción o le vienen de fuera o constituyen toda una madeja de motivos inconscientes, imposibilitando que los sujetos asuman de una vez por todas su responsabilidad, cuestionando la supuesta mayoría de edad alcanzada hace ya tiempo, según la sentencia kantiana.

Conclusiones

Para finalizar, y como ya lo hizo en algún momento Ernst Bloch, sólo nos resta repetir con él ;que viva la razón práctica!, pues mientras ésta viva, seguirá mostrándose como indicativo de la insatisfacción del hombre con relación a sus logros alcanzados, y será muestra irrecusable de que el hombre es en la búsqueda imposible de sus ideales.

Bibliografía

Aranguren, José Luis L., *Ética*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1979.

Arias, Juan, *Fernando Savater: el arte de vivir*, Planeta, México, 1996.

Aristóteles, «*Ética Nicomáquea*» en, Aristóteles, *Ética Nocomáquea. Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000.

Arroyo, Francesc, «Fernando Savater: la ética», en Arroyo, Francesc, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona, 1993.

Baigorria, Osvaldo, *Georges Bataille y el erotismo*, Campo de ideas, Madrid, 2002.

Bataille, Georges, *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982.

El ojo pineal, Pre-Textos, España, 1997.

«La conjuración sagrada», en Bataille, Georges, *Obras escogidas*, Barral Editores, España, 1974.

«La noción de gasto», en Bataille, Georges, *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987.

«Lo prohibido y la transgresión», *La Jornada Semanal*, 4 de enero, 1998.

Teoría de la religión, Taurus, España, 1998.

Beauvoir, Simone de, *La ceremonia del adiós*, Hermes, México, 1983.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, España, 2000.

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Editorial Vuelta, México, 1992.

Bloch, Ernst, *Entremundos en la historia de la filosofía*, Taurus, España, 1984.

Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984.

Bibliografía

- Camps, Victoria, «Introducción», en Camps, Victoria; Guanglia, Osvaldo; et al. (editores), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.
- Camps, Victoria, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- Cortés Morató, Jordi y Martínez Riu, Antoni, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Herder, Barcelona, 1996.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios*, Taurus, México, 1997.
- Diccionario Enciclopédico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- Flores F., Leticia, «Ante la Poética de Aristóteles», en ver. digital.
- Foucault, Michel, «Prefacio a la transgresión», en Foucault, Michel, *Entre Filosofía y Literatura*, Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 1999.
- «Nietzsche, la genealogía, la historia», en Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica*, Paidós Básica, Barcelona, Bs. As., México, 1993.
- Gil Olivera, Armando, «Conversación con Fernando Savater», *Revista Espacios*, Año IV, n° 11, 1987.
- González, Alejandro, <http://www.ipone.es/casinada/16crecer.htm>.
- Heaton, John y Groves, Judy, *Wittgenstein para principiantes*, Era Naciente, Bs. As., 1999.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. [Versión castellana de Wenceslao Roces, Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1978.]
- Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Bs. As., 1987.

Bibliografía

Mauss, Marcel, «Ensayo sobre los dones, motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas», en Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad*, FCE, México, Madrid, Bs. As., 1990.

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. [Versión castellana de Andrés Sánchez Pascual, Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Palmier, Jean Michel, *Hegel*, FCE, México, 1986.

Pániker, Salvador, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992.

Platón, «Banquete» en, Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1997.

Sapetti, Adrián, «Sexualidad y muerte», en *Revista de Sash*, Año IV, N° 1, noviembre de 1990, Bs. As.

Savater, Fernando y Villena, Luis Antonio de, *Heterodoxias y contracultura*, Montesinos, España, 1984.

Savater, Fernando, «Vitalismo», en Camps, Victoria; Guanglia, Osvaldo; et al. (editores), *Las concepciones de la ética*, Editorial Trotta, 1992.

Savater, Fernando, *Apóstatas razonables*, Mandrágora, España, 1976.

Diccionario filosófico, Planeta, México, 2000.

El contenido de la felicidad, Nuevo Siglo/Aguilar, México, 1994.

Ensayo sobre Cioran, Taurus, España, 1980.

Escritos politeístas, Editora Nacional, Madrid, 1975.

Ética como amor propio, Grijalbo/CNCA, México, 1991.

Bibliografía

Ética para Amador, Editorial Planeta Mexicana, México, 1993.

Humanismo impenitente, Anagrama, Barcelona, 1990.

Impertinencias y desafíos, Legasa Literaria, Madrid, 1981.

Invitación a la ética, Anagrama, Barcelona, 1983.

La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones, Editorial Ayuso, Madrid, 1976.

La filosofía tachada precedida de nihilismo y acción, Taurus, España, 1978.

La piedad apasionada, Sígueme, Salamanca, 1977.

La tarea del héroe, Taurus, España, 1986.

Para la anarquía y otros enfrentamientos, Editorial Orbis, Barcelona, 1984.

«Octavio Paz en su inquietud», *Revista Vuelta*, septiembre de 1991, núm. 178.

«Perplejidades éticas del siglo XX», *Revista Vuelta*, núm. 247, junio de 1997.

«Prólogo: Pórtico para acercarse a Julio Cabrera», en *Cabrera, Julio, Crítica de la moral afirmativa*, Gedisa, Barcelona, 1996.

Sollers, Philippe, «El acta Bataille», en Sollers; Kristeva; Barthes; et al., *Bataille*, Mandrágora, Barcelona, 1976.

Spinoza, *Ética*, [Prólogo y traducción de José Gaos], UNAM, México, 1977.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1979.

Vernant, Jean -Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 2001.