

59
2ei

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES



**"UN ACERCAMIENTO CRITICO AL ENSAYO
POLITICO DE FERNANDO SAVATER"**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO PROFESIONAL DE
LICENCIADO EN CIENCIA POLITICA Y
ADMINISTRACION PUBLICA
(ESPECIALIDAD EN CIENCIA POLITICA)
P R E S E N T A
CESAR ALEJANDRO HERNANDEZ MENDOZA

ASESOR: MAESTRO JUAN PABLO CORDOBA ELIAS

MEXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA, D. F.

1997

**TESIS CON
FALTA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis 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.

**DEDICADA A MIS PADRES, FRANCISCO
Y YOLANDA, QUE ADEMÁS DE DARME
LA VIDA, ME ENSEÑARON A
ENFRENTARLA SIEMPRE CON
INTEGRIDAD, Y SIEMPRE CON SU
APOYO.**

AGRADECIMIENTOS

A Guadalupe Cortés, por todo el apoyo y el afecto.

A Diana Marengo, su ayuda, su presencia y, principalmente, por su cariño.

A Juan Pablo Córdoba, por su *invitación a la ética*, porque en su *tarea* me ha mostrado al *heroé* como realidad y, ante todo, por su amistad.

ÍNDICE.

Nota introductoria.....	p. 6
Marco teórico-histórico.....	p.10
A) La presencia del postestructuralismo.....	p.10
B) Esbozo biográfico.....	p.14
C) Esbozo de su ensayo.....	p.17
Capítulo I: Acerca del Estado.....	p.21
1.1 La génesis del Estado y del poder político.....	p.22
1.2 La conformación del Estado Nación Moderno.....	p.28
Nota sobre la dialéctica.....	p.40
Capítulo II: Las falacias del Todo o las trampas	
de la fe y la razón de Estado.....	p.47
2.1 La falacia de la Igualdad.....	p.48
2.2 La falacia de la Justicia.....	p.51
2.3 La falacia del Bien común.....	p.55
2.4 La falacia del Individuo.....	p.59
2.5 La falacia de las Clases.....	p.62
2.6 La falacia de la Historia.....	p.67
2.7 La falacia de la Opinión Pública.....	p.72

Capítulo III: Anarquía, Deocracia o.....	p.77
3.1 El Savater anarquista: contra las dictaduras de Izquierda y Derecha.....	p.78
3.1.1 La influencia de M. Bakunin.....	p.84
3.1.2 Contra la dictadura franquista.....	p.86
3.2 El Savater demócrata.....	p.89
3.2.1 El hombre, lo humano: el origen de la ética..	p.89
3.2.2 Lo ético y lo moral.....	p.92
3.2.3 ¿Tiene la ética propuestas políticas?.....	p.96
3.2.4 La Democracia.....	p.100
 Aproximaciones finales.....	 p.108
 Elementos para un apéndice metodológico.....	 p.116
 Bibliografía básica.....	 p.121

NOTA INTRODUCTORIA.

La presente tesis tiene como objetivo general analizar el ensayo político de Fernando Savater; en lo particular la investigación se ocupa de desmenuzar las categorías político-filosóficas de que echa mano el autor español para entender el sentido del discurso que postula al *bien común*, al *individuo*, a la *igualdad*, a la *justicia*, a la *historia*, a las *clases* y a la *opinión pública*, como una suerte de hilo conductor que nos permite, en un primer momento diseccionar, y de manera posterior, analizar con claridad los excesos en la gestión pública amparados bajo la figura unitaria del *Estado Moderno*.

Savater apoyará su crítica al mostrar la relación entre Estado y Dominio en una muy personal genealogía del proceso de *racionalización de la gestión del Poder Político*. A lo largo de este proyecto destacan como puntas de lanza los discursos del abad Sieyès -en agosto de 1789- y de forma tangencial, la afirmación hegeliana del Estado como objetivación del Espíritu Absoluto en la Historia.¹

Paralelamente, la investigación se impone como tarea el señalar la influencia de Savater no sólo en tanto un inteligente e irónico francotirador de ideas, sino, y en particular a lo largo de los últimos años, como un intelectual preocupado por la divulgación de categorías político-filosóficas que buscan aterrizarse en los hombres y mujeres de las calles un mensaje ético.

¹Sólo colateralmente se tocará el proceso dialéctico que vertebró los textos hegelianos, en la medida que el autor analizado, es decir Savater, teje su aparato crítico de *lo político* a partir de un armazón conceptual heredado de la Revolución Francesa y -como se podrá comprobar a lo largo de la investigación- no por la filosofía deontológica o del derecho alemán.

Ahora bien, ¿por qué Savater en una tesis de Ciencia Política?. Por dos motivos: el primero, de índole pragmática, en cuanto nos permite seguir la evolución de un pensamiento filosófico-político absolutamente conectado con el proceso de transición del autoritarismo franquista a la democracia en España; el segundo se fundamenta en un interés teónico presentado a lo largo de la investigación, como un intento de aproximación al funcionamiento de la categoría *totalidad/unidad*, en tanto centro en el discurso de la teoría política que se presenta bajo la categoría Estado.

Así, nuestro plan general de trabajo plantea inicialmente una revisión del hipotético nacimiento de *lo político* y con ello del Estado arcaico; poniendo énfasis en el *dominio* y recuperando elementos de la antropología política al respecto. Analizaremos enseguida el proceso de conformación del Estado moderno como resultado histórico del proceso de *racionalización* de la *política*.

En esta veta de análisis el trabajo centrará el problema de la legitimidad, bajo el hilo conductor que sugieren los discursos del Abad Sieyès, expresados pragmáticamente como la urgencia de establecer frentes nacionales y, jurídicamente, bajo la figura del Estado Nación Moderno.

El segundo capítulo busca hacer una disección de los discursos que permean *lo Unitario: las Falacias del Todo* o del Estado, en tanto categorías que a nivel jurídico-político se apoyan en la supuesta homogeneización de las necesidades e igualación de las oportunidades entre los ciudadanos.

A partir de lo anterior, rescataremos y analizaremos puntos esenciales de la lectura savateriana que nos sirvan como posibilidades éticas frente a la radicalidad de un sistema de vida que se expresa casi siempre como una suma de propuestas morales. Esto permitirá a su vez, resaltar la importancia de su ensayo político. Lo anterior conseguirá hacerse visible a partir de navegar con rigor metodológico por su obra y también por la crítica que lo enjuicia, en tanto un híbrido de orador pirotécnico que únicamente divulga con sarcasmo categorías postestructuralistas francesas.

En este sentido será importante el análisis, primero, de su convergencia con preceptos anarquistas y, segundo, de su propuesta ético-política, la cual ha cobrado importancia como un ideario personal inclinado cada vez más a la *democracia* en tanto modelo de convivencia política. Este tercer capítulo encuentra relevante el análisis del anarquismo o el ideario democrático como parte de diferentes momentos de Savater dentro de la historia misma de su país, es decir, del franquismo a la transición democrática.

Ahora bien, toda la investigación se realizará de acuerdo a las pautas de análisis sugeridas por el propio autor a lo largo de su ensayo político, es decir, que haremos una lectura *desde* Savater de algunos de los grandes temas de la teoría política contemporánea.

La investigación no tiene como finalidad el contrastar la o las posturas savaterianas con autores antagonicos. En realidad de lo que se trata es de conocer una propuesta original desde la óptica que el autor sugiere, sin renunciar por ello a establecer un espacio crítico independiente por parte de quien esto escribe frente a algunas premisas fundamentales que el autor afirma a lo largo de su obra. Del mismo modo esta tesis por su carácter de ensayo filosófico-político no enfatizará más referentes empíricos que aquellos presentados por el autor.

Finalmente, podemos establecer que la presente investigación se estructura básicamente con una lectura minuciosa de toda la obra savateriana, destacando como ejes de sentido los que considero los textos más importantes de su obra política: Panfleto contra el todo, La tarea del héroe e Invitación a la ética.

MARCO TEÓRICO-HISTÓRICO.

A) La presencia del Postestructuralismo.

El ensayo político de Fernando Savater privilegia espacios que pertenecen al ámbito de la teoría o de la filosofía política² como reflejo de su rebelión en contra de las ortodoxias totalizantes, sean éstas religiosas, filosóficas y/o políticas. En este terreno, Savater parte de una crítica constante hacia conceptos divinizados principalmente por la ideología moderna y expresados en tanto categorías centrales del discurso político actual.

Ubicar el pensamiento de Savater dentro de una corriente no es fácil dada la extensión y variedad de su obra. De la misma forma con la que él se refiere a la de Emile M. Cioran cuando prologó al Breviario de Podredumbre, podemos decir de Savater que:

<<no se deja etiquetar a la primera... En realidad, ningún género se le ajusta convincentemente: a lo que más podría parecerse es a los manuales de meditación o a los libros de horas... Pero sería demasiado tranquilizador, amparándose en el elegante clasicismo de un estilo, confinarle definitivamente en el campo "puramente literario", en la acepción filístea que los profesionales de la filosofía y de la ciencia suelen dar a estas palabras, significando con ellas lo perteneciente en último

² Norberto Bobbio —siguiendo a Sartori— reduce la filosofía política a cuatro grandes temas: <<1) búsqueda de la mejor forma de gobierno y de la república ideal; 2) búsqueda del fundamento del Estado y justificación del compromiso político; 3) búsqueda de la naturaleza de la política, o mejor de la política, y 4) análisis del lenguaje político>> en SARTORI, Giovanni. La Política. FCE; 1a. ed. México, 1992, pp. 230-231. Como veremos a lo largo del texto, la obra de Savater se mueve a lo largo de estos cuatro grandes temas.

termino a lo venial y recreativo, lo alejado de la "dura realidad de la vida", ejercicio propio de quienes no alcanzan --esto no suele llegar a decirse-- las severas glorias de la matemática, el laboratorio y el Sistema>> .

Sin embargo, a lo largo de su obra podemos encontrar cuatro momentos: un enfoque ácrata⁴; uno de aparente Anarquía⁵; otro de denuncia de los conceptos totalizantes; y por último, uno de franco abandono a todo lo que huelva a rigor científico y/o desarrollo sistemático.

Esos cuatro momentos y la admiración de Savater por la filosofía francesa más reciente --en donde podemos ubicar como sus lecturas más obvias las de Clement Rosset, Cornelius Castoriadis, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault y E. M. Cioran, nos permitirían ubicar al ensayista español en una tradición de pensamiento que podemos denominar postestructuralista⁶, en lo cual estaríamos de acuerdo con el filósofo español José Luis Araguren cuando ubica a Savater junto con Eugenio Trias, Xavier Rubert de Ventós y Víctor Gómez Pin como los postestructuralistas españoles .

³ CIORAN, E.M. Breviario de podredumbre, Madrid, España, Taurus Editores, 1988, p. 14.

⁴ Por ácrata debemos entender a alguien que cuestiona el poder: de *A-sin*, *C-ratos*-poder

⁵ Por anarquista manejaremos, por ahora, a quien busca la emancipación del Estado. Savater hará una diferencia entre anarquía y anarquismo, la cual analizaremos ya en la investigación.

⁶ Albrecht Wellmer reconoce la relación entre postmodernidad y postestructuralismo y nos dice que: <<El momento de la postmodernidad es una especie de explosión de la episteme moderna, explosión en la que la razón y su sujeto --como guardián de la "unidad" y del "todo"-- saltan hechos pedazos. Por supuesto que cuando se miran las cosas con más detalle se trata aquí de un movimiento de destrucción o de deconstrucción del *cogito*, de la racionalidad totalizante>> en PICO, Josep (comp.), Modernidad postmodernidad, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, p. 105. Bajo estas premisas podemos afirmar que la obra de Fernando Savater se mueve en los terrenos de la crítica posmoderna al discurso de la Modernidad.

⁷ La afirmación de J.L. Araguren es en un artículo publicado en el periódico el País el 30 de octubre de 1977. Y tomado de: DÍAZ, Carlos, La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta., Madrid, España; Editorial Cincel, 1984, p. 124.

Dentro esta tradición de pensamiento podemos hallar motivos marxistas, psicoanalíticos, heideggerianos, hermenéuticos, existencialistas y nietzscheanos, entre otros, siendo los temas más destacados en los análisis postestructuralistas el Nihilismo, el Deseo, el Poder y la Totalidad⁸.

Alain Guy en su libro "Historia de la filosofía española", escribe que la obra de Savater se aleja de cualquier tentativa de reconstrucción, caracterizándose más bien por su sentido crítico de la realidad y de la cultura de nuestro tiempo con un tono fuertemente satírico.

Por su parte, Ferrater Mora observa al Posestructuralismo como una "manera edificante, en contraste con la antigua manera constructiva. No se trata de representar nada, de descubrir verdades, sino de dialogar sobre temas"⁹. De hecho esa corriente de pensamiento se nos presenta como un juego de pensar, donde el hedonismo y el nietzscheanismo se hacen presentes y cuyos elementos son el juego, el deseo y el Poder.

Las coincidencias del pensamiento de Savater con el Postestructuralismo son así evidentes. El español declara la necesidad de elevarse en contra de cualquier filosofía de reconciliación del pensamiento con sus propias exigencias: la desmitificación debe ser total y no respetar nada.

⁸ FERRATER MORA, José. La filosofía actual. Madrid, España, Alianza Editorial; 1986, p. 72.

⁹ *Ibid.*; p. 74.

La obra de Savater se mueve dentro <<del desengaño integral y de la desconstrucción despiadada>>¹⁰, siendo ahí donde se abandona lúdicamente¹¹, conjugando las infinitas posibilidades del orden de los valores. Este desco por la desconstrucción ha llevado a Savater a sólo aterrizar en una forma muy personal de escepticismo frente a todo discurso y todo texto¹², llegando incluso al grado de no diferenciar, para su análisis, entre textos de literatura y filosofía¹³.

Ese carácter lúdico en su obra, y tal vez el exceso paranoico de la búsqueda de *razón* escondido en toda elaboración de un *sistema* sean, en conjunto, lo que le ha llevado a incursionar incluso en el cuento de ficción, siempre haciendo evidente lo heterodoxo de su obra.

¹⁰ GUY, A. Historia de la filosofía española, Editorial Anthropos, Barcelona, España, p. 506
Respecto a la desconstrucción Jacques Derrida nos dirá que ésta no es un método, <<por ello mismo se resiste a una definición definitiva. Es, sin duda, una estrategia de lectura, cuya peculiaridad, frente a cualquier otra, radica justamente en el objeto específico que busca; un mecanismo textual que sobrepasa, o que ha sobrepasado, las intenciones de quien produjo el texto en cuestión, o las intenciones que pretende manifestar el texto mismo. La lectura desconstruccionista o desconstruccionista, trata de dar con el desliz textual en el que se manifiesta que el significado del texto no es justamente el que se esta proponiendo; sino otro acaso contradictorio... es la búsqueda (de) puntos oscuros o momentos de autocontradicción donde un texto traiciona , la estrategia desconstruccionista hace patente que ciertamente la escritura esta afectada de todas esas calamitosas eventualidades de que se le ha acusado : ambigüedades, metáforas, etc ...apunta claramente a la inexistencia de un significado trascendental, o de una referencia objetiva que pueda ser señalada con el dedo ...en este sentido, la desconstrucción representa una amenaza para los temerosos del relativismo>>, en DERRIDA, J. Márgenes de la filosofía, Ediciones Cátedra, Barcelona, España, 1989; pp. 10-12.

¹¹ Lúdico: <<adj. Perteneciente al juego>>. en CASARES, Julio. Diccionario ideológico de la lengua española. Barcelona, España, 1992; p. 520.

¹² Respecto a esto "Derrida ha sugerido que todo texto es una construcción intencional, no el reflejo de una determinada realidad," en GIDDENS, Anthony. La teoría social hoy Conaculta/Alianza, México, 1988. p. 51.

¹³ <<La filosofía es un género literario>>, escribe nuestro autor en La infancia recuperada, (Alianza Editorial; Madrid, España, 1986), lo cual es característico también de la desconstrucción. En esto coincide con Jacques Derrida, quien afirma que <<la Desconstrucción propone una disolución de fronteras estrictas entre filosofía y literatura>>. Op. cit., p. 9.

De esta forma, Savater –y siguiendo el camino emocional iniciado por Nietzsche– se nos presenta en general como un denunciante de la *razón* de Occidente y en particular de la Razón de Estado, la cual se ha servido de la filosofía para dotarse de categorías idealistas que han funcionado para su legitimación sobre una base ideológica definida, cimiento que a pesar de que pueda parecer opuesto a la especulación política, en realidad se encuentra sosteniendo el discurso de la ideología moderna¹⁴.

Es en este marco donde Savater denuncia que el aparente debate entre Marxismo y Liberalismo sólo ha servido para refuncionalizar el discurso de *Totalidad*, porque identificar lo social con *Todo* fue el mejor elemento del Poder para apoderarse de los hombres, logrando su máximo manifestación en el *Estado*, que es donde se conjugan el Deseo, el Poder, la Unidad, la Totalidad y el Juego.

B) Esbozo Biográfico.

Fernando Savater nace en San Sebastián, España, en 1947. Los rezagos de su juventud como activista universitario durante los movimientos estudiantiles de 1968 sumados a su declarada postura antifranquista, le provocaron constantes fricciones con el régimen franquista que le llevaron al encarcelamiento en 1969, estando muy presente

¹⁴ Bajo esta afirmación, el discurso liberal como el marxista son característicos de la ideología moderna, ya que en el momento en que alguno niega al otro, se muestran ambos como ideologías. Y como nos dice B. Goodwin : <<la ideología es una doctrina acerca de cuál es el modo correcto o ideal de organizar una sociedad y conducir la política, basada en consideraciones más amplias sobre la naturaleza de la vida humana y el conocimiento. El aspecto relacionado con la "orientación de la acción" de tales doctrinas se deriva del hecho de que éstas afirman establecer aquello que es políticamente verdadero y correcto y, de esta manera, dan lugar a imperativos que, en su esencia, son morales.(p. 40) La ideología determina el uso de los conceptos y el lenguaje políticos, e incluso la forma de la lógica que se emplea para poner a prueba las afirmaciones políticas. >>. (p. 40) en GOODWIN, Barbara. *El uso de las ideas políticas*. Editorial Peninsula, Barcelona, España; 1988.

aún la euforia estudiantil del mayo del 68; además, y como corolario, fue expulsado como profesor de la Universidad Autónoma de Madrid.¹⁵

Las experiencias obtenidas bajo la coerción gubernamental marcarían su vida y su obra: preso en la cárcel madrileña de Carabanchel –en una etapa del franquismo en la cual las prisiones tenían una sobrepoblación de presos políticos, lo que obligaba a tenerlos mezclados con los delincuentes comunes. Savater reconoce que fue ahí donde vislumbró por primera vez su "Ética como amor propio". Para 1977 –una vez muerto Franco– es puesto en libertad y rehabilitado en la Universidad Autónoma de Madrid.

Escritor prolífico y colaborador de variadas revistas y diarios con artículos de diversa índole, Savater subraya en el prólogo de "Ética como amor propio", que fue en la cárcel de Carabanchel –leyendo la Ética de Spinoza-- donde se dio cuenta de que siempre había actuado por egoísmo y nunca por los demás. Esto es importante si tomamos en cuenta que gran parte de su obra propugna por una ética que trata de evitar al máximo el egoísmo.

Savater agrega que no formaba parte de algún grupo organizado o algún partido, sino más bien era una especie de ácrata cargado de una visión pequeño burguesa que declaraba estar contra cualquier ideología. Sin embargo, no se puede poner en duda que

¹⁵ <<El magisterio juvenil de Savater ha sido muy beneficioso y ensálmico no sólo para los lectores en general, sino mayormente para el pensamiento español, que andaba disperso entre un marxismo tardío, repensado, y un zuberismo que nunca va a calar en la sociedad española como acaba calando el gran filósofo en la Historia, para bien o para mal, de Sócrates a Nietzsche y de Hegel a Unamuno>>. UMBRAL, Francisco. Diccionario de Literatura española (1945-1995); Edit. PLANETA, colección diccionarios de autor, Barcelona, España, 1995; p 229.

desde el principio la obra de Fernando Savater ha evolucionado a la par de la transición político-cultural de su país; como nos dice Francisco Umbral:

<<Si la gran revelación poética de la transición cultural española (transición que principia en los sesenta) fue Pere Gimferrer, la revelación equivalente en el ensayo y el pensamiento es Fernando Savater, que viene a coincidir un poco más, aunque también anticipándose, con la transición política>>¹⁶.

En la actualidad Fernando Savater es reconocido como uno de los intelectuales españoles más prestigiados tanto en España como en el exterior. Su obra es leída en varios países de Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica. Su tarea como traductor no ha sido menos importante al encargarse de llevar a la lengua española la obra de Emile M. Cioran –de quien fue gran amigo, y sobre el cual ha escrito un libro. A su vez, ha fungido como catedrático de Ética en la Universidad del País Vasco; codirige, junto con Javier Pradera, la revista "Claves de razón práctica". A la fecha, ha escrito más de cuarenta libros de ensayo, novelas y obras dramáticas.

Dentro de los reconocimientos que ha obtenido están el Premio de Ensayo Mundo en 1978, por Panfleto contra el todo; el X Premio Anagrama de Ensayo, por Invitación a la Ética; y el Premio Nacional de Literatura español en 1982, con La tarea del héroe.

Las ventas y reimpressiones de su obra le convierten actualmente en uno de los ensayistas en lengua española más profusamente leídos. De hecho, los tirajes de cada una sus obras así lo demuestran; como él nos dice:

¹⁶ Ibid.; p. 229-230.

<<Yo estoy más entre los *filósofos de compañía*. Yo intento una filosofía autorizada para todos los públicos, que no hurta las complejidades, pero no expulsa a nadie de antemano>>: .

C) *Esbozo de su ensayo.*

La riqueza de temas y de publicaciones han obligado a que el ensayo de Fernando Savater sea leído por diversos tipos de lectores. Desde sus primeras obras ha mostrado erudición, genio y talento para la pluma: sus temas en realidad no han variado mucho a diferencia de su perspectiva¹⁸, y en el tratamiento de ellos, los personajes suelen ser los mismos, no así los parlamentos. Independientemente de los cambios en la configuración de su obra, a lo largo de ella encontramos un punto en el cual todas esas características de su pensamiento parecen condensarse: el de Friedrich Nietzsche.

La importancia del filósofo alemán en Savater llega al grado de haber sido catalogado junto con otros de sus contemporáneos como *los neonietzscheanos*, situación que no le pareció muy cómoda porque reconoce haber leído a Nietzsche con esmero después de haber publicado por primera vez y además le parece que "la de Nietzsche fue una experiencia filosófica –anticonceptual, o sea, en un sentido, antifilosófica, pero no una doctrina: no le cabe, por tanto, posteridad doctrinal"¹⁹.

¹⁷ Tomado del artículo sobre Savater: *La estupidez es la síncosis del intelectual*, publicado en El País y tomado del periódico *El Nacional*, lunes 13 de marzo de 1995.

¹⁸ F. Umbral escribe: <<uno deduce que seguimos teniendo un sólo filósofo por generación, como siempre... y éste es Fernando Savater, el hombre que cumple el trámite actual de urgente de filosofar desde la calle y hasta desde otros géneros literarios, como la novela y el teatro>>Op. cit. p. 229.

¹⁹ SAVATER, Fernando. La filosofía tachada, precedida de nihilismo y acción, Madrid, España; Taurus Editores, 1986; p. 87.

De cualquier forma Nietzsche ha estado presente en la obra de Savater, primero como coincidencia y después como inspiración. La coincidencia se da a partir del llamado *nihilismo*²⁰: precisamente en 1970 y con la ayuda del entonces director de editorial Taurus, Jesús Aguirre, dedica al tema su primer libro: "*Nihilismo y acción*", donde reconoce en el prólogo a la edición de 1978, que "no había leído prácticamente nada de Nietzsche y muy poco al pergeñar la *Filosofía tachada*"²¹.

En 1973, en su libro *Apología del sofista*, Savater demuestra su rechazo de los preceptos ortodoxos a todo nivel e incluso, y con la influencia de su maestro el anarquista Agustín García Calvo, se expresa claramente en favor de una pedagogía antiprofesoral que propone "desaprender" todas las "pseudoverdades del saber recibido" –bajo el supuesto de que las hubiera aprendido.

Savater, menos radical que García Calvo, es calificado por Alain Guy como un "escéptico integral" con un *pensamiento negativo o del vacío a los mitos*:

<<... se dedica a "desacreditar las apologías de lo existente", a "hallar fallos en el tejido de la realidad", a "desaprender lo que se considera como mejor aprendido">>²².

²⁰ <<Nihilismo es en primer lugar un valor de la nada. La vida toma un valor de la nada siempre que se le niega, se le desprecia. La depreciación supone siempre un afición: se falsea y se desprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción. La vida entera se convierte entonces en un irreal>>, en DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, España; p. 207. El nihilismo declara que nada posee una existencia real

²¹ SAVATER, F. *La filosofía...*; p. 8.

²² GUY, Alain. *Op. cit.*; p. 507

Los temas a los que recurre Savater en sus primeros libros giran en torno al nihilismo, la desaprensión, la filosofía como género literario, el renunciamiento al trabajo *serio* y postura revolucionaria frente al monoteísmo de la *razón*. Este periodo de su obra alcanza, tal vez, su punto máximo en 1977 con Para la anarquía, donde su afán revolucionario en contra del Estado y la *razón* llega justamente a la Anarquía.

El año de 1978 es un año importante para Savater puesto que publica su primera gran obra: "Panfleto contra el todo", el cual le provocó la enemistad de muchos intelectuales en España, y que tiene posiblemente --y siguiendo a Alain Guy-- la más característica orientación del pensamiento de Savater: una aguda crítica a la Totalidad, y a sus hijos culpables, el Poder y el Estado.

Ese mismo año publica, junto con Santiago González Noriega, el libro Conocer Nietzsche y su obra, en el que critican al filósofo alemán por su fatalismo, ponderando a su vez, y en contra suya, las ricas posibilidades de la libertad humana. Pero en este mismo año, en el prólogo para la edición de 1978 de Nihilismo y acción afirma:

<<Es ahora cuando he llegado realmente a penetrarme de la importancia de Nietzsche, de su incomparable valor ético y su audacia política: hoy ningún espíritu me es tan necesario como el suyo, lo que desde luego estaba muy lejos de ocurrirme cuando escribí estos dos libros>>. ²³

Ya en los años ochenta Savater escribe las otras obras que, junto con el Panfleto..., completarian la trilogía más importante de su propuesta política. Dicha propuesta despega con la fuerza del Panfleto contra el todo, vuela a través de La Tarea

²³ SAVATER, F. La filosofía... : p. 8

del héroe (1981) y aterriza en Invitación a la ética (1982). Hay en los tres un predominante interés por una teoría de los valores que nazca de la *voluntad*, en tanto querer que se *afirma* como poder —que es aquí cualidad de fuerza en cada uno de nosotros— en términos de expresión ética.

A partir de este período se vislumbra una crítica menos "radical" al Estado, un renovado gusto por la novela y las obras de teatro y, sobre todo, su propuesta ético-política como parte del proyecto democrático. Humanismo impenitente (1990) y Ética como amor propio (1988), destacan en torno a éste último tema con cierto rigor metodológico sin abandonar el aliento irónico característico del autor.

Podemos decir que a partir de 1992 con Ética para Amador, su obra adquiere un carácter más cercano a la divulgación, pero como señala Francisco Umbral:

<<Nuestro Voltaire-Savataire... sabe centrar las cuestiones claves de este país y este momento, siempre es ecléctico y parcial al mismo tiempo, siempre tiene encanto y seducción, y me parece que para el filósofo -- Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger-- es más importante seducir que adoctrinar>>²⁴.

²⁴ UMBRAL, Francisco. Op. cit., p. 231.

<<Estado se llama al mas frio de todos los monstruos frios. Es frio incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: "Yo, el Estado soy el Pueblo">>:
F. Nietzsche, Asi hablo Zaratustra.

CAPÍTULO I. ACERCA DEL ESTADO.

El propósito de este capítulo será desmenuzar la categoría *Totalidad-Unidad* en tanto centro del discurso de la Ciencia Política, representado en el ensayo que nos ocupa bajo la categoría Estado. De tal forma –y a partir de la lectura de Savater, haremos primero una revisión del nacimiento de *lo político* –y con ello del Estado, para enseguida analizar el proceso de conformación del llamado Estado-Nación moderno, éste como resultado histórico de la *racionalización de la política* en Occidente’.

²⁵ *Racionalización* significa que “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo.” Cfr. WEBER, Max. El político y el científico. Alianza Editorial, España, 1989, pág. 200. De este modo, los relatos consagrados por la tradición y que pretendían, por otra parte, ser una *imagen unificada de la realidad*, pierden vigencia: el hombre se sabe mortal, ha renunciado a la salvación religiosa y a la verdad metafísica que ofrece toda teodicea; su poder, si quiere ser humano, demasiado humano, es indiscutiblemente de carácter profano y las consecuencias inmediatas de este “desencantamiento del mundo” no son más que la inevitable autonomía de los diferentes ámbitos de la vida cultural: la ciencia se separa de la filosofía, la lógica de la metafísica, el arte de la religión, la política de la moral y, a su vez, la economía marca sus límites de lo político. La racionalización de la política es entendida aquí como el monopolio legal o control, via un cuerpo administrativo y militar, de ciertas probabilidades de mando, que de no ser acatadas de manera efectiva, es decir, obedecidas, hecha mano del medio político por excelencia: la violencia. La historia de la racionalización de la política es, en Occidente, la historia de la aparición y consolidación del Estado como aparato de dominación. Sin el requisito del monopolio continuo y permanente de lo político, que la actividad administrativa del Estado hace posible como control disciplinario de la vida cotidiana, es impensable la *dominación burocrático-legal*: “pues para la vida cotidiana dominación es primariamente ‘administración’”. WEBER, Max. Economía y sociedad. FCE; México, 1987, p. 125.

1.1. Génesis del Estado y del poder político.

Para Savater, el lugar en el que debe efectuarse la denuncia del Todo –por lo menos en el terreno político, es en el Estado, en la medida en que el Totalitarismo es la expresión máxima de la relación entre ambos elementos, siendo esto último el punto nodal de la crítica savateriana. Nuestro autor afirma que en el momento en que el Poder se separó de la comunidad en *dominantes y dominados*, nació lo político; marcando así, el nacimiento del Estado. Savater entienda a éste como:

«la institución permanente y autorreproductora del poder separado, es decir, la creación de una casta de especialistas en mandar cuyas decisiones marcarán la pauta de la vida comunitaria».

« SAVATER, F. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Orbis ed. Barcelona España, 1984.

Ahora bien, Savater entiende por Poder: «la capacidad de mando, la condición de que gozan determinadas personas e instituciones para establecer lo que ha de ser y no ha de ser la vida de otras personas, incluso en contra de la voluntad de estas, la posibilidad de dictar y revocar leyes, de marcar prohibiciones u obligaciones, de plantear el futuro y establecer los criterios ortodoxos de interpretación del presente y del pasado: muy especialmente, es la capacidad de disponer de la fuerza propia de otros hombres, de su capacidad de trabajo, de creación, de violencia o de habilidad para fines que esas personas no determinan y quizá no aprueban o de cuyos beneficios solo gozan en forma mediata y parcial» (F. Savater. *Panfleto...*; *Ibid.*; pp. 36-37)

Para Savater, es fundamental la relación que el Poder guarda con la fuerza, entendida como "capacidades y virtudes propias de cada hombre". En otra parte escribe que: «Tanto el poder como la fuerza pueden suscribir sin vacilar el dictamen de Fausto: "En el principio era la acción". Uno y otra aspiran a ejercer esa *libido dominandi* que es una de las tres pasiones malditas para todas las éticas estoicas y cristianas. Pero precisamente su forma de ejercer el dominio es lo que más frontalmente los contraponen. Porque el poder practica un dominio esencialmente coercitivo, basado en la instrumentación de lo dominado, en su conversión en cosa... (en cambio)... el dominio que ejerce la fuerza... vivifica lo dominado en lugar de cosificarlo... Se trata de un dominio esencialmente creador». (*Para la anarquía y...* pp. 20-21). Tomando en cuenta todo lo anterior, podemos decir que *la dominación coercitiva aparece como causa central de la crítica de Savater al Poder. Para él, Poder —a secas— es Poder político*

Ahora bien, para abordar la cuestión de la separación del Poder y del nacimiento del Estado, Savater recupera las ideas al respecto planteadas por el antropólogo francés Pierre Clastres resumiéndolas en las siguientes hipótesis:

<< 1) En toda sociedad hay poder político, aunque en unos casos es no-coercitivo (no tiene órgano separado del conjunto social mismo) y en otros casos es coercitivo (tiene órgano separado, jefatura permanente o Estado)... 2) La aparición del poder separado (Estado en su sentido más genérico) precede a la de las clases, economía,... 3) Los salvajes intentan conjurar, por medio de diferentes mecanismos institucionales (defensa de lo instituyente contra lo instituido, diría Castoriadis), la separación del poder, la jefatura coercitiva y autorreproductora, el Estado >> .

La hipótesis de Pierre Clastres propone que en el origen de cada civilización – hipotético en lo general pero cierto de acuerdo a sus estudios, las *comunidades primitivas* no estaban constituidas bajo un *poder degradado* sino jerárquicamente²⁸. Estas *comunidades* eran concebidas cada una de ellas mismas como *totalidad* única no dividida. El *jefe* no detentaba ningún *poder político* porque éste pertenecía a la comunidad en su conjunto, fundándose un carácter *trascendente*. Esto último impedía a

²⁷ SAVATER, Fernando, *Perseguidme, ortodoxos*. Alianza Editorial. Libro de bolsillo 1157, Madrid, España, 1986, pp. 148-149. Podemos ubicar a Pierre Clastres dentro de una corriente antropológica que se interesa en el nacimiento y la naturaleza del poder en las sociedades primitivas, con una atención especial a la cuestión de la violencia. Muchos de los temas que trata están presentes a partir de los estudios de Marshall Sahlins basados en la noción de la economía de subsistencia como principio etnocentrista donde comenzó a hablarse de las comunidades salvajes como las primeras comunidades de la abundancia. El libro más importante de Pierre Clastres es *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gedisa; Barcelona, España; 1981.

²⁸ Estamos en la misma línea de Louis Dumont cuando diferencia *jerarquía tradicional* de *jerarquía moderna*: nos dice: <<Definiremos la jerarquía como principio de gradación de los elementos de un conjunto por la referencia al conjunto, entendiéndose que en la mayor parte de las sociedades es la religión lo que proporciona la visión del conjunto, y que la gradación es por lo mismo de naturaleza religiosa... En la época moderna, la jerarquía se ha convertido en "estratificación social">>. DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. Editorial Aguilar, Madrid, España, 1970, p. 85.

Los hombres competir por obtenerlo. La jefatura era otorgada por la *comunidad* en forma de *prestigio* para el elegido, a cambio de adquirir una *deuda* para con toda la *comunidad*, *deuda* que comenzaba en el momento que iniciara la jefatura y terminaba también al mismo tiempo que ésta.

Dos características definían principalmente al *jefe*: el talento y la generosidad; talento para el discurso y la diplomacia –en caso de alianzas con las tribus amigas–, y talento militar –en caso de guerra. Por el otro lado, el elegido debía ser generoso, porque su *deuda* implicaba producir para la comunidad. Pero en ninguno de los casos el *jefe* decidía por sí solo –su opinión era sólo eso.

Pero, ¿cómo operó la separación del *poder*? ¿Por qué se dividió la sociedad?. Savater –de la mano de Clastres– responde que esto paso en el momento en que la jefatura se ganó por medio de la violencia y/o la riqueza económica, y ya no a partir de la Jerarquía tradicional.

Clastres relata cómo en las comunidades *sin Estado*, la denominada *economía primitiva* no era de *subsistencia* sino de *abundancia* –de hecho la categoría *economía* no existía, contrariamente a lo que nos relata la economía clásica. La comunidad producía sólo lo necesario para sobrevivir –se requería lo que salvaguardaba el año, presentándose de esta forma el que nadie trabajara para tener un *excedente* o *stock*, no existiendo, por tanto, la *acumulación*.

Mientras que con la lucha violenta por el Poder nació *lo político*, con la *acumulación* nació *lo económico*. El *prestigio* se convirtió en Poder Político *separado*

de la *comunidad*, y con ello nació el Estado. En el momento en que el jefe dejó de producir para la sociedad y lo hizo para sí mismo, se concibió la *posesión de bienes*, y con ello la *riqueza*: quien más bienes *acumulaba* adquiría más *poder político*.

Como causa de lo anterior, los dominados debían entonces producir para el *jefe*. La *deuda* fue ya de la *comunidad* para con él. Al quebrantarse la jerarquía tradicional, el poder se volvió immanente, al alcance del hombre para competir con otros por obtenerlo. En este momento, el *jefe* ya no opinaba sino ordenaba.

Resumiendo hasta aquí, podemos decir que desde las formas más arcaicas del Estado -anteriores incluso a los Estados asiáticos despóticos y a las *polis* griegas-, hasta su desarrollo más moderno, la característica principal que lo define es que divide a la sociedad en *dominantes y dominados*, en "los que mandan" y "los que obedecen"²⁹, ya que:

«La institucionalización del poder escinde la sociedad y la divide ...entre los que poseen el mando y los que deben obediencia (deben obediencia como única forma de participar pasivamente del poder, es decir, como única forma de seguir siendo humanos del todo) entre los que proponen fines y los que sirven de instrumentos para ejecutarlos»».³⁰

²⁹ Savater y Clastres tienen aquí una lectura en común muy importante: El contra utro o discurso de la servidumbre voluntaria de Etienne de La Boetie, quien plantea por primera vez el problema de la relación mando/obediencia desde el punto de vista de lo segundo. Al cuestionamiento de ¿cómo es posible que la mayoría sólo obedezca a uno solo, e incluso le sirva?; y lo que es peor, lo hace de manera voluntaria. La Boetie responde que inicialmente es por costumbre: el hombre nace siervo y es educado como tal, pero enseguida lo hace también por placer. No siempre sirvió, alguna vez fue libre -en las comunidades primitivas, pero después delegó su poder en unos cuantos, naciendo entonces así, el Estado

³⁰ SAVATER, F. La tarea del héroe. El fundamental análisis del Estado hecho por Max Weber coincide con esto, ya que para él, el Estado (moderno); «<lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido, es una relación de *dominio* de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción legítima»>». (Op.cit.: p. 1056).

La crítica de Savater al Poder político separado –en tanto dominio coercitivo y cosificador, contempla al *mando* como *la naturaleza* del Poder y a la *obediencia* como su *esencia*. El *mando* y la *obediencia* serían precisamente los elementos que definen la *dominación*, en tanto probabilidad de que un *mandato* sea *obedecido*.³¹

Ahora bien, podemos afirmar que la cuestión inicial en la denuncia del Estado de Savater, al plantear al Estado como consecuencia de la división –permanente y continuada– de la *comunidad en dominantes y dominados*, es precisamente a nivel de la *dominación*. Pero, como Savater mismo escribe:

<<No se trata de imaginar una sociedad sin instituciones, lo cual es tan absurdo como un pensamiento sin ideas, sino reivindicar como tarea revolucionaria la posibilidad de instituciones no separadas y coercitivas de la comunidad en que sustentan... Y... no quiere decir que ni Clastres ni nadie suponga que una sociedad sin Estado es "feliz" ni cosa por el estilo o que "todos nuestros males" vengan del Estado>>.³²

Hemos llegado a un punto fundamental ya que Savater nunca hace un llamado para que el mundo moderno se organice como las comunidades sin-Estado. Al reconocer la necesidad de las instituciones y negar la posibilidad de una sociedad sin Estado, Savater nos permite profundizar más en su obra. Esta hipótesis sobre el

³¹ Savater recupera las aportaciones de Bertrand de Jouvenel a este respecto en su libro *El Poder*, Editora Nacional, Madrid, España, 1974.

Por ejemplo, Weber define *dominación* como <<la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinadas contenido entre personas dadas>>. (*Op.cit.* p. 43). Acatar el Poder de los demás, situarlo físicamente, hacerlo "continuo" y apropiable", es exclusivo de la Dominación. Para Weber, los fundamentos de la *dominación* son la *costumbre* y/o la *situación de intereses*, sus motivos son afectivos y de valores (racionales con arreglo a valores), y una importante creencia en la *legitimidad*. Todo esto permite que la *obediencia* signifique que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del *mandato* hubiera sido convertido, por sí solo, en máxima de propia conducta.

³² SAVATER, F. *Perdonadme...* ; p. 150.

nacimiento del Estado, permite definir al dominio como parte inherente al Estado, y de la crítica al Todo.

La denuncia de Savater al Estado se acentúa en el momento en que la *dominación* deja de apelar a la tradición y la trascendencia y se vuelve meramente *racional*, momento que devino con el surgimiento del Estado-Nación moderno³¹. Antes de éste, la tradición y lo trascendente fueron siempre el fundamento de legitimidad de los encargados de la gestión pública –y por tanto del dominio.

El Estado moderno por su parte, fue producto de la *racionalización de la gestión del Poder*, que no es más que su centralización formal propia de la *dominación legal* en un *cuadro administrativo* especializado, y con un control centralizado de los medios adecuados para imponer *órdenes*. Al encontrarse centralizados los *medios administrativos* y al especializarse cada vez más el conocimiento debido al desarrollo científico y tecnológico, los técnicos y los funcionarios especializados tomarían el control del Estado. Con la *racionalización del dominio*, el Estado pasó a ser simple "aparato" de dominio burocrático, cuya finalidad específica es el control sobre ciertos *medios administrativos* y la observación de la disciplina al interior de la sociedad. Con el advenimiento de la burocracia, el dominio dejó la tradición y lo trascendente, cosificando e instrumentalizando al hombre más que nunca. Como escribe Weber:

³¹ La tipología weberiana de la dominación establece tres tipos puros de dominación legítima: tradicional, carismática y racional; pero, mientras las dos primeras se fundamentan en cuestiones como la tradición, la santidad o el heroísmo, la tercera descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y también en los derechos legales de la autoridad. La conformación del Estado nación moderno es resultado histórico de la *racionalización política*, o sea de la *dominación*. Aparece sólo en Occidente, como resultado de la *racionalización de la dominación*, la cual comprende: la centralización de los *medios administrativos* y *coactivos* por los cuales se hace efectivo el *mando*. Y esta situación, en tanto relaciones sociales de *mando-obediencia* establecidas a través del Derecho, es *legal*.

<<el verdadero dominio, que no consiste ni en los discursos parlamentarios ni en las proclamas de monarcas sino en el manejo diario de la administración, se encuentra necesariamente en manos de la burocracia, tanto militar como civil>>. ¹

Ahora bien, este dominio burocrático-militar extremo se manifiesta de la manera más brutal y a todos los niveles en los Totalitarismos de Izquierda y de Derecha, que son los Estado-Todo. Para Savater, esta perfecta interrelación Estado-Totalidad se dio como consecuencia de las causas, consolidación y desarrollo del Estado moderno, que es lo que nos ocupará en seguida.

1.2. La conformación del Estado nación moderno.²

La formación del Estado moderno –aproximadamente desde el siglo XIII hasta su consolidación en la Revolución francesa, es el proceso que Savater llama *Todo el Poder para el Todo*:

¹ WEBER, M. Op. cit. 1057.

² Pierangelo Schiera escribe que el concepto de Estado Moderno <<no es un concepto universal sino que sirve solamente para indicar y describir una forma de ordenamiento político que se dio en Europa a partir del siglo XIII, y hasta finales del siglo XVIII o hasta inicios del siglo XIX, sobre las bases de presupuestos y motivos específicos de la historia Europea, y desde aquel momento en adelante se ha extendido –liberándose en cierta medida de sus condiciones originarias concretas de nacimiento– al mundo civilizado todo. Aparece como una forma de organización del poder históricamente determinada y, en cuanto tal, caracterizada por una filiación que la hace peculiar y diferente de otras formas también históricamente determinadas y, en su interior, homogéneas, de organizaciones del poder. El elemento central de tales diferenciaciones consiste, sin duda, en la progresiva centralización del poder por una instancia cada vez más amplia, que termina por comprender el ámbito entero de las relaciones políticas>>. en BOBBIO, Norberto. Diccionario de política. S. XXI Editores, Mexico, 1991, p. 56-4. Evidentemente, nuestra investigación se mueve en la misma línea de la definición weberiana del Estado moderno como : <<un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito su pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente>>. en M. Weber, Op. cit. pp. 43-44.

<<La tendencia a la fortificación del Todo es un proceso que se va acentuando particularmente desde la época feudal hasta la nuestra, al ritmo de la paulatina abrogación de los privilegios y tradiciones que dificultaban la reunión del poder total del Estado en un solo punto del cuerpo social Del Rey que era solamente *primus inter pares* al que pudo afirmar "El Estado soy yo" hay todo un proceso de racionalización política, una importante serie de avances jurídicos, científicos y técnicos, el debilitamiento decisivo del papel de la nobleza y de la Iglesia, la desaparición de fueros y poderes intermedios, la primacía valorativa de las nociones de unidad y de igualdad>>.36

En la Europa feudal, ni el Poder, ni la organización política estaban centralizados: tanto el Clero como la Nobleza tenían tanta o más autoridad que el monarca. La justificación transcendental del Rey necesitaba de la aprobación de la Iglesia y de los demás nobles; el Rey poseía una investidura no sólo a través de su "sangre", sino de la "aprobación" de Dios. Como nos dice P. Schiera:

<<La historia del nacimiento del Estado Moderno es la historia de esta tensión: del sistema policéntrico y complejo de las señorías de origen feudal se llega al estado territorial centralizado y unitario, a través de la así llamada *racionalización de la gestión del poder* —y por tanto, de la organización política— dictada por la evolución de las condiciones materiales>>37.

El *carácter transcendente* de la Ley y la ausencia de una identidad Nacional, impedían al Rey tomar medidas fundamentales para centralizar el *poder*: la recaudación de impuestos y el formar un ejército "nacional". La falta de gran riqueza y de autoridad

³⁶ SAVATER, F. Panfleto contra el todo. Alianza Editorial: Madrid, España, 1989, p. 28.

³⁷ BOBBIO, N. Op. cit. p. 541

legal le obligaban a pedir constantemente ayuda económica o militar a los nobles o a la Iglesia.

Como en sus orígenes antropológicos, el Estado feudal no conoció alguna forma de justificación que no se apoyara en la trascendencia religiosa de la Ley. Al no poder decidir qué era justo o injusto a partir de la Ley, el Rey no podía encarnar los intereses de la Nación, de la Patria o de la Voluntad general.

<<El oscurantismo medieval... carecía de una visión fuerte de identidad nacional como algo superior a las concretas comunidades reales; el monarca del siglo XII o XIII no cobraba impuestos, vivía de sus posesiones como un señor más, no tenía derecho a exigir servicio militar obligatorio, pagaba a sus guardias personales con propio peculio y si entraba en campaña debía conseguir fondos alegando préstamos de particulares... no encarnaba ni "la nación" ni "la patria", tenía que acatar tradiciones locales, concepciones jurídicas y religiosas que cortaban decisivamente su poder, fueros, privilegios, costumbres y peculiaridades de toda índole: en caso de pretender imponer su criterio... se arriesgaba a perder el vasallaje de sus súbditos y a ser destronado o muerto>>³⁰.

Ante tal situación, el elemento fundamental para la centralizar el Poder era debilitar la injerencia de la Iglesia y la Nobleza en la toma de decisiones: la desaparición de *fueros* y poderes intermedios entre la comunidad y el Rey sería el primer paso para la constitución de un poder absoluto y soberano como parte de un momento histórico que conocemos como Absolutismo³¹.

³⁰ *Ibid.*, pp. 48-49.

³¹ Como nos dice F. L. Baumer: <<el absolutismo estaba estrechamente identificado con la idea de soberanía, que subrayaba la centralización del poder, cualquiera que hubiese sido su origen, en un individuo o asamblea, en contraste con la división de poderes entre rey, iglesia y feudalismo (léase

En los albores del feudalismo se empezaron a dar diferentes designaciones a los sistemas de organización político-social previos al Estado moderno: la idea de *Regno*, *Reich* o *Reino* aparecía en el mapa político. Europa se regionalizaba. La necesidad de seguridad y progreso arraigaba a los hombres en torno a un castillo feudal, y con ello, la tierra cobraba un significado sin precedente apareciendo el primer elemento para el nacimiento del Estado moderno: el territorio delimitado.⁴⁰

Así, los Burgos comenzaban a formarse en las afueras de los castillos feudales, la tierras eran ya pequeñas ciudades llenas de hombres libres dedicados al comercio y a diversos oficios, y no al *vasallaje*; era ya el siglo XV y se conformaba lo que denominamos Estado-Nación moderno.

Las ideas del *Absolutismo Ilustrado* representaron entonces una solución para el monarca, la *razón* en lugar de la *fe*, el *progreso* en lugar de la *tradición*. Negando a Dios y propugnando por el progreso capitalista se descalificaba a la Iglesia y a la Nobleza.

Con la *racionalidad*, la *razón* y el *progreso*, el hombre se veía a sí mismo como centro del mundo, al Estado como Commonwealth o Leviatán, y el monarca se volvía *señor nacional* –por encima de cualquier otro, cuyas necesidades aparecían como de toda la Nación, con Poder unitario y Absoluto.

señores feudales o nobles), como la teoría política medieval». BAUMER, Franklin L. *El pensamiento europeo moderno* FCE, México, 1985; p. 103.

⁴⁰ Para Weber, precisamente el uso de la violencia y el control centralizado de los *medios de coacción* en un determinado territorio y sobre una población específica, es lo que da al Estado el carácter de *instinto político* frente a otras *asociaciones de dominación* (empresas privadas, por ejemplo), y principalmente, frente a otros Estados. Así, lo político se volvió *institucional* y *continuo*, el poder se centralizó con el uso exclusivo y ejecutivo de los *medios de coacción* por un *cuadro administrativo*.

La Ley dejó su carácter *trascendente*, se volvía *mutable, immanente* y determinada por el hombre, apoyada en lo que sería la *soberanía* popular y ya no en lo divino. El hombre tenía ya, otra idea del ambiente que le rodea, la naturaleza y la sociedad como campos de acción para el logro de sus fines personales. Los monarcas debían centralizar el Poder pasando por encima de la Iglesia y la Nobleza, legitimar su Poder por encima de los otros, tener un Poder absoluto y racionalizado.

Ya en el siglo XVIII, la situación de los monarcas era muy diferente, al grado que cuando Luis XIV proclama: "*el Estado soy yo*", tal frase era ya el reflejo de un nuevo orden en el que la voluntad y la palabra de un monarca son prácticamente Ley. Los intendentes reales recaudaban ya una gran cantidad de impuestos de las diversas provincias, bajo un mismo patrón, unitario y centralizado. Esta recaudación fiscal permitía que el monarca mantuviera un órgano policíaco y un ejército nacional permanente.

De esta forma, el Estado moderno alcanza su madurez con su consolidación en la Revolución francesa en ese mismo siglo XVIII. El Estado-Nación moderno nace como tal con la toma de conciencia de la importancia de *lo social* y del Derecho.¹¹

En la Revolución francesa se consolidan al mismo tiempo, y como proyecto político, las ideas del *Contrato social*, la *Nación*, la *soberanía popular*, y el Estado,

¹¹ Como nos dice Pierangelo Schiera: <<El orden estatal se convierte así en un "proyecto racional" de la humanidad en torno al propio destino terreno: el contrato social que señala simbólicamente el paso del estado de naturaleza al estado civil, no es otro que la toma de conciencia, de parte del hombre, ya sea de los condicionamientos materiales a los que está sujeta su vida en sociedad, o bien de la capacidad de la cual él dispone para controlar, organizar, utilizar estos condicionamientos, en primer lugar para su sobrevivencia, en segundo para su creciente bienestar>> en BOBBIO, N. *Op. cit.*, p. 629.

éste último como órgano que absorbe a los hombres para bienestar de los mismos. Para mantener el *orden* y respetar el *Contrato Social*, el Estado se convertía en el rector, basado en la *soberanía popular* y los intereses de la *Nación*.

La pretensión de justificación del Estado moderno tenía además tintes trascendentes, ya que si con la guillotina se degolló a Luis XVI, por más cabezas que se cortaran -"en nombre del pueblo", no se podría cortar la cabeza a ese nuevo Dios llamado Estado. Y fue así como la Revolución Francesa parió al Estado moderno, acentuando la necesidad de la Unidad Nacional, de la homogeneidad apoyada en el Derecho y de un Poder que centralizara la toma de decisiones.

Todo este proceso definió la interrelación Poder/Todo que implicó una doble vectorización: primero, el Poder crea un Todo social -su finalidad, constituyendo este acto de creación precisamente su poder, ya que el Todo le es imprescindible para su legitimación y justificación simbólica y *racional*. Cualquier discurso, doctrina o filosofía que se fundara en la relación con la Totalidad, sería argumento de los defensores y justificadores del Estado-Todo consolidado en Francia.

Como parte decisiva de lo anterior, Savater destaca dos momentos: los discursos del Abad Sieyès en la *comuna* revolucionaria de Francia y la obra de G. Hegel Respecto al primero, es evidente que la coyuntura histórica y las condiciones políticas mismas del Abad, proveían de un carácter práctico a sus escritos, ya que había posibilidades reales de que se llevarán a cabo sus propuestas de *Unidad*.⁴²

⁴² J.L. TALMON nos dice al respecto que: «En el umbral de la Revolución francesa, las fuerzas revolucionarias encontraron su portavoz en Sieyès. El autor del libelo revolucionario más famoso de todos los tiempos -el *Manifiesto Comunista*, sea cual sea su posterior influencia, tuvo poco afecto

Sieyès hablaba de una dictadura revolucionaria como imperativo para la *soberanía popular*, la cual debía ser al mismo tanto "ilimitada" como el punto más elevado del principio de la *razón*, y que –en política– deviene en el cambio revolucionario de un sistema a otro. La consecuencia de esto sería, así, una Nación igualitaria, monolítica y con *soberanía popular ilimitada*, con el *poder* legítimo para eliminar a los grupos intermedios de actividad social.

Precisamente el discurso dicho por Sieyès a la Asamblea Constituyente del 7 de septiembre de 1789, es donde se manifiesta muy probablemente, y de manera más importante, la ambición totalizadora del Estado, que en una parte medular afirma:

<<Francia no debe ser una reunión de pequeñas naciones que se gobiernen separadamente como democracias, no es una colección de Estados; es un todo único, compuesto de partes integrantes; estas partes no deben tener separadamente una existencia completa porque no son en absoluto todos simplemente unidos, sino partes formando un sólo todo. Esta diferencia es grande y nos interesa esencialmente. Todo está perdido si nos permitimos considerar las municipalidades que se establezcan, o los distritos o las provincias, como otras tantas repúblicas unidas solamente bajo las relaciones de fuerza y de protección común>>⁴¹ .

Este llamado de Sieyès a Francia para que los poderes estatales se fusionaran en un Todo, contribuyó para el triunfo de la *Voluntad General* y, con ello, del Estado *racional*. Mientras la monarquía francesa caía bajo la guillotina, la ambición absolutista

cuando apareció– resumía la filosofía política de todo el siglo XVIII con vistas a una inmediata y práctica aplicación. *Por primera vez en la historia moderna, tal vez en toda la historia, un libelo político era aceptado conscientemente como una guía completa para la acción>>; en Los orígenes de la democracia totalitaria, Editorial Aguilar, Madrid, España, 1956, p. 10. Las cursivas son mías.*

⁴¹ SAVATER, F. *Panfleto...*; pp. 33-34; las cursivas son mías.

del Estado no; con la Revolución Francesa, el Poder del Estado llegaría a ser Total y no podría ser decapitado.⁴⁴

Ahora bien, en lo que respecta a Hegel, la necesidad de una frente nacional prusiana y la euforia por la Revolución francesa contribuyeron a que este filósofo elaborara la más acabada *ontología del Estado*; para Savater, por su parte, lo más relevante es construir una denuncia de ésta en tanto justificación teórica y filosófica del Estado moderno como Totalidad plena, ya que:

<Hegel trató de levantar el último y más grandioso intento de teodicea de la historia de la filosofía, proclamando con audacia que el espíritu supera la afirmación y la negación parciales; se ha realizado por fin entre nosotros en su más alta forma, que la libertad es ya y tiene un nombre: Estado>>.⁴⁵

En La Filosofía del derecho (1820), Hegel plantea que la *razón* se realiza en el mundo sólo a través de las instituciones, del Estado, que es la *moral concreta y objetiva*. De hecho, el objetivo de la *filosofía del derecho* no es lo que *debe ser* el Estado, sino cómo *debe ser* reconocido por el individuo: como la rica articulación íntima del mundo moral. Debe ser reconocido como algo racional *en sí mismo*, fundamentalmente *concreto*. Podemos corroborar lo anterior al citar a Hegel cuando escribe que:

<<El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial como fin absoluto e inmóvil

⁴⁴ <<El Tercer Estado abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación, y todo lo que no es el Tercer Estado no puede considerarse como formando parte de ella. ¿Qué es el tercer Estado? Todo.>> en SIEYÉS, E. ¿Qué es el Tercer Estado?. UNAM, ntros. clásico, 40. Méx. 1983.

⁴⁵ SAVATER, F. La filosofía tachada... p.36.

de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber *supremo* es el de ser miembros del Estado>>.⁴⁶

Así, el hacer una crítica a esta concepción hegeliana del Estado es también hacerla a su sistema filosófico, ya que en la búsqueda de *concreción* en la *realidad* el sistema hegeliano justifica al Estado como Totalidad, como el mismo Savater menciona:

<<del Todo sabemos una cosa decisiva: suyo es el poder. Y también sabemos que el Todo es lo verdadero, que sólo el Todo puede ser verdad, según el gran administrador del Todo, Hegel. ...Somos parte de un Todo, somos algo, somos un poco de todo... El Todo es orden y Ley, necesidad y muerte, pero también libertad en la seguridad, suspensión de la muerte, aplazamiento de lo inexorable y fácilmente de lo necesario, quizá no del todo *vida* propiamente dicha –o mejor, impropiedades, con excesivo énfasis y singular misterio– pero ciertamente supervivencia, que es lo que realmente cuenta. El Todo es para todos y todos somos para y por el Todo>>⁴⁷.

Hegel reduce toda la *realidad* a la *conciencia*, la cual deviene en la *Idea*, el *Concepto* y lo *Absoluto*, y sólo lo que provenga de ella será *verdad*. La crítica principal a su sistema filosófico tiene que dirigirse a sus fundamentos principales, precisamente en su culminación de dos tipos de *reduccionismo*: el *racionalismo* y el *idealismo*⁴⁸, como nos dice R. Gamba:

⁴⁶ HEGEL, G.W.F., *La filosofía del derecho*. Juan Pablos editor, México, D.F., 1986, p.211.

⁴⁷ SAVATER, F. *Panfleto* .. pp. 17-18.

⁴⁸ Como afirman José L. Mancha y J.M. Prieto en la *Gran Enciclopedia Rialp*: <<se suele llamar *racionalismo* al uso exclusivo o predominante de la razón y de lo racional en la interpretación de la realidad, del conocimiento humano y de la religión -teología. En cualquier caso, alude a una concepción del mundo y del hombre basada en una excesiva confianza en la razón humana, variable independiente en función de la cual se determina la verdad>>; (Tomo XIX; p. 594).

<<el más profundo de los idealistas es Hegel..., a quien puede denominarse idealista absoluto o idealista metafísico, porque identifica racionalidad y realidad de un modo inédito hasta entonces; para él lo Absoluto no se alcanza ni por la voluntad ni por el sentimiento sino por el "esfuerzo del concepto", en cuya tensión se alcanza la realidad, que no es lo abstracto separado, sino lo concreto que deviene. La prioridad del devenir que abarca los momentos del proceso, constituyendo una totalidad en la que la verdad no está al principio sino al final, como resultado, es lo que se llama dialéctica>>.

La filosofía de Hegel identifica lógica y existencia, esto es, *pensar, ser y verdad*: "el concepto es lo concreto que deviene", y esto a su vez se identifica con el Espíritu, con lo cual Hegel lleva a sus límites el *Racionalismo*. "Todo lo racional es real y todo lo real es racional", y para ser *racional*, el hombre necesita siempre del Estado, ya que:

<<Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia>>.

Por su parte, Antonio Millán nos dice que <<se denomina *Idealismo*, en la acepción más radical de esta palabra, a la teoría filosófica según la cual todo ser consiste en ser objeto de alguna actividad cognoscitiva>>, en *Léxico filosófico*, Edit. Rialp, Madrid, España, 1984, p. 351.

El *Idealismo* es en general una manifestación extrema del *Racionalismo* hecha corriente filosófica - iniciada por I. Kant y llevada a su desarrollo máximo por Hegel. Como nos dice Arturo Damm, <<el Idealismo hace depender la realidad conocida del sujeto cognoscente, independientemente de quién sea éste, trascendiendo la afirmación del racionalismo de que solamente la razón humana es capaz de acceder a la verdad, para afirmar que la realidad depende del conocer humano>>. *Las falacias filosóficas*. Editorial Minos. México, D.F., 1994, p. 78

⁴⁹ GAMBRA, Rafael. *Historia sencilla de la filosofía*; Editora de revistas; México, D.F., 1986, p. 239.
⁵⁰ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial. Madrid, España, 1989, p. 101.

Según Savater, las implicaciones en el mundo real, de un pensamiento como el de Hegel, no acaban en la justificación del Estado moderno, es sólo su primer momento. Para Hegel, el Estado no debe ser sólo un Todo hacia su interior, sino el Todo Universal, ya que, según Hegel:

<<La Idea del Estado tiene: a) realidad inmediata, es el Estado individual como organismo que se refiere a sí; la Idea se expresa, entonces, en la *Constitución o Derecho político interno*; b) La idea pasa a la relación de un Estado con los demás Estados resulta el *Derecho político externo*; c) La Idea es universal, como un género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Espíritu que se da la propia realidad en el proceso de la *Historia Universal*>>.⁵¹

En su primer momento, el Estado —como *realidad Inmediata*-- es el lugar donde el hombre se hace racional al reconocerse como *parte* del Todo-Estado. Posteriormente, el Estado —en tanto voluntad particular-- busca ser reconocido por otros Estados, lo que provoca un conflicto que sólo puede ser resuelto a través de la guerra. De esta dialéctica surgirá el más fuerte —deviniendo el Espíritu Universal, teniendo a la Historia Universal como juez único. A esto, escribe Karl Popper:

<<El Estado es la ley, tanto moral como jurídica, de este modo, no puede hallarse sujeto a ninguna norma, ni en particular a un patrón de la moralidad civil. Sus responsabilidades históricas son más profundas y su único juez es la Historia del mundo. El único patrón posible para el juzgamiento posible del Estado es el *éxito histórico* universal de sus actos. Y este éxito, el poder y la expansión del Estado, debe privar frente a toda consideración de la vida particular de los ciudadanos; la justicia es lo que sirve al poder del Estado. Es esta (...) la teoría del totalitarismo moderno y la teoría de Hegel (...) En consecuencia, no puede haber ninguna idea

⁵¹ HEGEL, G.W.F. *La filosofía del derecho*, p. 213

ética encima del Estado. (...) Tener éxito, esto es, surgir como el más fuerte de la lucha dialéctica librada entre los distintos Espíritus Nacionales por el poder, por la dominación del mundo, es, pues, el fin único y último>>.

Hegel es, pues, el climax de la justificación *racional* en la filosofía y en la legitimación del Estado como Totalidad. Es a su vez parte fundamental de la interrelación Poder-*Todo*, la cual trajo consigo, primero, el Imperialismo del siglo XIX y, posteriormente, del Totalitarismo del siglo XX, que es la manifestación máxima de los excesos violentos en la gestión del Poder Político, los cuales vivió Savater con la dictadura franquista, a sabiendas que:

<<el yugo del *Todo* es razonable, es la Razón misma. El *Todo* nos ata con el Concepto, con la ley de lo universal. La cordura es aceptarlo todo, aceptar *Todo* en todo>>.

⁵² POPPER, K. La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós; Barcelona, España, 1992 pp. 254.

⁵³ SAVATER, F. Panfleto... ; p. 18.

*Nota sobre la dialéctica: la dialéctica negativa y lo negativo de la dialéctica.*⁵⁴

En la década de los sesenta, Theodore W. Adorno⁵⁵ se afirmaba como el más controvertido teórico de la llamada Nueva Izquierda alemana. Después de regresar a Alemania y restablecer en Frankfurt el Instituto de Investigación Social, fue nombrado su director en 1959. Ahí, Adorno consolidó elementos fundamentales de la llamada *Teoría Crítica* cuyos puntos esenciales consistían en considerar al marxismo más como un método que como una cosmología, y al pensamiento dialéctico como medula del mismo, en tanto la dialéctica fuera una herramienta para el análisis crítico de la sociedad y no para la construcción de sistemas metafísicos. Así, en lugar de tratar de encuadrar dogmáticamente las condiciones históricas vigentes dentro de la teoría marxista, su crítica se enfocaba particularmente a los fenómenos psicológicos contemporáneos de la sociedad burguesa en que vivió y, sobre todo, a las pautas

⁵⁴ Si bien Savater niega instalarse en cualquier forma de defensa del discurso "identitario", y de ello el problema del conocimiento como la búsqueda de una esencia, no tiene un papel protagónico en su ensayo y a pesar de reconocer las ventajas de sembrar en un surco prestado, "estoy pensando en la negación de contenidos de la mano de la reducción idéica en Husserl y en la afirmación heideggeriana del ser como "temporalidad pura", en realidad suponer la imposibilidad de un análisis centrado en la negación de la posibilidad de "objetivación" del Espíritu Absoluto en la Historia, en un proceso que sólo por momentos y anecdóticamente podríamos calificar como dialéctico -el Estado en Hegel, no evita el notar que Savater no atreve nunca la denuncia que desde un punto de vista metodológico político podríamos jerarquizar como el problema: el *sujeto de la acción* en Weber, o el *quien* en Nietzsche. Esto se refleja en el intento por derivar una *summa* política de un panfleto incendiario (como son los discursos de Sieyès en la Comuna) que a mi manera de ver tiene muchas desventajas fielmente expresadas en el espíritu general que anima la investigación. En otras palabras, podríamos reclamarle a Savater la ausencia de herramientas metodológicas en una propuesta que sigue cobijada en la lógica, la moral y, sólo de manera muy parcial, el derecho. Para sostener la anterior aseveración vale la pena delimitar un breve recorrido cuyo destinatario es sin duda el lector más puntilloso de su obra sobre algunas de las grandes líneas de pensamiento que Savater no menciona pero que si pergeña, dejando para un trabajo posterior -en razón de que es este un trabajo de investigación fundamentalmente *político*-, lo que serían las pautas más obvias que encapsulan el perfil pragmático de su discurso, como sería el caso del existencialismo sartreano, y con él, la nostalgia por el abandono de Dios, aspecto común en varios autores melancólicos postnietzscheanos. (Comentario al buelo de Juan Pablo Córdoba a propósito de una corrección argumentativa sobre la penúltima versión de la tesis).

de dominación autoritaria dentro de la sociedad burguesa presentes también en las pretendidas sociedades: "revolucionarias" de la Unión soviética y de la Europa oriental.

Adorno no sólo buscaba demostrar la falsedad del pensamiento burgués, sino también mostrar cómo el proyecto burgués –proyecto idealista de establecer la identidad entre el *pensamiento* y la *realidad material*– fracasaba al momento que demostraba, sin intención, la verdad social. Con esto probaba la preeminencia de *la realidad* sobre *el pensamiento* y la necesidad de una actitud crítica y dialéctica de No-Identidad hacia de ella, en otras palabras, la validez del conocimiento dialéctico. En suma, una aparente pelea de dos hermanos profundamente religiosos.

La influencia intelectual de Adorno fue decisiva sobre las sucesivas generaciones de estudiantes de la posguerra, e incluso algunos de los mejores se sintieron atraídos por el Instituto en la Alemania de la posguerra, donde podía estudiarse sociología marxista y psicología freudiana con el propósito de comprender analíticamente al fascismo que los había puesto fuera de la ley, o por lo menos complicar aún más el análisis al privilegiar el factor irracional como secuestro de la energía libidinal en el ideal cultural. Esta preeminencia del Instituto se originó en la paradoja de su situación histórica. sus miembros se encontraban totalmente inmersos en la tradición intelectual alemana que criticaban. Así pues, si bien la teoría crítica brindó a los estudiantes la posibilidad de rechazar la Alemania de sus padres, al mismo tiempo era el refugio de su tradición intelectual

Ahora bien, el proyecto de Adorno no se ajustaba claramente a la tradición filosófica hegeliana-marxista. Su rechazo por la idea de la historia como progreso, añadido a la insistencia en la no-identidad de *razón* y *realidad*, significaban la ruptura total con Hegel. Además, al

separar su filosofía de cualquier referencia al proletariado, Adorno rompió —por cuestiones obvias— con el marxismo dogmático. Por otra parte, y en el mismo sentido, la influencia de la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Kierkegaard configuran una propuesta donde, desprendiendo la afirmación de que no existe una *identidad* directa ni mediata entre la historia y la *razón*, es decir, entre el *concepto* y la *cosa*, entre *sujeto* y *objeto*, la dialéctica es una forma de pensar el mundo y no su método. Es negativa porque la verdad de lo que sus juicios enuncian sobre *el objeto*, no es consecuencia de la identificación del marco conceptual de éste sino del objeto mismo en una situación de contingencia y transitoriedad. La dialéctica no es método ni algo entendido ingenuamente. La *cosa* no-reconciliada y carente precisamente de esa *identidad* que el *pensamiento* imita, está llena de contradicciones y cerrada a cualquier tentativa de una interpretación unánime. Precisamente, *la cosa* es lo que da motivo a la dialéctica y no el impulso organizador del *pensamiento*. Pero tampoco es algo simplemente *real*, ya que la contrariedad es una categoría reflexiva: la confrontación pensante de *cosa* y *concepto*.

Así, como procedimiento, la dialéctica significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la *cosa* y en contra de ella: no sólo es contradicción en la *realidad* sino también contradicción de esta misma. En esta línea, como necesidad del pensamiento reflexivo, la dialéctica no proviene como concepto del análisis de *lo real*. Su vínculo con esto último se debe a que la transitoriedad y la contingencia de la realidad sólo puede ser expresada por lo que se entiende en el concepto de dialéctica. El movimiento y la infinitud de *lo real* le pertenece a la realidad misma y no al pensamiento que la piensa como infinitud. Ésta es una de las principales premisas del planteamiento de Adorno en la que se puede apreciar su inconformidad hacia la identificación de los *conceptos* con la *realidad*. El

hecho de que el sujeto asuma la dialéctica como concepto expresivo del movimiento de *lo real* no daría a esto el movimiento.

La dialéctica de Adorno es negativa porque, y a diferencia de las propuestas de Hegel y Heidegger (en donde la verdad surge de lo que el *sujeto* identifica, por medio de los *conceptos*, lo que hay de *real* en el objeto), la verdad se halla en las *cosas* y no en la reflexión de la *razón* (en la guillotina y no en el panfleto incendiario, como no parece desechar con claridad Savater). De hecho, y a diferencia del lema hegeliano "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real", Adorno respondería de la siguiente forma: "aspiro a que todo lo que yo veo es racional, lo sea precisamente porque lo he pensado de modo racional", y aspiro a que "todo lo que he pensado racionalmente sea verdad existente". Dicho de otra forma, en Adorno la verdad del juicio no se determina por la *racionalidad* del *sujeto*, ya que en Hegel esto es ya un acto intencional que borra lo *real* y se cosifica en él otorgándole su propia expresión de ese "no estar seguro" de lo que la *realidad* es, y que se manifiesta como el lugar reservado a la verdad.

Es así como la dialéctica de Adorno niega la identidad de la razón con su objeto, siendo éste el que habla por sí mismo de lo que le pertenece y puede ofrecer a la razón del sujeto en una situación de contingencia y desarrollo constantes. La identidad se aproxima así a lo que es el objeto mismo en cuanto no es idéntico; al mismo tiempo que lo acuña, quiere dejarse acuñar por él. Como escribe el autor:

<<En la dialéctica el pensamiento protesta contra los arcaísmos de su forma conceptual. Antes de todo contenido, el concepto en sí independiza su propia forma frente a los contenidos. Por de pronto, el principio de no identidad; algo que es postulado simplemente por su utilidad para pensar, es tomado por una realidad en sí, firme y constante. El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto subjetiva, tiende a pensar que la forma del

pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo>>.⁵⁶

Con la propuesta de la no identidad razón-realidad como ruptura, el planteamiento de Adorno rompe con la fenomenología husserliana, cuya aspiración de llegar a lo concreto se había transformado en una invocación al ser de la metafísica heideggeriana. Así, en esta suerte de comedia de equívocación, la filosofía contemporánea a Adorno o aceptaba el rechazo de todo contenido (Husserl), o llenaba de contenido el resultado (Hegel), en donde lo particular es determinado por el espíritu cosificado. Precisamente la equívocación de Hegel provocó en cierta forma que la filosofía volviera la cara al estudio de la realidad concreta –una consecuencia feliz, creo.

En efecto, al asumir que el origen de los conceptos no es precisamente lo conceptual sino que la *realidad* es lo que los obliga a formarse, sirven para que esta misma sea concebida. Específicamente, habría que diferenciar claramente el *concepto* de la *realidad*, con lo cual la filosofía aseguraba en el concepto (en su vuelta a lo concreto) lo que no era conceptual, esta mitologización del concepto es lo que lo convierte en Absoluto. Aunque Adorno coincide con Hegel en que la necesidad de hacer que los conceptos retornen a lo concreto, se opone a éste al afirmar que "hay que renunciar a la ilusión de que la esencia puede ser constreñida a entrar en la finitud de las determinaciones filosóficas"⁵⁷.

Resumiendo, Adorno, en tanto no concibe que la totalidad deba surgir de lo inmediato, rompe con la herencia husserliana de la reducción eidética, porque si el pensamiento es impulsado por condiciones objetivas y las contradicciones de la sociedad no pueden ser desterradas por medio del mismo, incluso, el pensamiento en sí mismo no puede abandonarlas.

⁵⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Ed. Taurus; Madrid, España, 1966; p.157.

⁵⁷ *Ibid.* p. 21.

La inmediatez es un componente y no la base del conocimiento de las cosas. Se necesita apreciar el objeto sin recortes a pesar de que las ciencias cuantificantes (por ejemplo los mecanicismos de los siglos XVII y XVIII) tienden, cada vez más, a la eliminación de las cualidades reduciéndolas a cantidades mensurables, mientras que las filosofías de la historia, al imitarlas, hacen el ridículo.

La tarea que heredó Adorno fue la de resolver entonces la relación dialéctica del fenómeno con la totalidad en un análisis micro, siendo esto lo que le permitió crear el concepto de *lo Particular Concreto*. A partir de ello, Adorno se proponía el análisis de lo particular en busca de la identificación de lo general: analizar el sujeto para entender a la sociedad. La exposición detallista de los elementos "no buscados" en lo particular -bajo la lógica del descubrimiento, llevaron a Adorno a establecer lo que él mismo llamó "verdad no intencional", la cual constituyó el centro de sus investigaciones y su objeto de estudio.

En los últimos trabajos de Adorno, lo particular no era un caso de lo general (como en Heidegger), y su significación residía más en su contingencia que en su universalidad. En efecto, Adorno acuñó la categoría de totalidad como síntesis en lo particular concreto, pero no de una forma dada y para siempre sino como un acto contingente, percedero y transitorio. De aquí que lo particular como expresión de lo general no es un Absoluto como tampoco lo es la totalidad, llegando a establecer que lo particular no es -claro está- idéntico a sí mismo. De este razonamiento, Adorno concluiría que la realidad social es sólo un momento particular dentro del proceso de la historia y que ese discurso burgués estaba por concluir con su ciclo vital (las cosas, como bien sabemos, tomaron rumbos distintos). La tarea del filósofo de esta nueva izquierda representada por la llamada escuela crítica en él, era provocar el desmoronamiento de la filosofía burguesa demostrando la inutilidad de su razón para adecuarse al mundo presente. Justamente la realidad, siempre la realidad, tendería a demostrar la inutilidad y decadencia del

discurso inobjetable del liberalismo en la historia y el sometimiento generalizado de los individuos a las redes universales del mercado.

<<Los mitos modernos son todavía menos comprendidos que los antiguos, por más que estemos devorados por los mitos. Los mitos nos acosan por todas partes, sirven para todo, lo explican todo>>: Balzac, *La vieille fille*.

II. LAS FALACIAS DEL TODO O LAS TRAMPAS DE LA FE Y DE LA RAZÓN DE ESTADO.*⁸

El objetivo de este capítulo es desmenuzar las categorías que legitiman el Estado moderno, de acuerdo a nuestro autor, a saber: la *Igualdad*, la *Justicia*, el *Bien Común*, el *Individuo*, la *Historia*, las *Clases* y la *Opinión Pública*. Esto se podrá llevar a cabo bajo un hilo conductor que centra el propósito de denunciar los excesos en la gestión pública, amparados bajo la figura unitaria y homogénea que representa —como hemos reiterado— el *Estado moderno*. Para ello, la tesis penetra en el *sentido* implícito de la ideología de las categorías antes mencionadas, mostrando su *intención* y no contentándose con observar el aparador bajo el cual se presentan estas —en opinión del autor— *Falacias* que sostienen el aparato de *Estado*, y que reflejan que:

<<la metafísica occidental ha sido siempre radicalmente optimista: lo verdaderamente real, lo real por excelencia, lo *uno* y eterno, lo inmutable,

¹ Las falacias del Todo son la propuesta más importante de Savater hasta Panfleto contra el Todo, obra cumbre de su pensamiento crítico y donde desarrolla específicamente el análisis de las mismas. *Falacia* es un término parte de la Lógica, en ella se usa <<para referirse a un argumento o una forma de argumentos inválidos. Por tanto, estrictamente, sólo se puede decir que son falaces los argumentos, no los enunciados; un argumento con premisas conclusiones verdaderas puede ser una falacia, mientras que un argumento con premisas y conclusiones falsas puede estar exento de falacia. Si las premisas de un argumento son verdaderas y la conclusión es falsa debe haber una falacia; pues si no nunca podríamos determinar si un argumento implica una falacia o no al considerar la verdad o la falsedad de los enunciados hechos en el curso de éste>>. URSOM, J.O. Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos. Editorial Cátedra; Madrid, España, 1982; p. 153.

Savater parte de ver las falacias más en el sentido de <<engaño, fraude. Hábito de emplear falsedades en daño ajeno>>, (CASARES, J. Op. cit. p. 381).

Nuestro análisis de ellas será a partir de la lectura o interpretación que Savater hace de las mismas y con apego en elementos básicamente pragmáticos derivados de la teoría política.

lo que es *causa sui*, es intrínsecamente bueno; sólo lo particular es malo, lo finito, lo que se individualiza, lo plural y perecedero>>".⁵⁹

Sabemos que la *coerción legítima* del Estado va desde la descalificación de la *oposición* hasta la tortura, pasando por la censura y el encarcelamiento. Las *Falacias del Todo* son las categorías que sirven a Savater para denunciar estos excesos en la gestión pública al ser puntos de apoyo teórico para la justificación del Estado moderno en su búsqueda por la homogeneización y la Unidad. Savater dirá que:

<<Todos coinciden en querer administrar el Estado como un Todo y, por tanto, sus grandes palabras deben ser a fin de cuentas las mismas, aunque dosificadas o interpretadas de maneras no exactamente iguales. El enemigo no es más que un hermano competidor>>".⁶⁰

2.1. La Falacia de la Igualdad: "*cada parte del Todo vale frente al Todo como todas las demás*".⁶¹

⁵⁹ SAVATER F. *Invitación a la ética*. Editorial Anagrama; Madrid, España, 1991; p. 82

⁶⁰ SAVATER, F. *Panfleto*... p. 64

⁶¹ El hecho de definir cada una de las falacias a partir de una obra que reúne a especialistas en cada tema, nos permitirá acotar de que hablamos sin necesidad de adentrarnos en una discusión alejada de los referentes dados por Savater. Por ejemplo, en el *Diccionario de política*, Felix E. Oppenheim distingue tres formas de predicar la Igualdad: la *Igualdad de características personales*, descriptiva de las personas; la *Igualdad de distribuciones*, referente a los salarios, votación, etc.; y la *Igualdad de normas*, que en su aplicación se trate con Igualdad respecto a una regla a toda clase de persona. También define tres criterios de la Igualdad: a) "todos los beneficios o cargas deben distribuirse en partes iguales"; b) "partes iguales de cualquier tipo especificado a todos los que son iguales respecto de cualquier característica específica"; c) "a cada quien sus propios méritos". en BOBBIO, N. *Op. cit.* pp. 770-779. Por su parte, N. Bobbio afirma que <<es necesario responder al menos a dos preguntas: "¿Igualdad entre quiénes?" e "¿Igualdad en qué?". El mismo autor limita el criterio de especificación a la pareja todo-parte, las respuestas posibles son cuatro: a) igualdad entre todos en todo; b) igualdad entre todos en alguna cosa; c) igualdad entre algunos en todo; d) igualdad entre algunos en alguna cosa. El ideal-límite del igualitarismo se reconoce en la primera respuesta: igualdad de todos los hombres en todos los aspectos. Pero ... es prácticamente inalcanzable. Históricamente, una doctrina igualitaria ... sostiene la igualdad para el mayor número de hombres en el mayor número de aspectos. ... el hombre como ser "genérico" perteneciente a un determinado *genus*, y por tanto en las características comunes a todos los pertenecientes al *genus*, antes que en las características individuales por las que un hombre se

La *Igualdad* es parte del lema de la Revolución francesa, que sabemos se consolidó con el surgimiento del Estado-Nación moderno. El *Todo* nos dice que la aspiración igualitaria pretende básicamente la desaparición de los privilegios que tienen los llamados poderosos.

Lo que critica Savater del *igualitarismo* es que el Estado utilice el ideal de Igualdad –que seamos iguales en todo, legitimándose en realidad como Poder absoluto, y utilizándole como discurso de Totalidad. Así, la *Igualdad* va desde la limitación de nuestra fuerza y capacidades hasta la homogeneización de nuestras necesidades y deseos.

<Igualdad bochornosa de quienes apretujados en la plaza escuchan las consignas del alta voz, ...de los soldados en el desfile. ...de los muertos en el camposanto: igualdad en su burdo uniforme a rayas de los reclusos del campo de concentración, que tras pasar por el gas letal formaran un igualitario y desnudo montón de los ajusticiados. Igualdad también de los votantes que hacen cola a la puerta del colegio electoral, dispuestos a señalar cómo se les dice a quienes no han de ser iguales a ellos, a quienes ya no son iguales. Todas estas formas de igualdad van acompañadas de una desigualdad de poder fundamental, de una jerarquía padecida como opresión necesaria, pues sólo donde el bien estriba en ser iguales la jerarquía se vive como opresiva>>.⁶²

Ahora bien, recordemos que en el capítulo anterior explicamos que, a diferencia de las *sociedades modernas*, en las *comunidades tradicionales* si existía una *Igualdad*

distingue de otro>>. en BOBBIO N. *Igualdad y libertad*, Editorial Paidós; colecc. pensamiento contemporáneo no. 23; Barcelona, España, 1993. pp.83-84.

⁶² SAVATER, F. *Panfleto...*; p. 99.

entre todos los miembros de la *comunidad*: el jefe sólo era superior en tanto prestigio, pero de hecho tenía más responsabilidades y trabajo⁶³.

Aunque en el hombre hay una *desigualdad natural* –es decir que ni física ni intelectualmente somos *iguales*, en las *comunidades sin Estado* si había una *Igualdad* con respecto al Poder. Sin embargo, y con la *separación del Poder*, el jefe se “*desigualó*” del resto de la *comunidad*, se puso por encima de ella, obtuvo privilegios y *mando* sobre los todavía iguales –por debajo de él.

Con el nacimiento del Estado, los hombres solo serían iguales en tanto *delegadores del Poder*: al momento en que lo delegan en alguien se vuelven igualmente inferiores con respecto a aquél. Sólo es *desigual* el que detenta el Poder.

El problema principal de las *falacias del Todo* es la renuncia a las necesidades, deseos, capacidades y potencias de cada quien, es decir a lo que tiene que renunciar cada quien para *igualarse* con los demás. El inteligente o el fuerte puede tener cierto tipo de necesidades, pero el discurso igualitario pretende que nadie aspire a más. Sin embargo, y como bien señala nuestro autor:

⁶³ Como nos dice Pierre Clastres <<La ausencia de Estado, criterio inherente a la antropología por el cual se determina el ser de las sociedades primitivas, implica la no-división de este ser. No en el sentido de que la división de la sociedad preexistiría a la institución estatal sino con el criterio de que es el propio Estado el que introduce la división, de la que es motor y fundamento. Se dice, un tanto impropriamente, que las sociedades primitivas son *igualitarias*. Se denuncia, al decirlo, que las relaciones entre los hombres son en ella relaciones entre iguales. Estas sociedades son “*igualitarias*” porque ignoran la desigualdad: un hombre no “vale” ni más ni menos que otro, no hay en ella superiores ni inferiores. En otras palabras, nadie puede más que otro, nadie detenta el poder, la desigualdad desconocida en las sociedades primitivas es la que divide a los hombres en detentadores de poder y sujetos al poder, la que divide el cuerpo social en dominantes y dominados. Esta es la razón por la que la jefatura no podría ser índice de una división de la tribu: el jefe no manda porque no puede más que cualquier otro miembro de la comunidad>>. en CLASTRES, Pierre. *Op. cit.*; pp.122-123.

<<... lo que nunca es igual es aquello a lo que cada cual renuncia para igualarse con el promedio... En el fondo, no se trata realmente de igualar, sino de castigar desigualmente una desigualdad anterior vivida como ofensa o como una esperanza demasiado anhelada —y desde demasiado abajo— como para soportar verla realizada en otro. Hay un concepto de igualdad según el cual sólo renuncian los que tienen, a lo que les sobra y esto puede ser radicalmente injusto. ¿no?, pues también los que no tiene podrían renunciar, ¿a que?, pues a envidiar a lo que tienen, a sentir que se les menosprecia por lo que ellos se menosprecian ... porque también sólo unos pocos pueden renunciar a esos ricos dones, y esos serán los que paguen de su bolsillo, como si dijéramos, la igualdad>>”.

Finalmente, con la consolidación del Estado moderno la *igualdad* se hace institución. Nadie desciende o asciende. Un hombre es *desigual* en tanto tiene *poder político*, pero cuando dejan de ser gestor público vuelve a *igualarse*.

<<A mayor homogeneidad entre los iguales, mayor abismo jerárquico les separa de quienes detentan el poder... Políticamente, todo aumento de la igualdad se acompaña de un ahondamiento del abismo entre los que tienen poder y quienes son poseídos: la igualdad favorece el reforzamiento del control total, del poderío del Todo. (...) El contenido real del sueño igualitario es la dictadura total>>”.

2.2. La Falacia de la Justicia: “el Todo sabe lo que a cada parte corresponde por su acción y pasión”.

⁶⁴ SAVATER, F. *Panfleto...*; pp. 91-92.

⁶⁵ *Ibid*; pp. 99-100.

⁶⁶ En el *Diccionario de Política*, Felix Oppenheim señala que generalmente —bajo la perspectiva aristotélica— se tiende a pensar en la Justicia con base en un juicio de valor: *lo justo* sería lo moralmente bueno y *lo injusto* lo moralmente malo. Oppenheim distingue la *Justicia Formal* de la *Substancial*; en la primera <<Las acciones legítimas son acciones justas en el sentido restringido de que se adaptan a un cierto sistema preexistente de leyes positivas. Dado un sistema cualquiera de este tipo, una acción es justa si es exigida por las normas, e injusta si éstas la prohíben... *La justicia formal excluye la*

En esta falacia, Savater señala que el discurso de la *Justicia* sirve al Estado para eliminar la disidencia e imponer el Orden estatal. Bajo el pretexto de imponer Justicia, el Estado impone su voluntad mediante la acción de decidir qué es justo y qué no lo es.

<<La Justicia es pura exigencia del mantenimiento del Todo; invocarla, sea contra quien sea, es solicitar la perpetuación del Estado>>.

Sabemos que el problema básico de la Justicia es su puesta en práctica y Savater presenta esta dificultad a partir de las dos posiciones de la Justicia que plantea B. de Jouvenel. La primera se caracteriza por "*el respeto de los derechos*" –bajo una idea de restitución. Aquí la Justicia es conservadora y restauradora, busca mantener los derechos existentes, y cada vez que se restablecen los límites se castiga el acto que atenta contra ellos.

La segunda idea de la Justicia dada por Jouvenel es la que se refiere a la Justicia como "*el orden perfecto*". Aquí lo justo es el "Orden", pero como él mismo nos dice:

<<¿Cómo mantener un orden justo o injusto, si la Justicia consiste en mantener un *orden* existente?; pero la Justicia ya no consiste en eso: consiste en la realización de un orden objetivamente justo. ¿Qué orden es objetivamente justo?. El que se "ajusta" a un modelo que se tiene en la mente. Se dirá que algo es "injusto" en la medida en que la representación

arbitrariedad y exige la previsibilidad no sólo en las decisiones judiciales sino también en el ejercicio de la autoridad política: gobierno de leyes y no de hombres>>; en la segunda <<La justicia ha consistido, en efecto, de amplios intentos por eliminar determinadas diversidades como bases para una diferencia de tratamiento... Establecidos estos principios sustanciales pueden resultar justas determinadas acciones, no contempladas por la ley positiva o directamente ilegales. Del mismo modo, las decisiones legales se pueden juzgar injustas desde un punto de vista moral. Pero lo más importante de todo es que hay normas jurídicas formalmente válidas que pueden criticarse como sustancialmente injustas>>. en BOBBIO N. pp. 848-849.

⁶⁷ SAVATER, F. Panfleto... : p. 111.

que tenemos de ello se aparte del esquema de un orden justo que es familiar a nuestro espíritu>>.

Jouvenel –y con él Savater-- plantea que ambas concepciones concuerdan en la búsqueda de la *conformidad*: la primera, *conformidad* con un orden real, y la segunda con un orden ideal, ambas, dentro de la lógica del Todo.

Antes del Absolutismo Ilustrado, Ley y Justicia eran aún trascendentes, el Rey necesitaba del apoyo de la Iglesia, viéndose obligado a respetar esa Justicia trascendente. Sin ella, y en una actitud rebelde, los súbditos no estaban obligados a rendir vasallaje.

<<Pero la Ilustración acaba con este derecho a la rebelión, al menos cuando reflexiona lógicamente sobre sus propios presupuestos. Los rebeldes, cuando los hay, ya no tienen derecho a invocar una Justicia por encima del Estado Racional creador de Justicia; en todo caso, pueden considerarse representantes de un Estado futuro, ni más ni menos justo que el otro, pero aún no realizado y cuya primera disposición ha sido derogar la legitimidad del Estado anterior>>⁶⁸.

El Estado pretende que *lo justo* sea mantener el Orden establecido; el Orden implica a lo social y sin él no hay sociedad. Así, para los gestores de la sociedad es más importante mantener el Orden que la implantar Justicia: que la sociedad esté ordenada antes que sea justa. En estos términos, la Justicia *se impone* no se *propone*: el fin del Derecho sería el de *ordenar*.

⁶⁸ JOUVENEL, Bertrand de. *La soberanía*. Ediciones Rialp; Madrid, España; 1957; p. 265.

⁶⁹ SAVATER, F. *Panfleto...*; p. 106.

Con la *racionalización*, la Ley se desenraza de la trascendencia religiosa o legendaria y se fija en lo *racional*; al dejar de brotar de la tradición, se vuelve manipulable. Con el nacimiento de la autoridad y el Poder separado, el Todo impone lo que considera justo; al estar al alcance del hombre, la Ley puede ser modificable por los especialistas en mandar.

La capacidad del Estado como Legislador, realizador del Derecho y justiciero, posee una interpretación ideológica en donde los deseos individuales no importan, y se manifiesta, por ejemplo, en los discursos capitalista y marxista, donde *lo justo* depende de lo coincidente con cada uno de estos regímenes: "a cada quien por su capacidad" y "a todos por partes iguales", respectivamente, sin embargo:

«De nuestros deseos poco podemos decir, salvo que su espontaneidad creadora está inextricablemente mediatizada por las leyes y los canales del Estado que se dan. Esta mediatización no sólo es represiva como superficialmente puede creerse: el control del Estado estriba tanto en suscitar y orientar deseos como en mutilarlos».⁷⁰

La posibilidad de rebeldía se limita en el apego a la legalidad. Los rebeldes aparecen como enemigos de la *Justicia* y por más terrorismo y violencia que se cometan contra ellos, el Estado seguirá encarnando positivamente la Justicia: quien le cuestione, puede ser castigado.

La Justicia resulta ser *imposición* del Estado contemporáneo para una mayor homogeneización de la sociedad. En las Dictaduras y los Totalitarismos, los excesos en la gestión pública que apelan a la Justicia, son más extremos:

⁷⁰ SAVATER, F. *Para la anarquía y...* ; p. 71.

<<Quien detenta el Poder aspira a mantener la Justicia. ...mientras la protección policial absorbente se convierte en un castigo por nuestro afán de independencia y el crecimiento pregonado de la delincuencia castiga nuestra falta de identificación íntima con la Ley; por su parte, quien aspira justicieramente al Poder total entiende la revolución como un castigo de los ricos y opresores, como un castigo impuesto a la secular desigualdad del mundo y al egoísmo inagotable de cada cual: sobre todo eso, hacer una revolución para *ajusticiar* el egoísmo... Ambas posturas de la defensa de una Ley racional para el Todo coinciden en apreciar que la muerte es, a fin de cuentas lo más justo para el hombre, el castigo por una primera desviación de la norma que no podía acabar bien>>.":

2.3 La Falacia del Bien común: "*lo que es bueno para el Todo, es bueno para todos*".":

Pareciera que en el hombre hay dos querer: *el querer para sí y el querer para el Todo*. Del primero no podemos dudar: el egoísmo es natural en el hombre, pero del segundo no podemos estar tan seguros. De acuerdo al discurso del Todo existe un Bien Común donde se conjugan los deseos individuales cuando la sociedad está unida, ella es artificial y es el valor político por excelencia.

El *Bien Común* parece entonces lo verdaderamente deseado por todos aquellos que componen una comunidad política, por tanto se debe legislar para su plena

": SAVATER, F. *Panfleto...* : p. 112.

": En el *Diccionario de Política*, Nicola Matteucci hace distinguir el Bien Común del Bien Individual y del Bien Público: <<Mientras el bien público es un bien de todos mientras están unidos, el bien Común es de los individuos en cuanto que son miembros de un estado; es un valor Común que los individuos pueden perseguir sólo de manera conjunta, en la concordia. Además, en relación con el bien individual, el bien Común no es simplemente su suma, ni tampoco lo niega. Se sitúa como su verificación o síntesis armónica, partiendo de la distinción entre el individuo, que está subordinado a la comunidad, y la persona que queda como verdadero y último fin>>, en BOBBIO, Norberto. *Diccionario...* : p. 164.

realización, y si es necesario coaccionar y torturar para ello, es así como se justifican los gestores públicos del Estado.

En este sentido cabría señalar dos preguntas para aquellos que afirman al Bien Común como verdad absoluta: a) ¿cómo se sabrá cual es realmente el Bien común?, y b) ¿se puede estar seguro de que quien detenta el Poder --y legisla-- tiene la razón respecto al Bien Común?

Ambas preguntas cuestionan el carácter práctico del *Bien Común*, ya que resulta difícil saber quién es el *portavoz* de la sociedad y que, como tal, sepa cuál es el verdadero *Bien Común*. De la primera pregunta se deduce que no es algo natural en el hombre y es por eso que se legisla, mientras que la segunda supone la posibilidad del error o incluso engaño.

Savater parte de esta doble cuestión planteada por Bertrand de Jouvenel para afirmar que el primer problema del Bien Común se debe a que es tratado como algo ya resuelto desde su origen. Visto así, sólo se concibe una sociedad donde existen "buenos" y "malos", los que buscan el Bien Común y los que sólo buscan el propio, respectivamente.

Según el discurso del Todo, la "bondad" termina siempre imponiéndose, ya que el problema se resuelve en el momento en que no importa que exista gente sin tendencia cívica, porque son *impotentes* ante los "buenos", ante el Bien Común. Precisamente la existencia de los "malos" es básica para la legitimación de la coerción del Estado para con los disidentes, como nos dice B. de Jouvenel:

<<El único obstáculo se encuentra en la "conjuración de los malos", que es necesario cortar. Se necesita que los que se oponen sean "malos", no hombres que se equivocan, sino mal intencionados>>.

La realidad política nos muestra que no hay político que no propugne por el Bien Común, donde es necesario presentar al *otro* no como enemigo de mis intereses sino de los de todos. El Estado afirma que quien lucha en su contra no es un patriota que se equivoca, por el contrario, lo hace ver como un vil simulador del patriotismo, le niega *buena voluntad*.

El Bien Individual queda relegado al terreno de lo irrelevante, para todos menos para *mí*, para mi subjetividad. Sólo el *Bien Común* es relevante y objetivo y, por tanto, lo que *debe* interesar al hombre por encima de sus intereses individuales.

Savater nos dice que el *Bien Común* no es tan evidente como parece, no resuelve la confrontación de los intereses individuales. Pero, ¿es enteramente subjetivo?, es decir, ¿es sólo la representación que tiene cada quien de lo que considera debe ser el Bien Común?.⁷³

Debemos primero considerar que si realmente existe alguien que sabe lo que es el Bien Común, tendría que actuar para su aplicación de dos formas: a) apelar a un sentido ético y social de lo que Savater llama *educando*; o b) demostrando los

⁷³ JOUVENEL, Bertrand de. *Op. cit.*: p. 200.

⁷⁴ Para entender el carácter racional de la objetividad citemos a Julio Casares cuando nos dice que *Objetivo* es lo <<Perteneiente o relativo al objeto>>, y por objeto define a: <<Todo lo que puede ser materia de conocimiento intelectual o sensible. ...Materia y asunto propio de una ciencia>> en CASARES, Julio. *Op. cit.* p. 592. Por su parte, lo Subjetivo es lo: <<Perteneiente o relativo al sujeto o al espíritu del hombre. Relativo a nuestra conciencia y no al objeto del en sí mismo>> (p. 784). Notamos una franca oposición entre la cosificación del la Objetividad a la *conciencia* propia de la Subjetividad.

beneficios que se derivarán de la colaboración y la plena concordia comunitaria, sin embargo:

<<En el caso a), sus esfuerzos fallarán si el educando no encuentra en sí el exigido sentimiento altruista, sino pasiones feroces que le arrastran contra los demás; en el caso b) apelar a beneficios privados para justificar el altruismo quita a éste toda su espontaneidad y lo reduce a una causística egoísta>>."

Tenemos pues que la "sociabilidad natural" del hombre resulta ser una falacia, por que la satisfacción del Bien Común no es lo que mueve al hombre a reunirse coordinadamente con otros sino la búsqueda de la satisfacción de sus intereses egoístas. Son entonces los "vicios privados" en forma de "virtudes públicas" lo que garantiza la continuidad del Todo social.

Es en este sentido que el problema fundamental del Bien Común es la paradoja que supone: según la lógica racional, al refugiarse en la sociedad, el interés egoísta se convierte en Bien Común y a la vez está condicionado e inducido por éste. Esto constituye una gran contradicción: parece que el interés privado crea el bien público pero al mismo tiempo es creado por éste. Veámoslo:

<<Por una parte se establece que el interés privado está condicionado por lo social; pero por otra parte ha de afirmarse que hay una real oposición entre el interés privado y el Bien Común. La violencia de la historia y la separación coactiva del Poder se explican precisamente por esa lucha entre apetencias privadas y publicas... pese a que ambas están indisolublemente interrelacionadas como hemos visto. ...Es decir, una

cierta necesidad de defender el interés común de la rapacidad del egoísmo da origen nada menos que al Estado>> .

Como falacia del Estado el Bien Común es parte de su discurso en tanto factor de gobernabilidad, y quien dirige la gestión pública determina lo que *debe ser* el Bien Común. Este resulta ser en realidad un artificio creado por grupos de interés privado – pero no individual– que le utilizan para beneficio propio. En su nombre se toman medidas que llegan a la coerción física. Así, concluimos que:

<<Tras el destino de la Nación y la voluntad del Pueblo nunca hubo ni parece que pueda haber otra cosa que la institución estatal, con su división en "especialistas en lo universal y necesario" (o en el Bien Común, si se prefiere) y gente de a pie cuya misión obligatoria es llevar a cabo lo planeado por otros, obteniendo por tal obediencia mayor o menos recompensa>>.

La Falacia del Individuo: "el Todo es un Todo en cada una de sus partes".⁷⁶

⁷⁶ SAVATER, F. *Ibid.*; p. 73.

⁷⁷ SAVATER, F. *Perdonadme...*; p. 117.

⁷⁸ Louis Dumont nos dice que <<...estamos obligados antes que nada a demostrar realmente que el individuo es un valor, o más bien, que el individuo forma parte de una configuración de valores *sui generis*. Dos configuraciones de este género se oponen inmediatamente, las cuales caracterizan respectivamente a las sociedades tradicionales y a la sociedad moderna. En las primeras... el acento recae sobre la sociedad en su conjunto u Hombre colectivo; el ideal se define por la organización de la sociedad en vista de sus fines, y no en vista de la felicidad individual; se trata ante todo de un orden, de Jerarquía; todo hombre particular debe contribuir en su puesto al orden global, y la justicia consiste en ordenar las funciones sociales en relación con el conjunto. Para los modernos, por el contrario, el ser humano es el hombre "elemental", indivisible, bajo la forma de ser biológico al mismo tiempo que sujeto pensante. Cada hombre particular encarna en cierto sentido la Humanidad entera>>. DUMONT, Louis. *Op. cit.*; p. 13.

Normalmente suele ponderarse el discurso del Individuo al del Todo social. Aquí cabe preguntar: ¿es posible que el Individualismo legitime al Todo?. A esto Savater afirma que:

<<el individuo es el polo correspondiente a "parte" de estructura del Todo; como tal "parte" —o incluso partícula— tiene, por un lado, que estar sometido al Todo y recibir de él su sentido y vitalidad, y, por otro, tiene que serle fundamentalmente homogéneo, es decir, no puede tener más diferencia con él que una diferencia de relación, esta relación no puede ser simétrica; entre los distintos individuos-parte hay una igualdad fundamental, su relación idéntica respecto al Todo, pero diferencias funcionales según los papeles que jueguen o se le asignen en la organización total>>. ⁷⁹

Individuo supone la diferencia de cada hombre respecto a los demás, no obstante Savater escribe que la lógica del Estado impone al Individuo como una pequeña parte del Todo, como un pequeño Todo y el Estado se aprovecha para presentarse como un Gran Individuo representativo.

La idea misma de Individuo nace con el Estado mismo, es individuo en tanto puede competir por el Poder, porque en realidad el discurso individualizante apela a lo homogéneo y busca siempre la Unidad, de hecho:

<< ...brotamos de una sociedad individuante, que es resultado de una larga evolución cultural y política. Pero los grandes principios individualizadores —personalizadores— son siempre comunitarios: no nos aíslan, sino que nos acercan>>⁸⁰.

⁷⁹ SAVATER, F. Panfleto ...; p.77.

⁸⁰ SAVATER, F. Ética como amor propio, Conaculta, México, 1991; p. 149.

El Estado define al Individuo sólo como discurso; en la lógica del Todo lo particular o individual no se considera. La sociedad moderna se conforma de acuerdo a la relación *racional* de poder entre los hombres sin respetar ninguna Jerarquía que apele a la tradición, en la cual:

<<...el orden trascendente mantenía la cohesión del Todo desde fuera, la separación del Poder estaba netamente marcada —en las sociedades en que había Poder separado o Estado— y también lo arbitrario y discutible que puede ser cualquier interpretación concreta de la Ley: el súbdito sabía que su voluntad propia estaba sometida, doblegada a un dictamen ajeno, fuese de Dios o de su soberano, aunque considerase tal doblegamiento como algo perfectamente natural, irremediable; pero la interiorización del Príncipe en forma de voluntad general y razón ilustrada oculta la característica separación del Poder, establece una cohesión desde dentro, desde un centro que se instala en el interior de cada ciudadano y que le mantiene unido con el Todo y separado de sí mismo —de su fuerza, es decir escindido>>⁸¹.

Cuando el Poder se separó de la *comunidad* y se racionalizó el *dominio*, el Individuo se vio obligado a ser considerado como idénticamente abstracto por definición a cualquier otro. El Individuo y el Poder Político degradado nacieron juntos y se reconocen mutuamente, ya que:

<<el individuo moderno... se ve obligado a reconocer en el Poder... una proyección de su propio deseo, una delegación inevitable de su capacidad de decisión. Desde su comienzo fundacional es concebido como un Todo con vocación de parte... El individuo recoge una esencia total, no una diferencia que se propone constantemente frente a toda regla general; es sede de lo universal, no de lo único e irrepetible>>⁸².

⁸¹ SAVATER, F. *Panfleto...*; pp. 83-84.

⁸² *Ibid.*; p. 84-85.

Podemos concluir afirmando que la principal crítica de Savater al discurso del Individuo es porque el Estado argumenta la defensa del interés individual para usar la fuerza pública en contra de los supuestos Individuos que componen cada sociedad:

<<Es *natural* que así sea, dice el Estado, que está basado en el terror y la violencia porque se compone de individuos inevitablemente "naturales"; y la coacción queda justificada en un doble sentido: la violencia sobre el individuo se explica apelando a que su naturalidad se opone a la Sociedad vigente, mientras que el terror reinante en la Sociedad tiene por coartada la multiplicidad de naturalidades individuales que hay que violentamente reprimir>>."*

La falacia de las Clases: "todo intento de sublevación dentro del Todo debe ser visto bajo la óptica de la totalidad".¹¹

* SAVATER, F. Para la anarquía y...; p. 67.

¹¹ Para definir lo que es una Clase debemos entender como nos dice Alessandro Cavalli en el Diccionario de política, que a pesar de diferencias ideológicas <<... todos están de acuerdo en sostener que las clases sociales son una consecuencia de las desigualdades sociales. Esto permite ya hacer una delimitación rigurosa de los fenómenos que entran en el ámbito de aplicación del concepto de clase en cuanto: 1) permite excluir todo lo que forma parte de las categorías de las desigualdades naturales; 2) se refiere únicamente a las desigualdades que no son causales y se manifiestan de manera sistemática y estructurada. Esto no excluye, sin embargo, que haya desigualdades naturales que adquieran una relevancia social y se transforman, por consiguiente, en desigualdades sociales >> BOBBIO, N. Diccionario...; p. 225.

El discurso de las Clases tiene su mejor elaboración en el marxismo; precisamente es ahí donde Savater encuentra mayores argumentos falaces, lo cual se hace evidente siguiendo a Cavalli cuando nos dice que en el marxismo las Clases: <<... constituyen ... un sistema de relaciones en que cada Clase presupone la existencia de otra u otras clases; no puede haber burguesía sin proletariado, y viceversa. Así pues, mientras que la existencia de las clases se basa, según Marx, en la diversa posición que los hombres ocupan en el proceso productivo, el antagonismo de clase es un fenómeno que se ubica en un nivel político ... lo que resulta ventajoso para la burguesía se vuelve desventajoso para el proletariado>>. (p. 227).

El discurso de la *lucha de Clases* ha servido magníficamente a la ideología marxista para justificar la necesidad del ascenso del proletariado al Poder. Los Estados que se han legitimado a partir de los preceptos marxistas han tenido, en dicho discurso, la coartada para la hegemonía de las grandes Burocracias representantes del proletariado. El argumento de Savater sería que:

<<Cada Clase que va a apoderarse del Poder tiene que verse a si misma como representando los intereses de toda la sociedad para lograr sus fines. Se confirma aquí un punto que ya hemos señalado antes del funcionamiento del Poder como separado: los que han de hacerse como parte y como Todo, como la realización efectiva de lo universal (Estado) y alzar su interés privado a Bien Común, aunque no sea más que por aquello de que su principal interés es conservar la imagen simbólica de la sociedad como Totalidad>>⁸⁵.

La *lucha de Clases* supone –lo que es correcto pero no exacto– que el proletariado como Clase de los desvalidos es injustamente explotada por su antagonica Clase Burguesa; la dominación que ésta impone a aquella impide *la emancipación del hombre*. La historia de la humanidad es para los marxistas, la historia de la *lucha de Clases*.⁸⁶

⁸⁵ SAVATER, F. *Panfleto...*; p. 116.

⁸⁶ Respecto al párrafo anterior, nos dice Karl Popper: <<En el lugar preeminente entre los diversos postulados de el "materialismo histórico" de Marx, se encuentra su enunciado (y de Engels) de que "la historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases". La tendencia de esta afirmación resulta bien clara; significa en efecto, que la historia es propulsada, y el destino del hombre determinado, por la guerra de clases y no por la guerra de naciones (a diferencia de lo sostenido por Hegel y la mayoría de los historiadores). En la explicación causal de las evoluciones históricas, incluyendo las guerras nacionales, el interés de las clases debe pasar a ocupar el lugar del interés pretendidamente nacional y que, en realidad, sólo es el interés de la clase gobernante de la nación.>>; en POPPER, K. *Op. cit.*; p. 294.

Esta "lucha" se propone como "nosotros contra ellos", donde cada grupo es unificado y totalizado, sin intereses particulares de los miembros del mismo sino con intereses de Clase: universales a toda la sociedad.⁸⁷

<<El lenguaje político, bruñido y polanzado por las exigencias de su aspiración al dominio, tiene tajantemente claro quiénes son los nuestros y quién es el enemigo: sobre cada tema, cuenta con segura y tranquilizadora doctrina>>.

La denuncia de Savater a este discurso es también a su pretensión de ver la *realidad* como Totalidad y justificar con ello los excesos en la gestión pública del Estado. El concebir la historia sólo como *lucha de Clases* tiene el más alto interés totalizante, y quien no tenga una conciencia de Clase se le considera entonces como disidente⁸⁸.

El discurso de las Clases funciona perfectamente como *igualador* en la relación Todo-Poder con Todo-sociedad. Al diluirse los intereses particulares en los *intereses de*

⁸⁷ Para notarlo no hace falta más que citar a Marx cuando nos dice que: <<Los diferentes individuos forman parte de una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha Común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que estos se encuentran ya en condiciones de vida predestinadas, por así decirlo, se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella... Ya hemos indicado varias veces como esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas ideas, etc.>> en MARX, K. *La ideología alemana*. Editorial p. 61.

⁸⁸ SAVATER, F. *Para la anarquía y...* ; p. 30.

⁸⁹ G. Lukacs define la conciencia de clase como: <<...la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción. Esa conciencia no es, pues, ni la suma, ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc.. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa conciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo puede reconocerse por esa conciencia.>> en LUKACS, G. *Historia y conciencia de clase*. Editorial Grijalbo; México, 1987; p. 55.

Clase, ésta tiene la necesidad de hacer representar sus intereses como del interés común de toda la sociedad.⁹⁰

Esta relación Todo-Poder/Todo-sociedad supone que cada Clase tenga como objetivo político influir sobre los actos de los demás miembros de la sociedad. Ya instalada en el Poder pretende que sus intereses se lleven a cabo incluso por la fuerza. Las Clases –oprimidas o gobernantes, se ven unas a otras como “enemigos a vencer”.

El *proletariado*, al asumirse como Clase “explotada”, en realidad se piensa como clase dominante al ver la sociedad como Todo⁹¹; al organizarse como “partido revolucionario”, no detenta ningún Poder.

<<A fin de cuentas, eran los intereses del Todo los que el proletariado representaba, no los suyos en particular: finalmente, llegados al control del Poder, los proletarios vieron con asombro y abnegación que uno de los principales intereses del Todo social, cuyo anhelo encarnaba, era que continuase habiendo proletarios. Una vez asegurada la dirección burocrática del Todo es preciso garantizar su reproducción y mantenimiento: las clases se reprodujeron así de nuevo espontáneamente, pero ya por el bien del Todo y no de sus intereses particulares, o sea, suprimidas como tales clases... La gran ventaja de

⁹⁰ Al respecto escribe Marx: <<... la misión práctica de toda nueva clase que surge tiene necesariamente que aparecer ante cada individuo de ella como una misión general y en que, realmente, ninguna clase puede derrocar a su antecesora más que liberando a los individuos de todas las clases de sus cadenas concretas anteriores; en estas circunstancias, sobre todo, era necesario que la misión de los individuos de una clase que aspira a dominar se presentará como la misión general humana>>. en MARX, K. *Op. cit.*: p. 336-337.

⁹¹ Por ejemplo G. Lukacs nos dice: <<Pues que una clase este llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo a sus intereses>> en LUKACS, G. *Op. cit.*: p. 56.

poseer la doctrina del Todo es que siempre puede leerse la situación de éste a nuestro favor>>”.

El fin la Europa comunista no hace caduca esta crítica a las Clases, siendo precisamente su carácter genérico lo que le permite que en otras formas de organización política se presenten *conciencias de Clase*, como por ejemplo en los grupos marginados –homosexuales, presos, prostitutas, etc., cuando asumen éstos una conciencia de Clase.

<<Lo único, pues, que permite la compañía y la solidaridad es el reconocimiento de los mismo en lo mismo: los grupos humanos sólo logran tal identificación por la vía de la exclusión. Ser de los míos es no confundirme ni contagiarme con quienes constituyen lo otro>>.”

Finalmente, quien no esté de acuerdo a lo dictaminado por el interés del género, grupo, partido, Clase, etc., necesita ser educado u obligado a ser consciente a la Clase. En aras de proteger los intereses de la Clase, se cometen crímenes contra los mismos miembros enemigos del régimen.

<<...este dogmatismo clasista brinda también una coartada a quienes, aprovechando en su camino hacia el Poder... deben deshacerse de estos molestos compañeros de viaje en cuanto ocupen el puesto de control del Todo. La conciencia de clase sanciona positivamente esta traición a lo particular, que va desde el fusilamiento o el campo de concentración en un extremo hasta los mil pequeños abandonos –dejar caer– que el hombre de partido puede infringir cada día a quien lo sirve, pero también le desmiente y llega a estorbarle>>.”

⁹² SAVATER, F. *Panfleto...*; p. 117.

⁹³ SAVATER, F. *Para la anarquía y...*; p. 130.

⁹⁴ SAVATER, F. *Panfleto...*; pp. 122-123

La Falacia de la Historia: "todo lo que ha pasado tiene como único argumento el despliegue del Todo".

La crítica de Savater al discurso de la Historia se da en los tres puntos de coincidencia de las concepciones modernas de la misma: como biografía del Estado, como Universal y como *Progreso* continuo, que son, en general, lo que cohesiona su imagen simbólica, porque:

<<Es en la Historia donde se unifica lo disperso y aquello que parecía contradictorio es leído como el secreto despliegue de una Unidad que se abre paso en el tiempo a través de mil peripecias. La prosapia histórica consagra la identidad del principio unificador en torno al cual se teje la trama del Poder. Sólo al Estado le pasan realmente cosas, como ya sabíamos: sólo el Poder Total —bajo su revestimiento patnótico o nacional— tiene auténtica vida y, por tanto, nada fuera de él sucede, en el sentido fuerte de la palabra>>".

⁵⁹ Sergio Pistone en el *Diccionario de política* define tres corrientes historicistas fundamentales: a) el *Historicismo Romántico*, que <<considera el proceso histórico como el terreno de la realización de los diversos espíritus nacionales en su acción fundamentalmente inconsciente, en sus relaciones y en su lucha.>>. b) la *Doctrina Alemana del Estado-potencia* <<formulada por Ranke y sus seguidores, ... basada en el concepto de "razón de estado", e iniciada por Maquiavelo, representa un interés particular, ya que configura una determinada versión del historicismo dentro del contexto político>>. c) el *Materialismo Histórico* que <<se traduce en una concepción del desarrollo histórico como un proceso de revolucionamiento ininterrumpido de todos los aspectos de la vida colectiva humana, cuya fuerza motriz fundamentalmente está constituida por la evolución del modo de producción... (con) una significación evidentemente progresista>>. La crítica de Savater es en general a los tres, pero básicamente a una concepción <<... cuyas tesis acerca de la problemática que estamos examinando ocupan una posición en cierto sentido intermedia entre el irracionalismo romántico y el materialismo histórico. Se trata de Hegel... Ante todo, los diversos espíritus de los pueblos del "espíritu del mundo" y de la razón universal que gobierna la historia y se realiza sobre todo a través de la acción de los "pueblos históricos", es decir de aquellos pueblos que ejercen una determinada época histórica y en los que se manifiesta el grado de progreso alcanzado por el espíritu universal en ese momento>>. BOBBIO, N. ; pp. 749-751.

⁶⁰ SAVATER, F. *Panfluto...* ; p. 126.

Savater menciona que antes de cualquier idea moderna de la Historia, al hacerse referencia al pasado éste aparecía como una sucesión de grandes hombres; aparte de la idea de *progreso*, existía la de *decadencia*: la Historia como ciclo y no como proceso evolutivo.

Las concepciones de la Historia proponen a los hombres como sus protagonistas sólo en tanto estén al servicio del "gran individuo": el Estado. Los grandes hombres son "servidores de la Nación". La Historia aparece aquí entonces como la biografía del Estado-Nación moderno, y su necesidad:

«< viene también garantizada por la creciente inmortalidad de su protagonista y por el hecho de que los sucesos, para ser inteligibles, han de verse purificados de la contaminación de lo particular: el drama humano sólo se entiende cuando es visto como suprahumano. Al hacer hincapié en contar la aventura de todos, es la aventura del Todo la que se cuenta, mientras que las aventuras de los demás se convierten en ilusorios espejismos. Otra cosa sería idea peligrosa desde la perspectiva de lo Único que hay que perpetuar>>».

Al mismo tiempo, cada vez son más abstractos los elementos categoriales que definen el discurso histórico, ya no sólo es el Estado el gran protagonista, sino también sus grandes protagonistas: el Capitalismo, el Socialismo, los bloques económicos transnacionales. Se ha ido perdiendo cada vez más el carácter humano, pasando a explicaciones cada vez más abstractas –como las economicistas.

⁹⁷ *Ibid.* : p. 128.

De hecho, el discurso de la Historia ha tenido siempre fines políticos. por ejemplo Hegel, quien con su concepción de la Historia pretendía darle una justificación teórica al Imperialismo Prusiano, a partir del desenvolvimiento del Estado, donde los *otros* Estados son sólo enemigos que deben ser derrotados en la lucha por ser el Espíritu absoluto:

<<La historia es la crónica de los crímenes del Estado, contados por sus jubilosas o resignadas víctimas. Ni siquiera a sus más fervientes panegiristas se les ha ocultado su carácter aterrador. Hegel acepta sin recato que la consideración de la historia es un espectáculo de tristeza absoluta>>. ⁹⁸

Por su parte, la concepción marxista de la Historia destaca su propio carácter ideológico; su crítica a la visión "burguesa" de la Historia no se opone a lo Universal y lo *progresista* de ésta. Es más, sólo nos da "su versión" de los hechos. Contar la Historia desde la visión del *vencido* y no del *vencedor* nada más cambia la perspectiva del *sentido*, pero ninguno pretende desmentir a la Historia como Juicio Final.

En este sentido, los *valores* importantes para el hombre son los históricos y se han reafirmado a lo largo de la consolidación nacional; son valores universales que buscan mantener el Orden y ponderar el *progreso* necesitando del *balance* histórico para condenar o ponderar a un hombre.

<<Frente al Estado futuro que se presenta como la consecuencia detenida de antemano en la pretendida lógica de acero de la historia, al sujeto ya

⁹⁸ SAVATER, F. *Perdonadme...*; p. 81.

no le cabe más que cruzarse de brazos del mismo modo que antaño juntaba las manos para recibir el decreto de Dios>>. ”

La fe en el *progreso* se presenta como la característica más importante del discurso de la Modernidad y como el eje sobre el que se construye la Historia. El discurso del *progreso* creció a la par con la fe en la Historia como juicio último del éxito universal de la civilización, lo que provocó que los pueblos debieran ser *civilizados por fuerza*.¹⁰⁰

Esta misión “civilizadora” supone verse a sí mismo como “desarrollado” y con ello “superior”, y considerar a otros pueblos o razas como inferiores por su falta de *progreso*. Con esto se justificó la colonización, el Imperialismo y el totalitarismo.¹⁰¹

⁹⁹ SAVATER, F. *Para la anarquía y...* p. 42.

¹⁰⁰ <<Algo digno de decir acerca de los progresivistas en general, fuesen del bando de Tirogto o de Condorcet, es que, aun cuando profesarían escribir historia universal, y en cierto sentido lo hacían, no obstante ponían a Europa en el centro de la historia, y veían a los europeos como los guías de la revolución mundial. Consideraban que la revolución había comenzado en Europa entre una élite de hombres “pensantes”, que luego se había extendido a las masas europeas y, finalmente se había extendido hasta ultramar, llegando a los pueblos menos avanzados y aún salvajes de la tierra. Los europeos, dijo Condorcet, habiendo dejado detrás los peores rasgos del colonialismo, llevarían primero a América y luego al Asia y el África, “los principios y el ejemplo de la libertad, la ilustración y la razón de Europa”>>. en BAUMER, F.L. *Op. cit.*; p. 243.

¹⁰¹ A este respecto nos dice Alain Finkielkraut: <<La tentación de situar a las comunidades humanas en una escala de valores de la que uno mismo ocupa la cumbre, es científicamente tan falsa y moralmente tan perniciosa como la división del género humano en entidades anatómico-fisiológicas cerradas... Ahora bien, los pensadores de las Luces, según Levi-Strauss, sucumbieron ante esta tentación, embriagados a un tiempo por el desarrollo del conocimiento, el progreso técnico y el refinamiento de las costumbres que conocía la Europa del siglo XVIII, crearon para describirlo al concepto de civilización. Significaba convertir su condición presente en modelo, sus hábitos concretos en aptitudes universales, sus valores en criterios absolutos de juicio y al europeo en dueño y poseedor de la naturaleza, el ser más interesante de la creación, esta visión grandiosa de un ascenso continuado, de una razón que se realizaba en el tiempo y de la que occidental era en cierto modo la punta de lanza>> FINKIELTKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama. Barcelona, España; 1988; pp. 58-59.

Una verdadera sublevación contra la Historia tendría que ser no en contra de los vencedores sino contra esa dialéctica histórica, contra esa centralización del Poder, su Universalidad, y la total fe en el *progreso*.

En conclusión, sublevarse significaría ir en contra de las tradiciones de la Nación, del Orden y del Progreso que "todo hombre civilizado desea". Por tanto, las acciones del gobierno para eliminar o por lo menos castigar a quienes duden del juicio histórico son legítimas. Dictaduras de izquierda, derecha y centro han abanderado al *progreso*, considerado como el avance de la razón, la igualdad y los derechos humanos. La Historia es el Gran Tribunal.¹⁰²

<<la esperanza en la Historia y en su progreso ... Es el ahorro de todos los dolores y todos los esfuerzos: nada se ha perdido, todo se conserva y se aumenta, aunque la satisfacción definitiva queda inacabablemente *aplazada*; es además una forma de asegurar la vida, si no la física al menos la de nuestros ideales, la perennidad de nuestras ilusiones, el fruto de nuestros sacrificios y también -¿por qué no?, quizás principalmente la garantía de que han de cumplirse nuestras *venganzas*, que esto no puede quedar así y que, si no yo, al menos mi posteridad saque provecho del mal hoy presente y se tome el desquite que a mí se me niega>>.¹⁰³

¹⁰² Siguiendo a K. Popper: <<De este modo, el ÚNICO tipo de "juicio" posible puede recaer sobre los actos y sucesos histórico-universales: su resultado, su éxito. Hegel puede identificar, por consiguiente, "el destino esencial -el objetivo absoluto- con el resultado verdadero de la Historia Universal." Tener éxito, esto es, surgir como el más fuerte de la lucha dialéctica librada entre los distintos Espíritus Nacionales por el poder, por la dominación del mundo, es, pues, el fin único y último, así como la sola base de juicio o, como dice Hegel más poéticamente: "De esta dialéctica surge el Espíritu Universal, el ilimitado Espíritu del Mundo, pronunciando su sentencia -y este fallo no tiene apelación- sobre las Naciones finitas de la Historia Universal, pues la historia del mundo es el Tribunal de la Justicia del Mundo">>. POPPER, K. *Op. cit.* p. 255.

¹⁰³ SAVATER, F. *Panfleto...* ; pp. 125-126.

La Falacia de la Opinión Pública: "la voz del Todo es la voz de todos... y de cada uno".¹⁰⁹

El discurso de la Opinión Pública desecha cualquier opinión particular, por no abarcar ésta los intereses de la sociedad *Toda*, y por no ser "portadora de la opinión universal":

<<si uno dice algo que, al menos, vale para uno —lo que no es poco logro— se condena a lo irrelevante: tiene que decir algo que sirva para todos, una fórmula la que, al menos formalmente, deba plegarse al consenso todo de los humanos. La palabra que se limita a intentar expresar lo íntimo es un capricho irresponsable; cada dictamen debe aspirar a convertirse en un imperativo categórico, axioma irrefutable o cláusula primera de una benévola dictadura>>.¹¹⁰

En este sentido, el discurso de la Opinión Pública confronta dos hombres opuestos: el que busca el interés de Toda la sociedad, con una opinión *objetiva* y basada en la *razón*, contra otro que sólo expresa sus intereses particulares, cuya

¹¹⁴ Nicola Matteucci menciona que la Opinión Pública : <<En cuanto "opinión" siempre es opinable... expresa más juicios de valor que juicios de hecho, que pertenecen a la ciencia y los expertos. En cuanto "pública", o lo que es lo mismo perteneciente al ámbito o al universal político, habría que hablar de opiniones en plural, porque en el universal político no hay espacio para una sola verdad política... La opinión pública no coincide con la verdad, por lo mismo que es opinión, doxa y no episteme, pero, expresa una actitud racional, crítica y bien informada. La existencia de la opinión pública es un fenómeno de la edad moderna: de hecho presupone una sociedad civil separada del estado, una sociedad libre y articulada, en la que hay centros que consienten la formación de opiniones no individuales, tales como los periódicos y las revistas, los clubes y los salones, los partidos y las asociaciones, la bolsa y el mercado, o sea un público de particulares asociados, interesado en controlar la política de gobierno, aunque no desarrolle una actividad política inmediata. Por esta razón la historia de la opinión pública coincide con la formación del estado moderno que, con el monopolio de la fuerza, ha quitado a la sociedad corporativa todo carácter político, relegando al individuo en la esfera privada de la moral, mientras que la esfera pública o política queda por completo subsumida al estado>> BOBBIO, N. Diccionario... ; pp. 1075-1076.

¹⁰⁹ SAVATER, F. Panfleto... ; p. 134.

opinión es *subjetiva* y sólo está basada en el *capricho*. Este hombre es el disidente, el envidioso.

La pregunta esencial en la Opinión Públicas es: ¿qué necesito para que mi opinión personal sea tomada en cuenta?; o, llevando más allá la pregunta, ¿qué necesito para que *mi* opinión sea tomada en cuenta como *necesidad* de toda la sociedad, como discurso de Poder?.

La respuesta es evidente: que *mi* opinión se exprese como universal, *objetiva* y con base en la *razón*, como *opinión* de *toda* la sociedad. Por el contrario, aquel que ose expresar su muy particular opinión como necesidad únicamente de él, se la acusará de egoísta, *subjetivo* e *irracional*.

O sea que para que una opinión sea tomada como necesidad de toda la sociedad es necesario que se autodenomine como "portadora de la voz universal". Es este punto el que ha sido cubierto por cada uno de los discursos políticos o ideológicos de la Modernidad. A lo largo del proceso de consolidación del Estado-Nación moderno siempre se habla "en nombre de toda la sociedad", nación o pueblo.

De hecho, cuando los revolucionarios franceses del siglo XVIII mencionaban la Voluntad General se referían a la primera idea moderna de Opinión Pública. Pretender que existe es tan ideal como pensar que todos queremos exactamente lo mismo –el Bien Común. Lo particular no parece necesario para la concordia.

Para que una opinión sea discurso de Poder tiene que ser racional, es decir, se tiene que pronunciar como conclusión al final de un proceso basado en la *Razón*. Lo fundamental para esto es el apoyo en un aparato ideológico que, por su propia universalidad, le dota de un carácter de objeto racional, y por ello, político.

<< está intimamente ligada a la voluntad générale, cuya condición necesaria de interiorización del Poder Total para extinguir el privilegio de lo peculiar que resistía frente a él ... Por medio de la voluntad general quedan convertidos a cómplices de lo que les reduce a la impotencia; la Opinión Pública es la aquiescencia razonada a tal impotencia y su elevación a ideal político>>.106

Tener una Opinión *universal, objetiva y racional* es la más apreciada aspiración de cualquiera que pretenda jactarse de opinar "inteligentemente". Lo subjetivo se presenta como lo inadaptado, lo perverso, lo equivoco, lo innecesario, de hecho:

<<La crítica de lo subjetivo reparte los papeles según dogmas post-revolucionarios que rara vez se ponen en cuestión: a lo subjetivo corresponde la debilidad y lo falso, el egoísmo y la ambición tiránica; lo colectivo, en cambio, conserva juntos lo verdadero y lo altruista. Así quiere el Poder del Todo que el individuo se vea a sí mismo, como impotencia, error y baja pasión>>.107

Así pues, las posibilidades de disidencia se reducen al peyorativo *capricho*; el oponente es relegado del juego político, no se le da importancia por brillante que pudiera ser. Entonces la disidencia real no tiene lugar, corriendo el riesgo de ser

¹⁰⁶ *Ibid.*; p. 136.

¹⁰⁷ *Ibid.*; p. 135.

acusado de ser un inadaptado de la sociedad que está en contra de la mayoría: es un enfermo social que necesita ayuda para curarse de su discrepancia.

La Opinión Pública resulta ser sólo el disfraz del interés particular de los encargados de la gestión pública, oculto tras el amparo de que ese interés es opinión de la sociedad toda¹⁰⁸. Sin duda:

<<La Opinión Pública no es más que la cristalización de los prejuicios gregarios en un momento dado. ... lo principal de los prejuicios es que funcionan como disuadores del pensamiento individual, del intento de expresar una peculiaridad no sumisa a lo universal. El prejuicio establece el derecho del Estado a limitar con el peso de convicción que poseen sus dogmas los intentos de una cordura antitotalitaria –o antisocial– que pudieran brotar al margen de la Razón reinante>>. : 0

Pero no sólo en las dictaduras o Totalitarismos la Opinión Pública es una falacia, sino en cualquier régimen donde se pretenda que sólo importa la opinión de "los muchos". En general, hay una crisis provocada, entre otras cosas, por los grandes medios masivos de comunicación. : :

¹⁰⁸ Es un producto del discurso moderno; como nos dice Jacques Derrida: <<La historia de la opinión pública parece estar ligada al discurso político de Europa. Es un artefacto moderno (las premisas de las revoluciones estadounidense y francesa proporcionan aquí la marca más viable, aun cuando la tradición de una filosofía política haya preparado un "tiempo fuerte". Bajo este nombre o algún otro, no creo que se haya hablado de la opinión pública en forma seria sin el modelo de la democracia parlamentaria y, en tanto que un aparato de leyes ... no ha permitido ni prometido la formación, la expresión y sobre todo la "publicación" precisamente, de esta opinión fuera de las representaciones políticas o corporativas>> en DERRIDA, J. *La democracia aplazada*; en Suplemento La jornada semanal, nueva época, no. 104, junio 9 de 1991, p. 27.

¹⁰⁹ SAVATER, F. *Panfleto...*; pp. 149-141.

¹¹⁰ N. Matteuci determina una crisis de la Opinión Pública, la cual se debe fundamentalmente <<a dos factores: por un lado al eclipse de la razón que, para demostrar su propia legitimidad, debe demostrar que es útil prácticamente y técnicamente valorizable para el bienestar, por lo cual se reduce al cálculo mercantil y no busca más, en el diálogo racional, la universalidad de las opiniones; por otra parte la

<<Hay dictaduras menos descaradas que las totalitarias, que también mutilan y controlan la expresión plural de los hombres a través de mecanismos no policiales, sino presupuestarios, prefiriendo la intoxicación comercial a la inquisición>>...¹¹¹

Los medios de comunicación y la influencia de la publicidad sirven también para apagar las manifestaciones disidentes, y éstas, son desacreditadas por los medios masivos de comunicación que tienen que proteger los intereses de quien les permite serlo. La importancia de estos medios es manifiesta sobre todo en la prensa, en lo efímero de su cobertura y la libertad que tiene para interpretar, así como su propia *objetividad* le legitima como "verdadero" medio de expresión libre.

Pero la situación es extrema en una prensa de Partido, ya que vende su interpretación como un objeto propio pero bajo el nombre de Opinión Pública. La prensa no es entonces un cuarto Poder, sino que, al autoproclamarse como motor de libertad y progreso, resulta ser sólo un sustrato del único gran Poder: el del Todo.¹¹²

"industria cultural" transforma las creaciones intelectuales en simples mercancías destinadas al éxito y al consumo y el deseo de la gloria es reemplazado por el del dinero... La actual sociología crítica retoma algunas intuiciones de Toqueville para demostrar la desaparición o la declinación de la o.p. ...El lugar del salón lo ocupa la televisión, los periódicos se han convertido en empresas especulativas, las asociaciones y los partidos están guiados por oligarquías... Además, en el estado contemporáneo se produce la falta de distinción entre el estado y la sociedad civil, dado que uno está compenetrado en el otro, por lo cual se forma una clase dirigente que, interesada en el dominio, puede fácilmente manipular a la opinión pública.>> BOBBIO, N. *Diccionario...*; p. 1078.

¹¹¹ SAVATER, F. *Para la anarquía y...*; p. 176.

¹¹² Jaques Derrida escribe: <<Ahora bien ese dios de una polilogía negativa no puede dar signos de vida, a la luz del día, sin cierto medio. El ritmo cotidiano, que le es esencia, supone la difusión masiva de algo como un periódico. Este poder tecnicoeconómico permite a la opinión constituirse y reconocerse como opinión pública. Aunque estas categorías parezcan hoy en día poco adecuadas, se considera que el periódico asegura un lugar de visibilidad pública propia para informar, formar, reflexionar o expresar y, por lo tanto, representar una opinión que encontraría allí el ámbito de su libertad. Esta correlación entre lo cotidiano —escrito o audiovisual— y la historia de la opinión pública desborda ampliamente lo que se llama la "prensa de opinión">> en DERRIDA, J. *Ibid.*; p. 27.

<<Democracia, por ejemplo, es un concepto nada ajeno a la filosofía, que nace ella misma de una especie de democratización espiritual. Un proceso de democratización espiritual lleva a filosofar, y un proceso filosófico dentro del terreno político lleva a la democracia. Si eres filósofo, tienes que ser democrata>>:
Fernando Savater

CAPITULO III: ANARQUÍA, DEMOCRACIA O...

Ante el pesimismo ético-individual del ciudadano común frente a los excesos del Estado mostrado en los capítulos precedentes, nos quedaría por preguntar a Savater: ¿tiene el hombre alguna posibilidad de realización personal y de lograr instaurar un espacio autónomo frente a la coerción real o simbólica derivada del Estado?. ¿Será la Anarquía que muchos encuentran característica en los primeros escritos de Savater, la única posibilidad?; o ¿tal vez la democracia es el proyecto ético, el cual es tema fundamental en su obra desde los años ochenta?. Este capítulo atenderá a estas preguntas, veremos cuál es su propuesta política.

De esta forma analizaremos, primero, si en realidad hay un anarquismo presente en la obra de Savater, o esto sólo responde a un momento particular del autor. Posteriormente, revisaremos brevemente su propuesta ético-política para finalmente

¹²⁵ De EL NACIONAL, México, 13 de marzo de 1995. Op. cit.

Ahora bien, el término Democracia en esta investigación es entendido a dos niveles: como ideal límite de organización social (el discurso democrático), y como realidad política de la actualidad (lo que podemos denominar *democracia real*). Como requisito político definiremos *democracia real* como los países a los que diversos estudios científico-sociales apuntan como tales, y que son las llamadas democracias liberales occidentales

Es evidente que necesitamos pensar en sistemas políticos concretos. ¿Cuáles han de ser?. Propongo que sean el conjunto de pa

aterrizar en las posibilidades de la misma dentro del discurso democrático, paradigma de concordia del Estado-Nación moderno.

3.1 EL SAVATER ANARQUISTA¹¹⁴: CONTRA LAS DICTADURAS DE IZQUIERDA Y DERECHA.

La crítica de Savater al Estado –los fundamentos y características de ésta, incluso la que hace a algunos de sus principales estandartes de legitimación –léase falacias– podría provocar que algunos lectores distraídos o mal informados lo consideren como un anarquista convencido.

Parece ser que el radicalismo de sus primeros escritos no ve en ninguna forma de organización estatal, posibilidades de concordia, ni siquiera en la Democracia. De hecho, para los anarquistas ésta es la mejor forma de legitimación del Estado. El problema principal que presenta el discurso democrático es el lugar donde se organiza: el Estado:

<<Se trata del intento totalizador y unificador que el propio Estado se propone sobre la sociedad y desde fuera de ella, como verdadero protagonista del proyecto democrático>>¹¹⁵.

¹¹⁴ Robert A. Dahl escribe que, en general: <<La teoría filosófica del Anarquismo sostiene que dado que el Estado es coactivo y toda coacción es intrínsecamente negativa, todo Estado es intrínsecamente malo; sostiene además que los Estados podrían ser eliminados (y deberían serlo, puesto que son un mal innecesario), ... la concepción anarquista afirma que la democracia no es capaz de redimir al Estado, pues aun cuando la coacción fuese el resultado de un proceso perfectamente democrático sería malo>>. DAHL, Robert A. *La democracia y sus críticos*. Editorial Paidós; Barcelona, España, 1992, p. 49.

¹¹⁵ SAVATER, F. *La tarea...*; p. 266.

De esta forma, el problema del Estado como "monopolio de la coacción legítima" lleva a cuestionar la democracia simplemente como una forma más de coacción, e incluso más legítima que ninguna.

En este sentido, y según Robert Dahl, serían cuatro las premisas principales del anarquismo, siendo éstas sus argumentos en contra de la Democracia: a) "nadie está obligado a obedecer a un Estado malo"; b) "todos los Estados son coactivos"; c) "la coacción es intrínsecamente mala"; y d) "una sociedad sin Estado es una alternativa factible frente a una sociedad con Estado".

Es obvio que en una democracia no deja de haber coacción, ya que pretende constituirse en una sociedad con Estado y no de otra forma. Al analizar estas premisas generales del anarquismo, pareciera indiscutible clasificar a Savater como un Anarquista, más aún cuando le leemos:

<<Quizá alguien se pregunte cómo un pretendido filósofo puede aspirar a pensar la anarquía, cuando en Occidente toda Razón ha sido razón de Estado y la única forma de salirse del Estado, aunque no fuese más que subjetivamente, es perder la razón>>.!!!

Sin embargo, utilizar una definición de la filosofía del anarquismo tan general como la de Robert Dahl, reduciría la anarquía casi a su definición etimológica: *an-archos*, sin gobierno. Y no digo que Dahl esté equivocado, pero quedarnos hasta aquí permitiría afirmar no sólo que nuestro autor es anarquista, sino a todo aquel que alguna vez se ha postulado en contra de la *autoridad*. Se cae en dicho error debido a que se

¹¹⁶ SAVATER, F. *Para la anarquía y...* : p. 15.

hace a un lado una diferencia fundamental entre la filosofía anarquista y el activismo, ya que:

<<Pretender la anarquía es aspirar activamente a la desaparición del reino de la muerte, es decir, del Estado fundado sobre la explotación, terror y violencia que es la única forma de comunidad que hoy conoce vigencia. Pero "anarquismo" suena indefectiblemente a uno de esos métodos o caminos políticos, más o menos constituidos, que se concretan en "partidos", de los que uno "es" o "puede hacerse", en los que se "encuadra" o en los que se "milita", hasta el día feliz en que lleguen a triunfar y prevalecer sobre los restantes>>. ¹¹⁷

Esta diferenciación define claramente un aspecto teórico y uno práctico en la anarquía. En realidad, en Savater la "*anarquía*" sólo fue un deseo que pasó a ser una simple simpatía por los ideales de la misma. Y existe una diferencia muy clara entre la aspiración anarquista y la acción política –incluso terrorista– por conseguirla.

Nos es necesario recuperar puntos esenciales del anarquismo, seguidos de algunos elementos biográficos del filósofo donostiarra, para entender por qué Savater no merece el calificativo de "anarquista".

De tal modo, como menciona Gian Mario Bravo en su estudio sobre el tema ¹¹⁸, el *anarquismo* se ha desarrollado a lo largo de la historia esencialmente como una búsqueda de una sociedad libre, en la que los hombres se afirmen en virtud de su acción personal, ejercida libremente, siendo todos igualmente libres. La liberación debía ser de todo orden superior, ya fuese ideológico (religión, doctrinas políticas,

¹¹⁷ *Ibid.* : p. 9.

¹¹⁸ En BOBBIO, N. *Diccionario...* : p. 43.

etc.), político (estructura administrativa jerarquizada), social (pertenencia a clases o castas), económico (propiedad de los medios de producción), o jurídico (la ley).

Con la Revolución Francesa y el posterior desarrollo industrial, el anarquismo adquiere un sentido *positivo*, ya que antes de esta época tenía un sentido de *negatividad*, en tanto caos y desorden. Pero no fue sino hasta el siglo XIX cuando alcanzó su plenitud, con teóricos a la vez que "organizadores" como Proudhon y Bakunin.

Gian Mario Bravo afirma que a pesar de que en el siglo XIX se conformaron diversas corrientes del anarquismo, la escisión básica es entre *anarquismo individualista* y *anarquismo comunista*. El primero se apoya totalmente en el individuo, quien afirma su Yo a través de la fuerza de su egoísmo en una sociedad no organizada, en contradicción pero también en equilibrio con otros egoísmos; el segundo es un avance del anterior, en el sentido de que la plena realización del Yo se logra sólo en la sociedad.

Así pues, para examinar los momentos más importantes del anarquismo, se debe hacer un examen no sólo de su evolución histórica, sino también a partir de su conducta frente a los problemas. Según este autor, el anarquismo puede especificarse en tres subcategorías referidas a: sus *objetivos* (divididos en *negativos* o *constructivos*), sus *medios*, y sus *tácticas*.

Sus *objetivos negativos* —en el sentido de caos o destrucción— son los productos de la más elaborada crítica y pueden centrarse en la negación de tres cosas: la Autoridad, el Estado y la Ley.

Por su parte, los *objetivos positivos* o *constructivos* no sólo se fundamentan en los otros, sino que aspiran a la construcción de una sociedad anárquica basada en la libertad del individuo y alcanzada por medio de organizaciones anárquicas que afectan dos aspectos: el *campo económico* —a través de la cooperación en la producción y/o la distribución, y el *campo social* —a través de la conformación de la comuna.

Los *medios* del anarquismo se refieren a tres formas generales de acción anárquica que caracterizan todo el movimiento, a la vez que enriquecen la teoría, y que son: *la educación*, como fomentadora de los ideales libertarios; *la rebelión*, como manifestación contraria al orden constituido —normalmente como acción irracional y desorganizada; y, finalmente, *la revolución*, como acción límite contra la autoridad, pero de forma organizada.

Las *tácticas* se refieren a "algunos momentos tácticos de intervención que originaron verdaderas teorizaciones", y que pueden sintetizarse en cuatro: *el voluntarismo*, donde la intervención política se basa en la voluntad de cada individuo libre; *el espontaneismo*, donde las voluntades individuales unificadas, "se caracterizan en un modo social y revolucionariamente antiautoritario espontáneamente"; *el extremismo*, donde lo espontáneo de la rebelión conlleva a la destrucción inmediata de el presente, para construir en el futuro una nueva sociedad; y, por último, *el*

asambleismo, donde el movimiento asambleista es lo fundamental para la acción y la realización de sus fines.

Evidentemente, Savater coincide con los *objetivos negativos* del *anarquismo*, pero en lo que respecta a los *constructivos* no podemos decir lo mismo, ya que aunque hay en él una crítica al Capitalismo, nunca propone una propiedad común ni mucho menos alguna comuna. Esto es fundamental porque de ello podemos deducir que nuestro autor nunca va al terreno de la acción, sólo al del cuestionamiento.

Es cierto que en algunos de sus textos Savater recupera cuestiones como *la educación, la rebelión y la revolución* antitotalitaria –al igual que puede remarcar la importancia de algunas de las *tácticas* de que hablamos, pero nunca postula algún tipo de *asambleismo* –que es la que se refiere al terreno de la acción. Su *anarquía* se queda en el terreno de la *negatividad* y nunca llega a lo *constructivo*. Como él mismo reconoce:

«Anarquía es un término negativo, que se positiviza y desnaturaliza en su derivado "anarquismo". Si la palabra "anarquía" tiene algún sentido positivo, lo tiene a nivel mítico, como "paraíso", "edén" o cosa parecida; pero nada tan ridículo como ser "paradisita" o "edenista", que es a lo que equivaldría reclamarse del anarquismo».¹¹⁹

Tomando en cuenta lo anterior y reconociendo que Savater nunca propone algún programa para conseguir una sociedad, podemos quitarle ese peyorativo de "anarquista", pues sus coincidencias con el anarquismo son a nivel filosófico. Siendo así, tendríamos que ver cuáles son sus influencias teóricas específicamente anarquistas.

¹¹⁹ SAVATER, F. *Para la anarquía y ...*; p. 9.

3.1.1. La influencia de M. Bakunin.

La obra de M. Bakunin es la lectura (específicamente anarquista) más importante para Savater, y desde este ángulo podemos condensar su influencia en tres causas:

a) Bakunin propone un anarquismo colectivista, el cual busca un comunitarismo del trabajo y de la producción, colocando todos los medios necesarios de manera común, pero dejando siempre a cada quien el gobierno individual de los resultados de su trabajo.¹²⁰

b) Bakunin hace una formidable y muy válida crítica al marxismo, en donde sus ideas chocan con el programa de Marx, sobre todo en lo referente al concepto de Estado y de partido político. A diferencia de Marx, Bakunin promulgaba la abolición de todos los Estados, aunque estos fueran revolucionarios, los cuales deberían sustituirse por federaciones de campesinos –que era la clase mayoritaria en la Rusia de su tiempo– y obreros; debían desaparecer las clases sociales, y que los obreros se organizaran sin la necesidad de integrarse a partidos políticos.¹²¹

c) El llamado anarquismo colectivista, que ha tenido como principal teórico a Bakunin, "tuvo su máxima afirmación en España", llegando al grado de la puesta en práctica.¹²²

¹²⁰ BOBBIO, N. *Diccionario...*; p. 45.

¹²¹ SUBIRATS, Héctor. (Coomp) *Marx o los restos del naufragio*; Editado por la Universidad Autónoma del Estado de México; Toluca, México; 1983; pp. 13-47. También en el prólogo a una selección de textos de Bakunin titulada *La Libertad*. (Ediciones Jucar; Madrid, España; 1978; pp. 5-26.) –ambos realizados por Carlos Díaz Hernández, se puede encontrar una buena puntualización de la crítica de Bakunin al marxismo.

¹²² BOBBIO, N. *Diccionario...*; p. 45.

Respecto a la historia del anarquismo español, tanto en sus influencias, su conformación y sobre todo su puesta en práctica, se puede revisar: JOLL, James. *Los anarquistas*. Editorial Grijalbo, Barcelona, España; 1978; pp. 210-264; BREITBART, Myrna M. *Anarquismo y geografía*. Editorial oikos-tau, s.a.; Barcelona, España; 1989; pp. 195-328.

Podemos condensar estas tres causas en las palabras del anarquista ruso cuando escribe:

<<Porque que yo postulo la igualdad económica y social de las clases y de los individuos, porque junto con el Congreso de Trabajadores de Bruselas me he declarado partidario de la propiedad colectiva, se me ha reprochado ser comunista... Yo detesto el comunismo porque es la negación de la libertad, y en tanto que yo no puedo concebir ninguna cosa humana sin libertad. Yo no soy comunista porque el comunismo concentra y hace absorber todas las potencialidades de la sociedad en el Estado, porque llega necesariamente a la centralización de la propiedad en manos del Estado, mientras que por el contrario yo quiero la abolición del Estado, la extripación radical de ese principio de la autondad y de la tutela del Estado que, so pretexto de moralizar y civilizar a los hombres, los ha esclavizado hasta el presente, les ha oprimido, explotado y depravado. Yo quiero la organización de la sociedad y de la propiedad colectiva y social de abajo arriba, y no de arriba a abajo por medio de la autoridad, sea cual fuere. Queriendo la abolición del Estado, quiero la abolición de la propiedad individualmente hereditaria, que no es más que una institución del Estado, una consecuencia incluso del principio del Estado. He aquí en que sentido soy colectivista y no comunista>>. : :

De hecho, en el ensayo de Savater, Recordando a Bakunin¹²⁴, podemos encontrar la lectura que tiene del anarquista ruso. En este escrito, el filósofo español propone que Bakunin no fue nunca un apóstol que propusiera la *revolución* como necesidad histórica o algo parecido. Para Savater, el ruso tenía más bien, un marcado interés teórico puesto que "no dejó ningún *corpus* sacrosanto de doctrina"; en realidad, todos sus escritos son textos de combate.

¹²³ Tomado de DIAZ HERNANDEZ, Carlos. Op. cit.; pp. 177-178.

¹²⁴ SAVATER, F. Para la anarquía... ; pp. 109-123.

Savater especifica cómo para Bakunin, la revolución no tiene una filosofía o ciencia oficial, sino un constante y abierto debate de temas filosóficos. La lucha bakuniana fue en defensa de la diferencia y la individualidad irrepetible, contrarias a cualquiera de las grandes abstracciones totalizadoras que envilecen al hombre y que se funden en el Estado; Bakunin no propuso conquistar el poder, sino destruirlo, cumpliendo siempre un triple objetivo:

<<en primer término, dota a quien no sabe vivir o actuar más que con un carnet en el bolsillo y a la sombra de una maquinaria de largos tentáculos de una sociedad secreta *perfecta* ya que, como su principal secreto es no existir, no hay peligro de burocracia, ni de desarticulación por las fuerzas del orden, ni de aniquilación de la iniciativa individual...; en segundo término, presenta a las auténticas organizaciones políticas un vaciado de sí mismas que puede ayudarlas a ilustrarse sobre sus propios vicios y peligros; en tercer término, y primordialmente, convierte a *cualquiera* en potencial y efectivo elemento revolucionario>>. ¹²⁵

3.1.2. *Contra la dictadura franquista.*

En la España contemporánea –a partir de los sesenta, han existido dos figuras importantes considerados como anarquistas: Agustín García Calvo –profesor de Savater– y Carlos Díaz Hernández –contemporáneo del mismo.¹²⁶ La influencia del

¹²⁵ *Ibid.*, p. 112.

¹²⁶ En el ya citado texto de Alain Guy, este ubica a estos dos intelectuales como los anarquistas españoles contemporáneos, a Agustín García Calvo lo define como el anarquismo nihilista y a Carlos Díaz como el anarquismo cristiano. El primero nació en Zamora en 1926, profesor de lenguas clásicas en la Universidad de Sevilla y en la de Madrid fue destituido por sus ideas en 1965; refugiado en París –donde dio clases– regresó en 1976 a España, incorporándose a la Complutense; de él nos dice A. Guy <<...puso al servicio de sus convicciones de luchador político anarquista su profundo saber literario de lingüística. Sus primeros escritos fueron clandestinos... pero hicieron su papel en el combate contra el Régimen ... parte de la desarticulación del lenguaje para sacar a la luz las negaciones, lagunas y relaciones que existen entre los modos del discurso verbal y los de la vida cotidiana... Libertario muy

primero es fundamental, como nos dice Maria Charles cuando nos habla de la juventud de Savater:

<<eran los tiempos de aquellas famosas asambleas en las que Agustín García Calvo encandilaba a todos con sus *contra-consejos*, con su crítica de las ideas con mayúscula, con su conocimiento de la filosofía griega y sobre todo con su propia filosofía. García Calvo, en este sentido, es el maestro de muchos de la generación de Savater y que le siguieron hasta su exilio en París>>¹²⁸.

El reflejo de la influencia de García Calvo en Savater se presenta cuando éste último empieza a publicar. Hay una cierta tendencia anarquista, pero en realidad es herencia de la euforia universitaria de la cual formaba parte, de lo que Carlos Díaz llama "cierto movimiento de contracultura"¹²⁹.

Antes de la muerte de Franco (1975), la evidente debilidad del Régimen hacía posible no sólo la crítica sino incluso la exacerbación en la misma. Los años de silencio provocaron que ese desecho por la libertad se convirtiera en un grito cada vez más fuerte.

comprometido, García Calvo somete el poder político a un análisis desprovisto de miramientos... ve en él un terrible instrumento de opresión>>. GUY, A. *Op. cit.*; p. 500.

Por otra parte, Carlos Díaz nace en Canales, cerca de Cuenca en 1944 y como nos dice A. Guy: <<está de acuerdo con el conjunto de la acción político-social, pero en desacuerdo respecto de la metafísica y la opción en materia de religión. Es doctor en filosofía... (sus obras) marcan una neta profundización de su fe religiosa y también una cierta censura de las desviaciones nihilistas de demasiados estudiantes que equivocadamente se creen contestatarios cuando más bien se dejan llevar por el *laissez-aller* o el snobismo>> DIAZ HERNANDEZ, Carlos. *Op. cit.*; p. 501.

¹²⁸ CHARLES, Maria. *En nombre del hijo*. Editorial. Anagrama, Barcelona, España, 1992. p.

¹²⁹ <<Allá por la noche de los tiempos de los años setenta, un cierto movimiento "contracultural" hizo su aparición en escena. Franco ya no era el Generalísimo que fuera, los sistemas inmunitarios del régimen se habían debilitado al punto de padecer severa infección, y los críticos --también a la par los prohibidos-- promovían una alternativa o una inacabable serie de alternativas (...). Por aquellas fechas la sociedad era una sociedad de estudiantes>> en DIAZ HERNANDEZ, Carlos. *Op. cit.*, pp. 191-192.

Además, no debemos olvidar que la sociedad crítica era en realidad una sociedad universitaria que tenía entre 15 y 20 años¹²⁹.

Después de la muerte de Franco, seguía la euforia crítica, y Savater, como intelectual joven y universitario, reaccionaba contra cualquier forma de organización estatal incluso descreyendo de la democracia "real".

Los puntos coincidentes del pensamiento de Savater con la filosofía anarquista están fundamentados particularmente en la crítica a la organización política que se da en el Estado moderno, su monopolización de la violencia. Es por ello que incluso hay en ambos una crítica al discurso democrático porque no deja de ser una forma de organización estatal.

En Savater encontramos una crítica al discurso democrático legitimador de la violencia pero no a sus ideales como posibilidades frente a la misma coerción estatal. Nunca deja de lado ese carácter libertario característico de toda su obra, pero no debe confundirse la euforia universitaria que hemos desglosado con una apuesta anarquista.

Finalmente, la cuestión de la libertad quedará fuera de su obra desde el momento en que ve como única posibilidad de realización del hombre su interrelación con otros. La libertad se adjetiva y se convierte en libertad política: la libertad dentro de la polis.

¹²⁹ No debemos olvidar lo que nos dice Gino Cerrito cuando escribe que el anarquismo en realidad es la elaboración política de la reacción psicológica contra la autoridad que aparece en todos los grupos humanos. Los individuos y los grupos se revelan contra quienes los dominan. Es una idea y realidad que se ha presentado a lo largo de toda la historia que manifiesta un despertar libertario. En la actualidad ese despertar se manifiesta en amplias capas de intelectuales y mas claramente en las juventudes universitarias que avidas de argumentos buscan textos apologistas de la libertad. Rev. CERRITO, Gino. Antología anarquista. Editorial El caballo, México, 1980.

lo cual le da otro nivel a la discusión: le aleja por completo de la Anarquía y le (nos) acerca a su propuesta ético-política.

3.2 EL SAVATER DEMOCRÁTICO.

El planteamiento ético de Savater podría ser tema, por sí sólo, para una investigación de Tesis, pero no lo es para nosotros. En cambio, si nos interesa abordarlo desde un punto esencial: el hombre frente al mundo que le rodea, frente a las cosas y los demás hombres; nos interesa el hombre que actúa frente y con los otros: el hombre político.

3.2.1. El hombre-humano: el origen de la ética.

El problema fundamental de la ética que propone Savater se refiere al enfrentamiento del hombre con el mundo, cuya actividad le permite diferenciarse de los objetos y de los demás hombres; ser *no-cosa* a la vez que hombre-humano como hombre activo, que es *lo que hace y se hace* en su actividad.

Al actuar en el mundo, el hombre toma conciencia sobre las cosas que le rodean y de que estas no le pertenecen: quiere lo que no tiene. Este deseo le permite diferenciarse de esas cosas, poseerlas --tomando conciencia de ello-- es su manera de ser: ser hombre que es igual a ser no-cosa.

En este sentido, entre más es su deseo de no ser objeto sino sujeto, las posibilidades de acción son mayores, incluso infinitas: siempre quiere ser y ampliar su ser, afirmando su *yo* como totalidad.

Pero este es sólo el primer elemento de la ética, lo siguiente es la interrelación con otros hombres: el *yo* necesita ser confirmado por otra totalidad, por otro *yo*. Sólo así se puede ser una totalidad vista desde fuera: activo y deudor de lo posible infinito. De nada le sirve al hombre ser sujeto y no objeto, si no se interrelaciona.

<<El hombre no puede ir más allá de su subjetividad, pero en cambio puede ahondarla en cuanto subjetividad *humana*: es decir, en lugar de dirigirse hacia lo metasubjetivo debe orientarse hacia lo *intersubjetivo*>>.¹³⁰

Es así que el *yo* recibe en la relación con otros *yo* lo mismo que él es capaz de conceder. Esta, es una relación correspondiente en la que el *yo* busca *reconocimiento* y confirmación, abierto siempre a lo posible: creador y libre a la vez y, principalmente, autodeterminante.

<<¿Qué es lo que el reconocimiento reconoce? Ante todo y en general, la infinitud, el rebasamiento de toda limitación, la superación de las formas. Pero transgredir las formas es también metamorfosearlas: la infinitud es creación y la permanente posibilidad de creación es lo que el reconocimiento sanciona>>.¹³¹

Desde el punto de vista anterior, la ética responde a dos preguntas: ¿qué quiero hacer?: ser no-cosa; ¿que debo hacer?: *ser reconocido*. Dicho de otra forma, lo que el

¹³⁰ SAVATER, F. Humanismo impenitente. Editorial Anagrama; Barcelona, España, 1990; p. 90.

¹³¹ SAVATER, F. La tarea...; p. 120.

yo quiere es ser reconocido en su abierta totalidad creadora, en relación de mutuo apoyo y estímulo con otros *yo*.

El *reconocimiento* es el corazón de la ética, y siempre debe ser mutuo: para que me reconozcan debo reconocer. Es entonces un *reconocimiento* en tanto "socio" institucional. Así pues, Savater nos dice que este reconocimiento no responde a ¿qué debo hacer?, ni a ¿qué puedo hacer?, sino a ¿qué quiero hacer?: reconocirme como no-ídéntico.

En su amplio tratado sobre ética, Invitación a la ética, Savater define claramente tres tipos de relación con *lo otro*: con Dios, la cual se caracteriza por el piedad y se da en el ámbito de la religión; con las *cosas*, en una relación de enfrentamiento que se caracteriza por la violencia, presentándose esto último en el ámbito de la política; y con los *hombres*, la cual se caracteriza por la comunicación racional en el ámbito de la ética.

Como podemos observar, la relación de un hombre con otro es ética o política, y ambas pretenden el *reconocimiento*. La diferencia fundamental es que mientras la primera pretende el reconocimiento *en el otro* –se le ve como sujeto, en la segunda es reconocer *al otro* –se le ve como objeto.

Sin embargo, hay un punto en el que coinciden ética y política: siempre es necesario el *otro*. Esto tiene su representación en la *confrontación*, que puede ser con espada o con palabras –violencia o diálogo; y es aquí donde se pretende que la política deje de ser coerción física para transformarse en palabra.

3.2.2. *Lo ético y lo moral.*

En la relación entre hombres se ponen en juego la ética y la moral. Normalmente se confunden ambos campos, ya que se acusa a alguien de inmoral cuando actúa de acuerdo a su particular punto de vista, o viceversa, se le exige a alguien actuar éticamente, cuando en realidad la exigencia se dirige a lo moral.

Desde Maquiavelo está delimitado que ética y moral no son lo mismo en la política. La ética se refiere a las cuestiones de carácter particular resueltas en el momento del actuar, es decir de la conducta. La moral nos refiere más bien a lo colectivo, previo a la acción, es decir los valores sociales. Pero no debe confundirse lo ético con el egoísmo y lo moral con los deberes. Esto lo analizaremos por partes.

La esencia del asunto es que ética y moral se mueven a tiempos distintos en el actuar del hombre pero siempre están presentes, tanto en quien se tira de un veinteavo piso, como en quien seduce doncellas; en quien mata por la espalda, como en quien muere por su patria. En cualquier acción de cualquier hombre hay diferentes momentos en que:

<<se elige una forma de actuar frente a otras posibles, que son descartadas por el momento o definitivamente, y el sujeto de la acción (es decir, el individuo humano que piensa y actúa) legitima racionalmente su hazaña o su fechoría invocando valores evidentes: salvar el pellejo, ganar el cielo, conquistar poder o riqueza, ayudara nuestros semejantes, ... imitar a quienes le rodean y obtener así su aprobación, etc.>>.¹⁰⁰

¹⁰⁰ SAVATER, F. Diccionario filosófico. Editorial Planeta., México, 1996, p. 140.

El individuo opta entre diversas formas de actuar (optar es ya en sí una acción). realiza la acción, y justifica su decisión legitimándola racionalmente frente a sí mismo y frente a los demás; piensa, actúa y busca esa doble justificación, no niega lo moral.

Esta legitimación apela a valores "evidentes" que corresponden a un "obvio" interés. "La explicación última de lo que queremos proviene de aquello que somos sin querer". Y somos a la vez seres naturales y seres sociales:

<<Esta condición dual, indeliberada (no hemos elegido tener sistema digestivo pero tampoco elegimos *hablar*), ha de darnos la clave de las dos grandes áreas que abarcarán la nómina completa de nuestras preferencias ideales. Las denominaremos área de la *vida* y área de la *libertad*. (...) El área de la vida recoge ... concordia comunitaria, ...compasión por los que sufren, contagio simpático con los que disfrutan. El área de la libertad congrega valores de excelencia y riesgo, ...la exigencia de perfección y justicia, la autonomía individual>>. : 11

Resulta evidente que los valores de cada una de las áreas se conectan, impregnan y refuerzan mutuamente en considerables ocasiones. Por consiguiente, resulta obvio que también en numerosas ocasiones se oponen frontalmente.

Savater escribe que la moral no es un deber sino un propósito que surge de cuestiones que no son morales, lo que implica que no parte de los deberes sino del egoísmo¹³⁴. Quien ve la moral como deber obligado es el moralista (de moralina), se

¹³³ *Ibid.* ; p. 141.

¹³⁴ En su *Diccionario filosófico* Savater nos dice: << puede hablarse de la actitud moral como un *egoísmo* bien entendido, con toda la provocación que encierra este término para el común sentir no ya de la moral sino de la "moralina". En efecto, esta visión penitencial de la moral considera exclusivamente valioso no aquello que se hace "por los demás" ..., sino en lo que hacemos "contra nosotros mismos", ... Autoflagelamiento que nada tiene de sublime ... Suele así confundirse el "egoísmo", el interés por la

extasia con ella y es por tal que la siente y quiere como obligación y restricción. El escéptico en cambio cree sólo en la posibilidad de su eficacia, se sirve de ella para analizar, por tanto ni le restringe ni le obliga.

La ética no debe ser un comienzo para la acción sino resultado de ella; no es un impulso previo sino una conquista; no se pretende como descripción positiva de la conducta sino que propone un ideal; con ella, la realidad no es vista como simple racionalidad sino como posibilidad para la acción.

En el mismo sentido, la moral busca que se cumpla lo que Savater denomina *voluntad de valor*, la cual es contraria a la indiferencia. Su relación con la ética es que pretende lo excepcionalmente valioso: a) ser; b) ser más (reafirmarme); y c) la totalidad no-identica abierta a lo posible (autodeterminante).

La *voluntad de valor* siempre busca lo más valioso, lo más improbable y lo más artificial. Y es en este punto dónde halla su mayor coincidencia con la ética: en el momento en que la *voluntad de valor* pretende un alcance universal en su lucha contra lo determinado, pero a la vez se desarrolla de manera desigual según los individuos y sus culturas respetando la esencia individualista de la ética.

La *voluntad moral* o de valor tiene como deber la aceptación de la mediaciones exigidas por nuestro más radical y mejor querer, es el descubrimiento mismo de la Ley como libertad --*libertad política*, porque otro tipo de libertad no nos importa: de qué

propia plenitud vital que es indice de cordura, con el "egotismo", la creencia alucinada en que nada es real salvo nuestro propio ego...>>. *Ibid.*; p. 143.

nos sirve (desde el ojo moral o el ético) hacer lo que queramos sino hay reconocimiento.

La Ley es la posibilidad misma de comprenderla, de asumirla como cosa propia, trazando una línea legal divisoria que separa a los hombres de las cosas necesarias o compelidas, sometidas a las leyes y sin posibilidad de distanciarse u oponerse a lo que las determina.

<<de este modo se plantea la elección en que consiste la libertad humana: o *dueños de la Ley o vasallos de las leyes*. En cada ocasión, en cada gesto, en cada opción u orientación de su vida, el hombre puede actuar como cosa compelida, determinada, plegarse bajo el peso de las leyes de identidad que le imponen la coacción de las cosas exteriores; o puede negarse a la necesidad de asumir su propia Ley buscado entonces el conocimiento del bien y el mal, de lo válido y lo inválido. Esta última postura es lo que hemos llamado "voluntad moral" o "voluntad de valor">>.

En realidad la Ley no es la separación entre el bien y el mal, sino más bien la de éstos dos por un lado, y *lo ya determinado*, por el otro. Es la Ley lo que separa al hombre de los animales, lo separa del Paraíso y le da conciencia de su humanidad, de que puede hacer el bien o mal, y eso es precisamente lo importante: su capacidad de valorar.

La ética sólo *es* hasta el momento en que es reconocida como voluntad diferente a la propia, nos reconocemos *en el otro*. Un animal no hace su voluntad, sólo sigue sus instintos, no razona ni medita cada cosa que hace, ;no decide! lo que más le conviene. La humanización de los animales es propia del ojo humano y no por ello cierta.

Cualquier interacción humana es ya moral, el objetivo de la ética sólo puede cumplirse en lo moral; reconocerse *en el otro* es reconocer que se puede obrar (bien o mal) y se puede valorar al respecto.

Pero no debemos olvidar que existe una tensión constante entre los valores morales y los personales. Cada vez que nos decidimos por cualquiera de ellos si se oponen, unos desprecian a otros presentándose de forma más intensa, más significativamente valiosa:

<<Es en primer lugar el grupo humano al que pertenecemos el que nos los impone o propone, aunque más adelante cada uno se vea obligado a reflexionar en mayor o menor grado sobre ellos e ir dotando a su conducta de perfiles axiológicos idiosincráticos. Los valores socialmente aprobados quedan codificados en diversos tipos de *normas o leyes*, que explicitan de forma públicamente imperativa la conducta requerida así como la descartada>>¹³⁵.

3.2.3. ¿Tiene la ética propuestas políticas?.

<<Nadie puede pretender el bien e ignorar la política, porque lo que la ética descubre es (y de aquí parte el político) que el bien para el hombre tiene rostro social. Pero la polis quebró y con ella la *naturalidad* de lo social; individuo y sociedad se oponen desde entonces, siendo las disciplinadas y egoístas apetencias de aquél coartada de los males de ésta y la masificación coactiva de ésta justificación de los trastornos de aquél>>¹³⁶.

¹³⁵ *Ibid.* ; pp. 143-144.

¹³⁶ SAVATER, F. *Invitación a...* ; pp. 94-95.

Así explica Savater cómo es que surgen dos proyectos sociales contrarios: por un lado, los individuos buscan ser felices "a pesar" de la sociedad que les coacciona; y por el otro, hay un ideal social que busca el orden y la justicia "pese" a los disolventes caprichos de los individuos.

Lo anterior supone que hay dos éticas diferentes correspondientes a cada uno de los proyectos mencionados: una ética de la resistencia privada al mal reinante, que sabe que ni la política ni el Estado son los salvadores del hombre, y una ética del rechazo al individualismo y al subjetivismo de los fines que no cree más que en una salvación colectiva. Sin embargo, para Savater el carácter social de la ética determina deficiencias en ambas posturas:

<<En primer término, ...el ideal ético es intrínsecamente social. Lo que el hombre quiere, la confirmación de su no-oseidad autodeterminada y creadora, sólo puede provenir del reconocimiento en el otro; pero ese otro no es individual ni determinado por tal o cual particularidad, es lo genérico humano>>.137

Como escribimos, la política gira alrededor del *reconocimiento del otro*, no lo ve como hombre humano sino como hombre-cosa que debe ser conquistado y poseído, siguiendo así la violencia administrada para esos fines.

Según Savater, la mayor diferencia entre ética y política es su concepción del tiempo. Esta última apela siempre a la idea de salvación, del *paraíso*; comparte con la religión la salvación en el *futuro*, por él se lucha y en él se confirmará. Los resultados

¹³⁷ *Ibid.* ; p. 96.

siempre son teóricos porque son a *futuro*; hay a la vez un constante saqueo del *pasado* y de ahí viene su fuerza y justificación.

La ética, por su parte, toma en cuenta sólo el *presente*, el momento en que se toman las decisiones, y no se aplaza por ninguna causa exterior; por supuesto, toma en cuenta las lecciones del pasado como memoria de lo que uno es, pero nunca determina ni justifica porque todo ya pasó.

El *futuro* es para la ética aspiración de algo que siempre está viniendo, pero el cumplimiento de las cosas depende de nosotros y no del tiempo. *Pasado* y *futuro* no son lugares para lo posible. Esto sólo tiene lugar en el presente. Este hecho conlleva a que la ética —contraria a la política— no distinga entre fines y medios.

Mientras la política sabe que la mayoría de las veces lo más contrario al fin mismo —incluso el engaño— es el mejor medio para conseguirlo, la ética en cambio, no tiene fines puesto que todo se agota en el presente, en lo posible, nunca aplaza su querer, por lo que no necesita el engaño.

Pareciera que de acuerdo a lo escrito en los últimos párrafos, Savater pone a la ética en contra de la política, pero el carácter social de la ética nos lleva a pensarla conjuntamente con la política. Los valores éticos y sus resultados sólo pueden valorarse en lo moral o social.

<<No hay ética social, no hay problemas sociales en ética: toda la ética es social. es sobre la creación colectiva del hombre como intimidad irreductible a lo colectivo e inseparable de ello acerca de lo que indaga la ética. No hay, pues, posibilidad razonable de que la ética permanezca

neutral ante la política, a no ser que se haya convertido en el más estéril ejercicio académico o en empalagosa vaguedad clerical>>¹³⁹.

La política es precisamente el campo de acción más importante para la ética, y debe funcionar no sólo para preservar el monopolio de la violencia legítima que es el Estado, sino con apoyo en la ética debe servir para transformar y conservar la sociedad.

Para la conservación del poder político la política es únicamente violencia *real* y *simbólica*, pero con ayuda de la ética puede dejar a un lado la coerción física y transformarse en *palabra*. Si bien la política es el reino de la sanción, la ética puede ayudar a que sea lugar de los *acuerdos*.

El *lenguaje* es lo que permite una comunicación con *el otro*, es lo que fundamenta y legitima la sociabilidad del proyecto ético. <<No humaniza la posibilidad de la palabra, ni siquiera la palabra en sí misma, sino la palabra dicha, intercambiada, *aceptada*>>¹³⁹. La palabra sirve para librar al otro de su *coseidad* que impide reconocernos *en él* y que él se reconozca en nosotros.

La política busca únicamente las buenas instituciones, no importando que sus protagonistas sean moralmente buenos; pero la ética lo que busca es interesarse por las buenas personas y eso puede transformar la política, creando:

¹³⁹ SAVATER, F. La tarea... ; p. 217.

¹³⁹ SAVATER, F. Humanismo... ; p. 22.

<<instituciones sociales cuyo único objetivo no sea la abolición perentoria o la disminución recelosa de la individualidad, sino su potenciación armónica>>¹⁴¹.

Instituciones que busquen brindar no solo seguridad sino también libertad política a cada individuo, instituciones basadas en el *diálogo* y no en la violencia, pero las instituciones sólo pueden conseguirse en lo político y de aquí partimos al discurso democrático.

3.2.4. *La Democracia*¹⁴¹.

<<En el campo de la creación social, el ideal que equivale a lo que el propósito ético pretende es la *democracia*. Pese a que el término se ha ido agudando por el abuso y la manipulación, no hay invención más revolucionaria en el terreno político ni mejor vía... para ... la ética... Por lo mismo nada en política es revolucionario ni subversivo si no es democrático: fuera de la democracia todo es vuelta a los métodos más viejos del mundo, la autocracia, el terror>>¹⁴².

Este sería el fundamento de la hipótesis ética-política de Savater, en la que expone cómo a pesar de la oposición entre ética y política es posible definir un campo

¹⁴¹ SAVATER, F. *Ibid.*; p. 55.7

¹⁴² Savater ubica a la democracia como concepto límite de organización social, ya que las democracias "reales" distan de llegar a cumplir todos los preceptos de ese ideal, estableciendo que <<pretende la abolición efectiva de las desigualdades de poder, la supresión de los especialistas en mandar y la puesta en común de la gestión de los asuntos comunitarios, la organización de abajo a arriba de la sociedad, la elección de todos los cargos y la elegibilidad para ellos de todos los ciudadanos, la revocabilidad no excesivamente dilatada de los mandatos, la permanente transparencia de la administración>> en SAVATER, F. *Invitación* a...; p 100.

¹⁴³ SAVATER, F. *Ibid.*; p 100.

político de acción para la ética: la democracia moderna. No hay paradigma mejor ni más digno hecho *por y para* el hombre político.

En este orden de ideas, tres serían los puntos principales respecto a la cuestión de la democracia dilucidados por Savater: a) la dicotomía *libertad-seguridad*; b) la *igualdad democrática*; y c) el carácter *revolucionario* de la democracia.

a) *libertad-seguridad*.

Para empezar, diremos que dos son los valores políticos fundamentales: *libertad política y seguridad*. Lo más difícil para una comunidad política es garantizar –al mismo tiempo y evitando al máximo que choquen– la libertad individual y la seguridad de las personas como orden político.¹⁴³

Ninguna exigencia de libertad individual puede hacer completamente a un lado la seguridad ni viceversa, pero lo más difícil para las leyes es hacer respetar al mismo tiempo la soberanía colectiva y la soberanía efectiva de cada cual sobre sí mismo. Podemos entrar en contradicciones de carácter cotidiano.

Cuántas veces ante el abuso de la policía invertimos al Estado acusando la falta de respeto de los derechos individuales, pero cuando nos roban la cartera pedimos

¹⁴³ <<Tomaremos *libertad* como aquella capacidad del ciudadano de intentar todo lo que se desee o requiera, dentro de lo permitido por las leyes del Estado en que vive (nótese que decimos "intentar" en lugar de "hacer" para distinguir libertad de omnipotencia; dado que numerosos Estados legislan de tal modo que conculcan el derecho a las libertades fundamentales, la última parte de la definición podría sustituirse por "dentro lo reconocido como lícito por la declaración de los derechos humanos". Tomaremos *seguridad* como la protección efectiva de la persona, bienes o trabajo del ciudadano por los poderes públicos legalmente establecidos.>> en SAVATER, F. Perdonadme... ; p. 217.

mano dura contra los ladrones por parte de aquel. Exigimos mejoren calles y parques, pero a la vez se busca la mejor forma para evadir impuestos y criticamos su recaudación.

A lo largo de la historia ha habido Estados que se preocupan fundamentalmente de sólo uno de estos valores, sobreprotegen la soberanía colectiva atropellando las individuales o viceversa, radicalizando los conflictos o resolviéndolos con violencia. Al optar por sólo una de las dos opciones surge el exceso.

El Estado moderno busca delimitar los conflictos, institucionalizarlos; la Democracia le da un carácter legal basado en la justicia, la igualdad de condiciones y garantizando en igual medida libertad y seguridad.

b) *La igualdad democrática.*

La resolución democrática a los conflictos debe buscarse en *la palabra* y no en la espada, en el diálogo y no en la violencia. Esta es la gran aportación de la democracia: enfrentar al otro *discutiendo*, así y sólo así se logra reconocerse *en el otro*.

La democracia se constituye de sujetos que discuten de igual a igual, como individuos; discuten cosas que interesan a la comunidad en tanto campo de acción para la realización del individuo:

<<para nosotros la propia exigencia de justificar, de razonar por qué algo es preferible a otra cosa, en lugar de aceptarlo sin más tal como es, la suposición de que podemos concebir y realizar fórmulas sociales más perfectas que las existentes (y de que podemos discutir por qué son

perfectas) están indisolublemente ligadas a la autonomía racional y dialogante del sujeto juntamente ético y democrata>>... .

Tales discusiones no serían posibles si sus protagonistas no fueran individuos-sujetos. Con la democracia nace también esta posibilidad: es el lugar de acción de los individuos.

La democracia debe, entonces, crear también una sociedad en la cual cada uno de sus miembros tenga igual posibilidad para realizar sus capacidades y necesidades. La ética que propone Savater es instrumento de apoyo para que no se vicie la *igualdad democrática*, la cual se apoya mutuamente con el ideal de Justicia.

El donostiarra nos describe cómo la Justicia daba cuenta de dos grandes cosas: de la forma de lo que es y de la forma de lo que debería ser. Justicia es entonces explicación de lo que hay, a la vez que propuesta de lo que debería haber.

En la Grecia antigua la Justicia era *dike*, es decir, la norma rectora de las conductas debidas y que establecía límites en la esfera de la acción. En su otra acepción —como diosa *Themis*, se refuerza su carácter de precepto legal obligatorio fundado en su carácter religioso y tradicional.

<<*Dike* y *themis* aparecen en el contexto anstocrático de los griegos primigenios, un orden agonal y por la sumisión a la excelencia del mejor o de unos pocos mejores... Pero paulatinamente la noción de justicia... se va haciendo más racionalista o menos tradicional, va a refrendar la primacía

¹⁴⁴ SAVATER, F. *La tarea...* : p. 270.

privilegiada de los fuertes y comienza a reivindicar la protección de los débiles>>.¹⁴⁴

El principio básico de jerarquía militar y económica no se discutía, pero progresivamente se iba ampliando el número de ciudadanos con capacidad para ello. La Justicia es ya un vínculo necesario en la mejora de la situación de los no-aristócratas, para hacer atractivo el convivir con ellos como ciudadanos.

La armonía social necesita de la Justicia, pero no una armonía sin tensiones, sino más bien con base en un permanente juego dialéctico entre *Eris* –rivalidad o enfrentamiento– y *Philia* –la amistad que mantiene la concordia. No deja de existir una mentalidad competitiva como ideal de la convivencia social, pero para hacer posible la competencia era necesario cierto grado de Igualdad.

<<Sólo los que previamente se consideran *homoi*, semejantes, y luego más abstractamente *isoi*, iguales, pueden rivalizar unos frente a otros en aspiración a la excelencia>>.¹⁴⁵

Homonoia –armonía social– e *isotes* –igualdad– se necesitan para rivalizar por la excelencia. La Igualdad ante la ley o *isonomia*, y la igualdad de poder o *isocracia* son privilegios conquistados en su origen por unos cuantos que se reconocen entre sí como iguales. Tal acontecimiento facilitó la implantación de la democracia.

La gran aportación de la Justicia y la Igualdad para la democracia es que dieron argumentos para la ampliación de una igualación de derechos políticos, ya no sólo para

¹⁴⁵ SAVATER, F. *Diccionario...*; p. 177.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 178.

los aristócratas. En lo que coinciden es en que ambas nacieron de la desigualdad, y por tanto de la comparación y el acercamiento.

La autonomía política es reconocida gracias a la *isomía* democrática: igualdad ante las leyes e igualdad para promulgarlas y revocarlas. Los retos de la igualdad democrática son alcanzar una igualdad transpolítica y personal.

El proyecto democrático lucha contra las desigualdades, y su ideal igualitario pretende trascender la *isomía* legal y política. Para ello debe enfrentar a dos cuestiones: a) que la *isomía* es posible en la medida en que la puesta en común de intereses diversos es razonablemente accesible; y b) la creación de una sociedad en la cual cada uno de sus miembros tengan iguales posibilidades de realizar sus capacidades.

c) El carácter revolucionario de la democracia.

No se puede olvidar que Savater criticó duramente al discurso democrático en tanto el mejor legitimador del discurso totalitario del Estado, pero no olvidemos que él mismo se encarga de decirnos:

<<el Estado democrático se siente directamente *amenazado* en su propia entraña de poder separado por la *exigencia democrática* que le sirve de legitimación. Esa exigencia es radicalmente subversiva —el único impulso revolucionario de la modernidad— porque siempre pide *más*. ...Va directamente contra la falta de transparencia en la gestión y la organización, hiriendo al Estado en su más imprescindible truco funcional, el secreto>>. : 17

¹⁴⁷ SAVATER, F. *Perdonadme...* : p.220.

Esta posibilidad de mejoramiento constante, nunca perfecto, es lo que pone a la democracia sobre dos pautas: por encima de cualquier otra forma de gobierno y como única posibilidad ético-política.

*<<Esencial a la democracia es corregirse perpetuamente a sí misma, tener siempre abierta la posibilidad de cuestionar de uno u otro modo sus más recónditos entresijos>>.*¹⁴⁶

El avance de la pluralidad democrática es lo único que permite que el escenario de discordias no sea para la celebración de lo unánime, sino que se instituya el respeto al hombre como humano y como sujeto de descos. Esto último es lo que lleva a mantener el orden social y las libertades individuales, respectivamente.

Hombre humano, hombre político, hombre que participa de la revolución que él mismo creó: la democrática; participa igualitariamente en la soberanía colectiva –su parte política, a la vez que lo hace en la soberanía efectiva de cada cual sobre sí mismo –su parte moral.

Hombre político, hombre moral, hombre ético, hombre democrático: autónomo, autodeterminante y responsable de sus actos, sin olvidar nunca el carácter fundamental de la responsabilidad, que no es otra cosa que aceptar el peso de la autonomía en tanto causa ligada a efectos.

¹⁴⁶ SAVATER, F. La tarea... ; p. 282.

Finalmente, el propósito de la ética, nos dice Savater, es sustituir la sociedad de la *imposición* por una sociedad de *invitación* o de propuesta. No hablar de una sola propuesta sino de una pluralidad de ellas. La única forma de lograr una *autogestión* es que se propongan y discutan sobre ellas.

La gente debe descubrir por sí misma por qué tal cosa debe ser hecha y por qué de determinada manera, discutir sobre el qué y el cómo, pero nunca imponiendo su voluntad sino proponiendo, invitando a ella:

<<El primer requisito, la mayor excelencia y el peor peligro de la democracia es acostumbrarse a convivir en desconformidad>>¹⁴⁹.

Así, podemos concluir afirmando que la democracia es el único lugar donde se busca resolver el problema de la *libertad* y la *seguridad*. Puede también ser, a su vez, el *escenario de discordias* al pretender una *igualdad* posible y revolucionaria, ya que:

<<lo verdaderamente revolucionario de la democracia es subsumir todas las desigualdades efectivas (de rango, posesiones, educación, aptitudes, raza, familia, sexo, credo, etc.) bajo una superior igualdad legal y política>>¹⁵⁰.

¹⁴⁹ SAVATER, F. *Diccionario...* ; p. 84.

¹⁵⁰ *Ibid.* ; p. 86.

APROXIMACIONES FINALES.

Capítulo I:

El propósito del capítulo I fue hacer una **denuncia del Estado**. Allí todo el análisis estuvo permeado por la aproximación al carácter de *Totalidad-Unidad* – particularmente la hegeliana/marxista. Analizamos la relación que guarda la categoría Totalidad-Unidad como fundamentación filosófica, histórica y política del Estado-Nación moderno.

Primero se recuperó la perspectiva de la antropología estructural de Pierre Clastres, que le sirvió a Savater para delimitar cómo se dio la hipotética génesis del Estado arcaico: cuando el Poder se separa de la comunidad posibilitando así que ciertos hombres se hagan de él para conformarse como élite dominante. Pero también encontramos que el autor nunca propone una sociedad sin relaciones de dominio, y que su crítica se dirige en general, más que al *poder*, al *dominio racional*, que es la esencia del Estado-Nación moderno. De hecho, la *racionalización de la dominación*, lo es también de la *gestión del poder*.

Posteriormente, nos ocupamos de recuperar algunos aspectos históricos del nacimiento del Estado-Nación moderno, poniendo énfasis, precisamente, en la justificación racional del poder que permitió que los monarcas absolutistas centralizaran el poder político. Fue así que la *racionalización de la dominación* permitió que el Estado legitimara su monopolio de violencia.

Dentro de este mismo capítulo, diferenciamos enseguida dos puntos que Savater resalta como componentes privilegiados de lo que denominamos *Unidad del Estado*: los discursos en pro de los frentes nacionales dictados por el abad Sieyès y el mencionado, pero nunca aterrizados por nuestro autor, proyecto hegeliano de afirmación del Estado nacional prusiano-alemán.

La importancia de los discursos de Sieyès en la conformación del Estado-*Todo*, desde esta óptica, tendría que ver con la injerencia del discurso político del abad en la Francia revolucionario. Cuando Sieyès hablaba en sus discursos de la necesidad de crear un frente nacional francés, las palabras tenían la posibilidad de convertirse en *realidad*, la Unidad se hacía concreta.

Por su parte, la importancia de la filosofía de Hegel en la conformación del Estado-*Todo* es por demás conocida, ya que ninguna obra filosófica pondera tanto y tan bien la legitimidad del Estado moderno como necesidad histórica de la *razón*, y nadie ha criticado mejor las implicaciones de este discurso como Theodore Adorno (ver la *Nota sobre la dialéctica* del Capítulo I).

Capítulo II:

El objetivo de este capítulo fue desmenuzar las categorías centrales que utiliza Savater, -el *Bien común*, el *Individuo*, la *Igualdad*, la *Justicia*, la *Historia*, las *Clases* y la *Opinión Pública*- bajo un hilo conductor cuyo propósito fue enacarar la figura unitaria y homogénea que represente el *Estado moderno*.

Inicialmente, el revisar las Falacias del Todo nos permitió demostrar cómo Savater se sirve de las mismas para denunciar los excesos en la gestión pública, al funcionar como puntos de apoyo teórico para la justificación del Estado moderno en su búsqueda por la homogeneización y la Unidad. También señalamos las limitaciones metodológicas derivadas de un ensayo que edifica su cuerpo teórico sobre las cenizas de un panfleto político.

En segundo lugar, mediante este capítulo vimos como la *coerción legítima* del Estado va desde la descalificación de la *oposición* hasta la tortura, pasando por la censura, la presión o el encarcelamiento. Las *Falacias* así funcionan como recortes del Estado y en la legitimación de la política.

Desmenuzar las categorías mencionadas sirvió para entender los alcances reales de las falacias, en tanto apuntalamiento teórico-práctico del Estado en la homogeneización de las necesidades de los hombres y de las formas de igualitarismo jurídico que se materializan en los excesos por parte de los gestores públicos.

Capítulo III:

Frente al obvio desencanto que se desprende de los dos capítulos precedentes, la pretensión del tercero era responder a la pregunta de si tiene el hombre común alguna posibilidad de realización autónoma frente a los excesos del Estado.

Como respuesta se realizaron dos lecturas sincrónicas de la obra savateriana: a) El Anarquismo que muchos encuentran característico de sus primeros escritos, y b) el

proyecto ético-político orientado hacia la democracia como tema fundamental de debate en su obra a partir de los años ochenta.

Ante la disyuntiva de encontrar una propuesta política en la obra de Savater, analizamos si en realidad hay un anarquismo presente en su obra o sólo respondía a un momento particular del autor. Observamos así, que nuestro autor coincide con la filosofía de anarquía solamente en tanto fuerza emotiva, y no como su ideario político permanente.

De hecho, el resultado del estudio de la biografía de Savater en relación con la coincidencia de su obra con preceptos anarquistas, nos llevó a descubrir que esto sólo correspondió a momentos específicos de su vida en el marco de la historia político-cultural de su país.

Posteriormente, pasamos a una revisión de la ética que propone Savater para adentrarnos en las posibilidades del discurso democrático como paradigma de concordia dentro del Estado. En nuestra revisión encontramos que:

1) La ética nace del enfrentamiento del hombre con el mundo y la toma de conciencia de que no es *objeto* sino *sujeto* y, sobre todo, *sujeto de la acción*. Lo que permite al hombre ser, es su actividad: reconocerse como diferente y subjetivo, como creador y poseedor del mundo; como totalidad en sí misma y en tanto en interrelación frente a otros hombres.

2) La valoración ética de la vida frente a la valoración moral que sugiere la sociedad, dan al hombre la capacidad de valorar sobre lo que quiere y puede

hacer; en cada acción del hombre, ética y moral le conducen por diferentes caminos pero a un mismo destino: la virtud. En Savater lo ético deja de serlo en el momento en que afectamos a otro, por ello no podemos hacer a un lado las consideraciones morales sobre los efectos de nuestro actuar.

3) Savater establece que la relación con el otro sólo es ética o política. Mientras ésta se realiza en el Estado, aquella se realiza en cada hombre. Mientras que la política establece la violencia, la ética propone el diálogo, y es ésta invitación ética y el carácter siempre social de la misma lo que lleva a pensar en una propuesta ética-política.

Así pues, Savater propone a la democracia como el lugar donde puede practicarse esa ética-política y, bajo mi punto de vista, tres serían los factores por los cuales lo anterior es posible:

a) En la democracia, las garantías de seguridad por parte del Estado no deben ir más allá de lo que delimitan las libertades de cada uno de los ciudadanos; al mismo tiempo, la protección de las libertades no pierde de vista los límites esenciales para la seguridad de la sociedad en su conjunto.

b) La igualdad democrática propone no una igualación plena de capacidades y deseos, sino una igualdad ante la Ley que evite abusos o destinos determinados, a la vez que permita que cada hombre desarrolle sus facultades en igualdad de condiciones.

c) En la democracia se pone énfasis en que la palabra de cada quien tenga igual validez que la de los demás, pero para que esto sea posible es necesario que

el individuo se vea como igual frente a los otros. Es así como se puede lograr una armonía que tome como fundamento la discordia y las tensiones.

Finalmente, la igualdad que busca establecer la democracia es el ideal más revolucionario de la historia. De hecho la democracia misma lo es. Una sociedad donde el diálogo y no la violencia permite establecer acuerdos, donde el ideal nunca se cumple y siempre es necesario más, es una sociedad ética-política y por demás deseable.

Reflexión final: ¿cómo leer a Savater?

Como objetivo general se planteó analizar el ensayo político de Fernando Savater haciendo un recorrido a partir de diferentes lecturas: como francotirador y divulgador de ideas, como intelectual y como académico serio. Lo anterior nos llevaría finalmente a reconocer que la evolución de su pensamiento se ha dado a la par de la transición político-cultural de su país.¹⁵¹

Las consecuencias de los procesos descritos en los capítulos I y II fueron vividas por Savater durante la dictadura de Franco. Estos dos capítulos nos permitieron reconocer en su obra a un joven *francotirador* que atacaba al régimen decadente que, a pesar de esto, no dejaba de excederse en su gestión. Este afán de *francotirador* lo hacía parecer anarquista pero como ya vimos, este discurso fue parte de una época de su

¹⁵¹ Francisco Umbral nos dice que: «Si la gran revelación poética de la transición cultural española (transición que principia en los sesenta) fue Pere Gimferrer, la revelación equivalente en el ensayo y el pensamiento es Fernando Savater, que viene a coincidir un poco más, aunque también anticipándose, con la transición política». *Op. cit.*; p. 229-230.

vida; Savater ha mantenido ese carácter ameno y a la vez profundo, pero ahora cada vez con mayor mesura, lo que le hace aparecer en sus últimos textos como *divulgador* crítico de ideas filosófico-políticas.

Como *divulgador* respetado por su agudeza e inteligencia, Savater ha llegado a ser no sólo un *intelectual de alto impacto* en la opinión pública, sino un *académico respetado* particularmente por su más elaborada aportación: la ética-política.¹⁵²

Por ejemplo, el capítulo II nos presentó un Savater en contra de los discursos que pretendieran algún tipo de Igualación en cualquier aspecto de la vida. Poniendo atención que en 1978 desarrolló las falacias, descubriremos que éstas corresponden a su euforia denunciante de "bienes políticos" promulgados en la España franquista.

Al pasar los años, Savater analiza estos temas en su *Diccionario filosófico*, pero ahí pondera la Igualdad y la Justicia por su carácter revolucionario contra los excesos del Poder. En la medida en que corrió la década de los ochenta, Savater se inclinó por los valores democráticos y la divulgación de los mismos.¹⁵³

¹⁵² Juan Malpartida nos dice que: <<Si hay algún escritor español al que defina cabalmente el término intelectual es a Savater. es un mediador, alguien que es interpelado constantemente para que opine sobre esto y lo otro; alguien finalmente, con vocación de dirimir en la contienda entre lo que se quiere y lo que se puede. (...) Para un pensador tan eminentemente político como Savater (en su sentido más amplio y complejo), la acción ha de ser el centro que vertebrase su pensamiento filosófico, y la ética el campo específico de su meditación.>> en Revista *YUERTA*, México, año XIX, junio de 1995, número 223, pp. 40-41.

¹⁵³ Christopher Dominguez Michael escribe que: <<Pocas figuras de la lengua española tan dignas de admiración como Fernando Savater... Filósofo, Savater ha rechazado el claustro académico para ventilar en la plaza pública los asuntos de la ciudad... En el próximo siglo, estoy seguro, el nombre de Fernando Savater nos remitirá a estos últimos 20 años de la vida de España, los más fecundos y felices que ha conocido esa nación desde hace muchos, muchos años.>> en el diario *REFORMA*, México, 8 de octubre de 1995, suplemento El Ángel, p. 3.

Todo este proceso de transición en Savater, como ya vimos, correspondió a la apertura cultural y política de su país. Nuestro protagonista transitó a la par –incluso antes– que la democracia en España. Como nos dice Francisco Umbral:

<<Savater es el escritor que nace en el momento justo y en el sitio preciso; le pone filosofía y rango a la utopía cuatrocaminera del PSOE; en el 82 encuentra en seguida su periódico y su editorial, y hasta una escritura que conjuga un pensamiento personal, atrevido, con una prosa que pasa del periódico al ensayo con naturalidad y fluidez... >>.154

Resulta ya indudable que en la obra de Savater la convivencia democrática ha sido siempre un factor importante, aunque en sus primeras obras no ponderará la democracia, su propia actitud filosófica lo hacía ya. En su biografía se cumplió el mismo proceso que gestó la democracia.

Concluyendo, y después de haber cumplido de manera general con los objetivos trazados, podemos asumir que cualquier lectura que se haga de Savater conlleva siempre hacia la crítica de las categorías que legitiman y justifican los excesos en la gestión pública. De aquí su validez, y también derivado de ello, la ambigüedad de sus afirmaciones. La sociedad ideal está lejos de conseguirse, pero más lejos aún está de la violencia y la censura, como él mismo nos dice:

<<Pero que nadie se confunda ni confunda a los demás: los males del hoy no son homologables con los de ayer y la peor democracia es mejor –políticamente mejor, pero también culturalmente mejor– que la mejor dictadura. Quien lo probó lo sabe>>.155

¹⁵⁴ En UMBRAL, F. *Op. cit.* p. 230.

¹⁵⁵ Revista SIEMPRE, México, año XLIII, número 2258, septiembre 26 de 1996, p. 56. Ángeles decapitados. El desierto cultural bajo el franquismo.

ELEMENTOS PARA UN APÉNDICE METODOLÓGICO.

La estrategia metodológica de la investigación se abocó al análisis de las categorías *Totalidad*, *dominio* –capítulo 1, Igualdad, Justicia, Bien Común, Individuo, Clases sociales, Historia y Opinión Pública –capítulo 2, y, finalmente, *anarquía*, y *democracia* –capítulo 3, en la obra de Fernando Savater, entendiéndose que un reto de la tesis consistió en dotar de conexiones de sentido, es decir de un mínimo de coherencia metodológica, al estudio de un ensayo político que no asume explícitamente ningún método. Este marco nos obligó a utilizar como recurso de investigación la posibilidad de estudiar los textos del autor *desde adentro*, es decir, hacer una lectura fenomenológica cidetica.

Nuestro envite consistió en el reconocimiento de la necesidad de articular el complejo categorial que mencionamos con anterioridad, bajo la intencionalidad de denotar la lógica del análisis de cada categoría –en tanto un espacio autónomo en la historia de las ideas políticas-- inserta en el propio discurso del autor, lo cual desembocó en un inevitable eclecticismo metodológico, tomando en cuenta no sólo la periodicidad de las obras, sino incluso las variaciones en las posturas del autor a lo largo de los últimos años, al engarzar en diferentes ciclos, tácticas *estructuralistas*, *fenomenológicas*, *axiomáticas*, *semióticas* y *reductivas*.

Savater ofrece un ensayo político en el que la ironía y el rigor crítico buscan constantemente desentrañar las fuerzas no intencionales inscritas en los grandes sistemas categoriales, sean estos los de la *Totalidad*, la *dominación*, la Igualdad, la Justicia, el Bien Común, el Individuo, las Clases, la Historia, la Opinión Pública, la *anarquía*, o la *democracia*, bajo la pretensión –lograda de una manera no siempre muy pareja– de enfrentar a la autoridad del *sentido* –para el caso específico, la *ideología del progreso* en sus diversas manifestaciones--

en tanto finalidad, es decir, a la historia como *historia del sentido, logocéntrica, metafísica, idealista* o, simplemente, *doctrinaria*.

Así, la crítica del *poder político* –como posibilidad anárquica o bajo el fantasma de la *dominación*-- nos ofrece en Savater la urgencia de especificar un espacio donde la crítica radical clarifique la lógica interna de occidente –en particular, a partir de la Revolución Francesa, como un complejo político de implicaciones teológicas, acumulativas y de interiorización del *sentido*, bajo el velo de la fragilidad discursiva pero también de la complejidad académica.

Se trata de pensar con rigor esa relación de la historia lineal del *progreso* en la ciencia o en las *ideas* con los conceptos heredados, validando su nivel de estatuto discursivo y *deconstruyendo* así la herencia misma. Es por esto que hablar de crítica aquí es hacer hincapié en las sustituciones infinitas, en el cuestionamiento al *sentido* de la *totalización*, de esa totalización que es fuente del *poder político* y su ejercicio como *dominación coercitiva*, pero también es decorado del último gran relato contemporáneo: *la democracia*. No basta, pues, con invertir las categorías tradicionales de la política –Igualdad, Justicia, Bien Común, Historia, Clases, Individuo, Opinión Pública, hay que producir un nuevo acercamiento *éxico* entre los individuos que las inventaron .

De manera posterior, se privilegió la definición tanto de *democracia* como de *dominación*, dentro de un espacio concreto en el que ambas categorías se articulan estructuralmente, no a pesar, sino gracias a las diferencias, a estos índices relacionales respecto a la definición estructural.

De esta forma, el estudio de los conceptos impuestos en el índice temático –Totalidad, *dominio*, Igualdad, Justicia, Bien Común, Individuo, Clases, Historia, Opinión Pública, *anarquía* y *democracia*-- se fundamentó en un conocimiento fenomenológico directo (búsqueda de la *esencia*, o sea, de todo lo que está necesariamente ligado al fenómeno) a partir de *lo intuido* (aprehensión de ciertos objetos) y con ayuda de la llamada reducción fenomenológica *eidética* (ver al objeto como *es* y nada *más*), en la búsqueda de la *quiddidad* (lo que el objeto *es*, todo lo dado, lo que se considera)

Así, la intuición fenomenológica desdobló los objetos categoriales analizando sus partes y la especificidad del marco histórico y orientó un manejo procedimental de la génesis del ensayo político en el autor a partir de lo que conocemos como método reductivo histórico. Esto se consiguió, al revisar el proceso de transformación en la obra de Savater y su coincidencia con la transición político-cultural de su país: decadencia del franquismo (de sus escritos juveniles a *Para la anarquía*), de la muerte de Franco al triunfo del PSOE en 1982 (*Panfleto contra el todo*, *La tarea del héroe* e *Invitación a la ética*), y el crecimiento económico de España desde entonces (medura en su crítica).

Respecto al método semiótico, es decir al análisis del lenguaje y de ahí el sentido de las expresiones, el estudio de conceptos recurrió al sentido *eidético* –lo que significan Totalidad, *dominio*, Igualdad, Justicia, Bien Común, Individuo, Clases, Historia, Opinión Pública, *anarquía* y *democracia*, como signos y, claro está, a su correlato semántico que designan o significan en la exclusión de todo tema no interpretable en su totalidad. De manera tal que lo que se buscó fue –a partir de las dificultades que se desprenden de un manejo ortodoxo de la historia conceptual encarnado en la utilización típica de estas categorías como verdades irrefutables-- configurar líneas críticas al margen de la representación sensible, operacional o

incluso eidética de los enunciados aclarando, paradójicamente, la visibilidad intelectual de los mismos.

En este sentido, se pretende formalizar un saber (interpretación eidética) del *qué* (la democracia como sucedáneo ligero del anarquismo, por ejemplo), o por lo menos del *cómo* de la *cosa* (el engranaje fulaz de los conceptos heredados de una visión que privilegia al poder en tanto totalidad y que seculariza la teología para configurar nuevos modelos ideológicos), utilizando asimismo signos dotados de *sentido* (datos históricos, sociológicos, antropológicos, filosóficos y psicoanalíticos); para posteriormente realizar una abstracción del *sentido* (psicología del poder, influencia de la tradición, el papel distintivo de la dominación como racionalidad instrumental, el relato democrático, etc.)

Cabe señalar que respecto al método axiomático, si bien resulta evidente que Savater sólo lo menciona para cuestionar su rango de validez como herramienta analítica, encontramos a lo largo de su ensayo líneas de análisis regresivo en las que destaca una pretensión de buscar relaciones entre los enunciados explicatorio y explicativo –el caso de las falacias del todo, o en la definición de poder-- delimitando si la explicación es *causal* o simplemente *ideológica*.

Es este sentido en el cual una veta central que recorre el cuerpo de la investigación resultó el puentear razonamientos aparentemente cobijados por el sentido común y la ironía --y escribo aparentemente porque Savater al margen del espacio escenográfico que ha construido como intelectual famoso, es profundamente serio cuando de desmenuzamiento conceptual se trata-- con herramientas metodológicas.

De tal manera, dicha búsqueda de proposiciones objetivas se enfrenta a un problema fundamental en la tarea politológica, que concluyó en la problematización de las categorías centrales en el universo teórico de la política, a partir de entender hasta que nivel los enunciados explicatorios de los discursos analizados no son conocidos en su valor de verdad, es decir, no se manifiesta el proceso de: a) enunciados reductivos; b) nuevos enunciados "axiomáticos", y c) operaciones. "experimentos" para determinar el valor de verdad de los enunciados reducidos, aunque esto no deja de ser común a todo análisis social. Estas son las líneas metodológicas básicas que se utilizaron para el análisis del ensayo político de la obra de Fernando Savater.

BIBLIOGRAFÍA.

- ARENT, Hanna. Los orígenes del totalitarismo moderno. Alianza Editorial; Tomo 2, p. 43.
- BAKUNIN, M. La libertad. selec. de textos realizada por Carlos Díaz Hernández; Ediciones Jucar; Madrid, España; 1976.
- BAUMER, Franklin L. El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1690-1950. FCE. 1a. ed. México 1985.
- BOBBIO, Norberto. Diccionario de política. siglo XXI Editores; México, 1991; ambos tomos.
- BOBBIO, Norberto. Igualdad y libertad. Paidós i.c.e./u.a.b. colec. pensamiento contemporáneo, no. 23. 1a. ed. Barcelona, esp. 1993.
- BOETIE, Etienne de la. Discurso de la servidumbre voluntaria.
- BREITBART, Myrna M. Anarquismo y geografía. Editorial oikos-tau, s.a.; Barcelona, España; 1989.
- CHARLES, María. En nombre del hijo. Editorial Anagrama; Barcelona, España; 1992.
- CHATELET, Françoise. Las concepciones políticas del siglo XX. Espasa-Universidad. España, 1986.
- CIORAN, EMILE. Breviario de podredumbre; Editorial Taurus; Madrid, España; 1988.
- CLASTRES, Pierre. Investigaciones en antropología política; Editorial Gedisa, España, 1981.
- DAHL, Robert A. La democracia y sus críticos; Editorial Paidós; Barcelona, España; 1992.
- DAMM, Arturo. Las falacias filosóficas. Editorial Minos; México, D.F.; 1994.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la filosofía. ed. Anagrama. Barcelona, esp. 1989.
- DERRIDA, Jaques. Márgenes de la filosofía; Ediciones Cátedra; Barcelona, España, 1989.

- DIAZ HERNÁNDEZ, Carlos. La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta; Editorial Cíncel; Madrid, España; 1984.
- DUMONT, Louis. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Alianza universidad. España, 1983.
- DUMONT, Louis. Homo aequalis. Taurus ed. Madrid, España. 1982.
- DUMONT, Louis. Homo hierarchicus. Aguilar ed. España; 1970.
- GAMBRA, Rafael. Historia sencilla de la filosofía. Editora de revistas s.a. de C.V.; México, D.F.; 1986.
- GOODWIN, Barbara. El uso de las ideas políticas. ed. Península, colec. homo sociológicus. 1a. ed. Barcelona, España; 1988.
- GUY, Alain. Historia de la filosofía española; Editorial Anthropos; Barcelona, España; 1986.
- HEGEL, G.W.F. La fenomenología del Espíritu. FCE; México, D.F.; 1971.
- HEGEL, G.W.F. Ciencia de la lógica. ediciones solar s.a. Buenos Aires, Argentina, 1976.
- HEGEL, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Ediciones Libertad; Buenos Aires, Argentina; 1944.
- HEGEL, G.W.F. Filosofía del derecho. ed. Juan pablos, 2a. ed. México, 1986.
- HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza ed. Madrid, España. 4a. reimp., 1989.
- HENRICH, Dieter. Hegel en su contexto. Monte Avila Editores; Caracas, Venezuela; 1987.
- HUNTINGTON, Samuel P. El orden político en las sociedades en cambio. ed. Paidós.
- JOLL, James. Los anarquistas. Editorial Grijalbo; Barcelona, España; 1978.

- JOUVENEL, Bertrand de. La soberanía. ediciones Rialp. Madrid, esp. 1957.
- JUNES, Jorge. Hegel o la divinización del Estado. Juan poldó i climent eds. 1a. ed. Quer, México, 1989.
- KOSIC, Karel. Dialéctica de lo concreto. ed. grjalbo, colec. enlace. México, 1967.
- LUKACS, Georges. Historia y conciencia de clase. ed. Grijalbo México, 1987.
- MARX, Karl. La ideología alemana.
- MANUEL, Frank E. Utopía y pensamiento utópico. Espasa-Universidad. España, 1982.
- PALMIER, Jean Michel. Hegel. FCE. breviaros, 220. México, 1993.
- POPPER, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós, España, 1992.
- RICOEUR, Paul. Ideología y utopía. Gedisa, España, 1989.
- SANCHEZ MECA, Diego. En torno al superhombre, Nietzsche y la crisis de la modernidad, Antrhopos, España. 1989.
- SAÑA, Heleno. La filosofía de Hegel. edit. Gredos, colec. biblioteca hispánica de filosofía. Madrid, España, 1983.
- SARTORI, Giovanni. La Política; FCE; México, 1992.
- SIEYES, Emmanuel de la. ¿Qué es el tercer estado?. UNAM, colec. ntros, clásicos 40. Mexico, 1989.
- SUBIRATS, Héctor. (comp). Marx o los restos del naufragio; Universidad Autónoma del Estado de México; Toluca, México; 1983.
- TALMON, J.L. Los orígenes de la democracia totalitaria. Aguilar, España, 1956.
- UMBRAL, Francisco. Diccionario de literatura española (1945-1995); Editorial Planeta, colec. diccionarios de autor; Barcelona, España; 1995.

- VARIOS AUTORES. Gran Enciclopedia Rialp. Editorial Rialp; Madrid, España; 1984. Tomo XIX.
- VILLORO, Luis. El pensamiento moderno. FCE. México, 1992.
- WEBER, Max. Economía y sociedad. FCE. México, 1987.
- WEBER, Max. El político y el científico. Alianza ed. México, 1989.
- ZIEGLER, Jean. ¡Viva el poder! Crítica de la razón de Estado. Edit. iepala. Fundamentos Madrid, esp. 1987.

BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE FERNANDO SAVATER.

- La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción; Madrid; Editorial Taurus; 1972, 253p.
- Apología del sofista y otros sofismas. Madrid; Editorial Taurus; 1973, 187 p.
- Ensayo sobre Cioran. Madrid; Editorial Taurus; 1974, 167 p.
- Escritos politeístas. Madrid; Editora Nacional; 1975.
- Apostatas razonables. Barcelona, Mandragora, 1976, 153 p.
- La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones; ensayos. Madrid, Ayuso, 1976, 196 p.
- Para la anarquía. Barcelona, Tusquets, 1977, 134 p.
- La piedad apasionada. Salamanca, España; Sígueme; 1977, 213 p.
- Panfleto contra el todo. Barcelona, Dopesa, 1978, 202 p. "Premio de ensayo mundo 1978".
- Conocer Nietzsche y su obra. Barcelona, Dopesa, 2a. ed. 1978, 144 p.

- La tarea del héroe: elementos para una ética trágica. Madrid, Taurus, 1981, 264 p. "Premio nacional de Literatura" de España.
- Impertinencias y desafíos. Madrid, Editorial Legasa, 1982, 253, p.
- Invitación a la ética. Barcelona, Anagrama, 1982, 173 p. "X Premio anagrama de Ensayo".
- Heterodoxias y contracultura. (obra conjunta con Luis Antonio de Villena, Barcelona, Montesinos, 1982, 160 p.
- De los dioses y el mundo. Valencia, F. Torres, 1982.
- Sobre vivir. Barcelona, Ariel, 1983, 332 p.
- Papeles de Almagro: el pensamiento de María Zambrano. Madrid, Zero, 1983, 149 p.
- Las razones del antimilitarismo y otras razones. Barcelona, Anagrama, 1984, 257 p.
- Contra las patrias. Barcelona, Tusquets, cuadernos infimos 119, 1984, 209 p.
- Para la anarquía y otros enfrentamientos. Barcelona, Orbis, 1984, 192 p. (en realidad este libro está conformado por sus obras Para la anarquía y por Contra las Patrias).
- Imaginación religiosa y teoría política en Spinoza; Sevilla, 1985.
- Schopenhauer: la abolición del egoísmo. Barcelona, Editorial Montesinos, 1986, 208 p.
- Perdonadme ortodoxos. Madrid, Alianza, 1986, 244.
- A decir verdad. México, FCE, 1987, 316 p.
- Ética como amor propio. Madrid, Editorial Mondadori, 1988, 330 p.
- El contenido de la felicidad. Editorial Mondadori, 1988.
- Humanismo impenitente: diez ensayos antijansenistas. Barcelona, Anagrama, 1990, 206 p.

- La escuela de Platón. Barcelona, Editorial Anagrama, 1991, 104 p.
- Érica para Amador. Barcelona, Editorial Ariel, 1992.
- Sin contemplaciones. Madrid, Ediciones libertarias, 1993, 294 p.
- Nietzsche. Aquesta Terra/UNAM; México; 1993; 167 p.
- Política para Amador. Barcelona, Ariel, 1994.
- Misterios gozosos. antología prepeparada y editada por Hector Subirats; Editorial Espasa-Calpe; Madrid, Españ; 1995.
- Diccionario filosófico. Editorial Planeta; Madrid, España; 1995; 457 p.

OBRA COMPLEMENTARIA.

- La infancia recuperada. Madrid, Taurus, 1976, (ensayo), 191 p.
- Criaturas del aire. Barcelona, Planeta, 1979, (ensayo).
- Juliano en Eleusis: misterio dramático en un prologo y dos refablos. Madrid, Hiperión, 1981, (teatro).
- Caronte aguarda. Madrid, Cátedra, 1981, 203 p. (novela).
- Diario de Job. Madrid, Cátedra, 1983, (teatro).
- Vente a Sinapia. Madrid, Teatro Español, 1983, (teatro).
- El juego de los caballos. Madrid, El Observatorio, 1984,
- Childhood regained. New York, Columbia University Press, 1984, 192 p.
- El dialecto de la vida. Barcelona, Plaza y Janés, 1985, (novela).
- Instrucciones para olvidar al Quijote y otros ensayos. Madrid, Taurus, 1985, 215 p.

--El jardín de las dudas. Madrid, Planeta, 1993, (segundo lugar en el Premio Planeta).

TRADUCCIONES, PRÓLOGOS E INTRODUCCIONES DE FERNANDO SAVATER EN OBRAS DE OTROS AUTORES.

--CIORAN, Emile M. Breviario de podredumbre. Traducción y ensayo introductorio de F. Savater. Madrid, Taurus, 1972, 210 p.

--BATAILLE, Georges. La experiencia interior: seguida del método de meditación y del post-scriptum 1953. Traducción de F. Savater, Taurus, 1972, 242 p.

--BATAILLE, Georges. El culpable: seguido de el aleluya y fragmentos inéditos. Traducción de F. Savater. Madrid, Taurus, 1974, 204 p.

--DIDEROT, Denis. Escritos filosóficos. Ed. preparada por F. Savater; introducción, traducción y notas de F. Savater. Madrid, Nacional, 1975, 259 p.

--VOLTAIRE, Francois. Cartas filosóficas. Traducción, introducción y notas de Fernando Savater. Edición preparada por F. Savater. Madrid, Editora nacional, 1976, 256 p.

--BATAILLE, Georges. Sobre Nietzsche: voluntad de suerte. Traducción de Fernando Savater, 2a. ed. Madrid, Taurus, 1979, 230 p.

--CIORAN, Emile M. El aciago demiurgo. Traducción de F. Savater. Madrid, Taurus, 149 p.

--CIORAN, Emile M. La tentación de existir. Traducción de F. Savater. Madrid, Taurus, 206 p.

--STEVENSON, Robert Louis. Virginibus puerisque y otros escritos. Prol. de F. Savater. Madrid, Taurus, 1979, 164 p.

--CIORAN, Emile M. Adiós a la filosofía y otros textos. Prologado, traducido y selección de F. Savater. Madrid, Alianza ed., 1980, 146 p.

--BATAILLE, Georges. El aleluya y otros textos. traducción de F. Savater, Alianza ed., 1981, 187 p.

--BATAILLE, Georges. Teoría de la religión. Traducción de F. Savater. Madrid, Taurus, 1981, 129.

--DOYLE, Arthur Conan Sir. La tragedia del korosko. Edición de F. Savater. Madrid, Legasa, 1981, 207 p.

--VOLTAIRE. Micromegas, Madrid, Legasa, 1981.

--SLOTERDIK, Peter. Crítica de la razón cínica. Presentación de F. Savater. Madrid, Taurus, 1989.

--JOLY, Maurice. Dialogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu. Prefacio de F. Savater. México, Colofón, 1989, 260 p.

--FOUCAULT, Michel. La vida de los hombres infames: ensayos sobre desviación y dominación. Presentación de F. Savater. Madrid, La piqueta, 1990, 317 p.

PUBLICACIONES SOBRE FERNANDO SAVATER.

--GONZALEZ VIDANA, Braulio. Las posibilidades de la acción política en la obra de Fernando Savater: una crítica al Estado. Tesis, FCPYS/UNAM, México, 1994, 149 p.

--SABUGAL FERNÁNDEZ, Adrián. La felicidad: la tarea del héroe trágico en Fernando Savater. Tesis, FFyL/UNAM, México, 1992, 74 p.

--RIVARA KAMASI, Greta. Savater: una ética humanista. Tesis, FFyL/UNAM, México, 1992, 59 p.

--SAGOLS SALES, L. Fernando Savater: la subjetividad ética. Revista Universidad de México; 46, 484, MAY, pp. 57-58.

--WAISMAN, T. Fernando Savater: imaginación, historia y ética trágica. Rev. Cuadernos Americanos; 250, 5, sep-oct, pp. 95-106, 1983.