

UNA APROXIMACIÓN AL HUMANISMO ILUSTRADO DE FERNANDO SAVATER

MARTA NOGUEROLES JOVÉ
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: Este artículo es una exposición descriptiva de la que consideramos como tercera etapa de la trayectoria intelectual de Fernando Savater. Esta etapa, que se inicia a partir de la publicación de *Ética como amor propio* (1988), se caracteriza por la defensa a ultranza de un humanismo ilustrado. Aquí se pasa revista por los principales fundamentos del humanismo savateriano: ética del amor propio, individualismo, educación, democracia, Derechos Humanos y filosofía universalista.

PALABRAS CLAVE: Fernando Savater, Ilustración, humanismo, ética, individualismo, educación, democracia, Derechos Humanos, filosofía universalista.

An approach to fernando savater's enlightened humanism

ABSTRACT: This article presents a description of the third stage of the intellectual career of Fernando Savater. This phase, that starts with the publication of *Ética como amor propio* (1988) is characterized by a strong defense of enlightenment humanism. In this article we review the principal foundations of the savaterian humanism: ethics of self-esteem, individualism, education, democracy, Human rights and universal philosophy

KEY WORDS: Fernando Savater, Enlightenment, humanism, ethics, individualism, education, democracy, Human Rights, universal philosophy.

INTRODUCCIÓN

Fernando Savater es uno de los autores más representativos del llamado grupo de los filósofos jóvenes, una generación marcada por la represión de la dictadura franquista y por el espíritu del Mayo del sesenta y ocho. Es un hecho que de todos nuestros filósofos vivos es el autor más leído y el único español que figura en la lista de los cien intelectuales actuales más influyentes del mundo. Además, ha sido y sigue siendo un pensador de referencia de la España actual, lo que se dice un autor mediático, conocido no solo por su labor filosófica, periodística y literaria sino también por la heroica actitud que siempre ha mantenido ante el terrorismo. Entre sus múltiples méritos, podemos destacar, el ser el impulsor de una cultura crítica que ayudó a consolidar las libertades democráticas durante la transición y el haber acercado la filosofía a los jóvenes y al público en general¹.

¹ Como declara su amigo Héctor Subirats «Savater es un experto en transmitir con precisión y fluidez todo aquello que la pedantería académica convierte en palabrería hueca. Dicho de otra manera, Savater consigue que lo que parece sólo para iniciados vuelva a la polis contribuyendo a profundizar el diálogo público de los ciudadanos». («Las ideas. Su política y su historia: homenaje a Fernando Savater en su sexagésimo cumpleaños» en *Araucaria, Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 17, 2007). Francisco Umbral, por su parte, señala en su *Diccionario de literatura* que así como la generación de la preguerra tuvo a Ortega, la de la segunda mitad del siglo xx tiene a Savater, como «el hombre que cumple el trámite actual y urgente de filosofar desde la calle».

La trayectoria intelectual de Fernando Savater pasa por tres etapas bien diferenciadas. La primera, de orientación nihilista y anarquista, se inicia en el año 1970 con *Nihilismo y acción* y se extiende hasta 1980. Esta etapa, a su vez, se subdivide en dos momentos muy claramente delimitados. Hasta 1976 nuestro autor concentrará todo su esfuerzo en poner en cuestión, desde un pensamiento nihilista, el academicismo filosófico en general, no sólo el de la vieja escolástica, que era la filosofía oficial del régimen franquista, sino también el de la nueva filosofía analítica que, por aquel entonces, empezaba a despuntar y pretendía erigirse en sustituta de aquella. A partir de esa fecha el pensamiento savateriano seguirá en su misma línea negativa y polemista pero en su obra se producirá un marcado giro político. Los ataques al pensamiento académico pasarán a un segundo plano y situará en primer plano la crítica a los fundamentos de la ideología política moderna, desde una postura ácrata y en cierto modo antimarxista.

El segundo corte en la trayectoria intelectual savateriana se produce a raíz del intento de golpe de Estado ocurrido el 23 de febrero de 1981. Bajo la influencia de esta circunstancia histórica Savater abandona el anarco-nihilismo y desencanto político de su juventud y adopta una postura de confianza en la transformación política de España. En esta etapa y siguiendo la tónica general, el interés por la ética se sustituye por el interés por la política. Es entonces cuando publica *La tarea del héroe e Invitación a la ética*, dos obras que son el reflejo de un pensador ya maduro.

La tercera etapa se inicia a finales de los años ochenta, a partir de la publicación de *Ética como amor propio* (1988), cuando debido a las circunstancias de la sociedad postmoderna, salpicada por el auge de los nacionalismos, la intolerancia y los fanatismos, nuestro autor empieza a reivindicar el ideal ilustrado como la mejor forma de afrontar estos problemas. El presente trabajo pretende acercarse a esta última etapa.

1. LA OPCIÓN POR EL MODELO ILUSTRADO

Para comenzar diremos que los años noventa del pasado siglo se caracterizaron, a nivel general, por ser razonablemente esperanzadores, en el sentido de que se produjo una extensión del ideal democrático. Sin embargo, en esos años, la democracia, al igual que ocurre en la actualidad, distaba mucho todavía de ser un proyecto consolidado. De hecho, eran tiempos «de rearme nacionalista, xenófobo e integrista»² en el que «las democracias se vaciaban de libertades y se rellenaban con corruptelas autoritarias o demagógicas»³. En el caso de España, además, desde finales de los ochenta se había producido un recrudecimiento del terrorismo vasco.

Por otro lado, los años noventa representan la culminación del postmodernismo. Como sabemos, el postmodernismo se caracteriza, principalmente, por su desencanto ante las promesas de la modernidad y por considerar a la Ilustración como un movimiento obsoleto e ilusorio.

Ante este panorama no es extraño que Fernando Savater, a partir de finales de los años 80, pusiera todo su empeño en reivindicar los valores de la Ilustración, basados en la defensa de la libertad, la tolerancia y la racionalidad. Como él mismo confiesa, su aprecio por el modelo ilustrado le venía de haber vivido bajo la dictadura «nacionalista,

² SAVATER, F., *Sin contemplaciones*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1993, pág. 14.

³ *Ibidem*.

clerical, gazmoña, antiliberal y antisocialista»⁴ del Generalísimo Franco. Esta circunstancia vital le convenció de las virtudes de los valores contrarios a estos, es decir, de las del sistema republicano, caracterizado por la participación, la igualdad, la laicidad, el universalismo y el internacionalismo.

Para Savater, la Ilustración es un movimiento cultural y político que precede al siglo XVIII —por lo que también incluye a Montaigne o a Spinoza— y que no termina a comienzos del siglo XIX. Y aunque reconoce que la Ilustración es racionalista, considera que «no convierte ningún modelo simple de razón en nueva revelación o tradición intocable»⁵. También añade que la Ilustración no es de ningún modo un modelo periclitado sino la única solución eficaz para mejorar los problemas de la sociedad actual. Sin embargo, está convencido de que en nuestro tiempo vivimos bajo la moda antiilustrada como lo refleja en el siguiente texto:

«Se nos recomienda cambiar el cosmopolitismo por el nacionalismo para recuperar la comunidad perdida, renunciar al racionalismo para mejor potenciar la intuición o lógicas “paralelas” (que suelen ser en realidad para ellos), se convierte el universalismo ético en una abstracción vacía, cuando no ofensivamente etnocéntrica, se condena el hedonismo como causa de los males de la sociedad de consumo y el individualismo político como raíz de la insolidaridad desordenada en que vivimos, se desdeñan los planteamientos utilitarios para descubrir la fervorosa espiritualidad de papas, ayatolás, rabinos y tutti quanti, se potencian los filósofos que hablaron en jergonza de la tierra y el destino frente a los “triviales” pensadores de la conversación social y las libertades públicas...En fin, para qué seguir. La moda es antiilustrada y veo que todo lo que detesto vuelve a estar de moda»⁶.

Para combatir esta moda antiilustrada decide escribir *El jardín de las dudas*⁷ una obra que, según sus propias palabras, constituye una declaración de amor a la Ilustración. *El jardín de las dudas* —que quedó como finalista del Premio Planeta en 1993— recoge la inventada correspondencia entre Voltaire y una condesa⁸ francesa que vive en Madrid. El objetivo de esta obra es denunciar el fanatismo religioso, el absolutismo y la intolerancia.

2. POR UN HUMANISMO ILUSTRADO E IMPENITENTE

Por su reivindicación del ideal ilustrado a Savater, desde finales de los años ochenta, se le puede considerar con pleno sentido un pensador humanista⁹ pues toda su obra

⁴ *Ibidem*, pág. 13.

⁵ *Ibidem*, pág. 13.

⁶ SAVATER, F., *El jardín de las dudas*. Barcelona: Planeta, 1993, pág. 243.

⁷ Como ha señalado Juan Nuño con *El jardín de las dudas* «Savater va a lograr que muchos españoles e hispanohablantes se enteren, probablemente por vez primera, de quién era Voltaire y qué pensaba» (Revista *Vuelta*, n.º 207, febrero 1994).

⁸ Aunque SAVATER ha escrito muy pocas líneas a favor de la causa femenina, esta obra es en cierto modo una obra feminista pues en ella reivindica la valía intelectual de las mujeres que frecuentaban los salones ilustrados. Sobre este tema ha escrito también algunos artículos como «Madame du Deffand, frivolidad y agonía», «La vieja dama indigna recibe visitas» y «La civilización y Lady Mary». Como alguna vez ha declarado, esta afición por las mujeres ilustradas le viene de su amigo Cioran.

⁹ De hecho, como leemos en *El País*, en 1997 la «Liga Humanista de Holanda» le otorgaba a nuestro autor el Premio Van Praag: «La Liga Humanista de Holanda, una organización nacional defensora incansable de valores como la libertad, la responsabilidad y la dignidad humana, considera al filósofo y escritor Fernando Savater un humanista de pro que sabe llevar con mucha habilidad al gran público las áridas cuestiones

estará volcada en desarrollar un humanismo racional laico y hedonista, empeñado en no descartar la libertad «como un espejismo anticuado o una posibilidad irrealizable»¹⁰, en definitiva, un humanismo ilustrado. La obra con la que Savater inicia este giro humanista es *Ética como amor propio* de la que confiesa que, mientras la escribía, la cuestión del humanismo le salía al paso casi constantemente. Recién terminado este libro, el Instituto de Filosofía le propuso a Savater intervenir en un ciclo sobre la actualidad de los ideales ilustrados, momento en el que «la elección del tema *humanidad* se me impuso espontáneamente»¹¹, confiesa. El resultado de este ciclo de conferencias será el ensayo *Humanismo impenitente* (1990), subtítulo «Diez ensayos antijansenistas»¹² donde reivindica un tipo de humanismo, al que denomina impenitente, y que frente al humanismo penitente de la tradición cristiana, se caracteriza por no llevar la humanidad «como una carga expiatoria» y por estar desencantado de las utopías.

A Savater le preocupa el que, en nuestros tiempos, el planteamiento humanista haya entrado en seria crisis, de ahí que afirme que la tarea filosófica más urgente a llevar a cabo sea la defensa de los valores humanistas. Entiende el humanismo como algo que va mucho más allá de la simple actitud moral benevolente o compasiva. El humanismo estriba, en primer lugar, en considerar al hombre como el único inventor y garante de los valores que rigen las acciones y las instituciones humanas. De ahí que la base del humanismo sea una ética considerada como ilustración del amor propio.

Lo que caracteriza al humanismo, tal como nuestro autor lo entiende, son los siguientes rasgos:

1. El humanismo privilegia a la razón como «la vía primordial e insustituible de conocimiento cierto en todos los campos»¹³.
2. El humanismo favorece a la libertad, entendida como la capacidad de elegir.
3. El humanismo defiende el individualismo, la subjetividad y la responsabilidad.
4. Y por último el humanismo apuesta por la universalidad, es decir, reconoce lo común de la condición humana. Esta última es, sin duda, la propuesta más importante del humanismo savateriano.

A estos rasgos añade el predominio de la disposición activa sobre la contemplativa, la importancia concedida a la educación, el interés en los intereses humanos, el énfasis en los valores de la pluralidad y la aceptación de que la realidad última del hombre está compuesta de sus placeres y de sus dolores.

Años más tarde, en 1997, en el discurso de agradecimiento al recibir el Premio Van Praag, por la Liga Humanista de Holanda, Savater agregaba a esta lista de rasgos del humanismo el laicismo, entendido «como defensa de los intereses civiles de la sociedad

éticas. Por esa razón, y también porque ha sabido mantener su pensamiento independiente a lo largo de toda su vida profesional, aun a costa de riesgos personales, la organización le ha otorgado el premio J. P. van Praag, que Savater recoge hoy en Amsterdam. La distinción, que va acompañada de unas 300.000 pesetas, ha sido recibida por instituciones o personas que se han destacado de una u otra manera en su lucha por la humanización de la sociedad, como Amnistía Internacional, o por sus convicciones humanistas, como la escritora holandesa Hella Hasse. Savater constituye casi una excepción, porque la mayoría de los premiados en más de 25 años han sido de origen holandés. La traducción de sus libros a este idioma y el éxito de su obra *Ética para Amador* han contribuido a difundir su trabajo en Holanda». («Galardón holandés al humanista Savater» en *El País* 14/06/1997).

¹⁰ SAVATER, F., *Humanismo impenitente*. Barcelona: Anagrama, 1990, pág. 13.

¹¹ *Ibidem*, pág. 11.

¹² Los jansenistas, como señala Savater, rechazan toda posibilidad humanista de moral autónoma, a la que consideran fruto egoísta del amor propio.

¹³ SAVATER, F., *Humanismo impenitente*, o.c., pág. 85.

comunes a creyentes y no creyentes, no como negación o persecución de las creencias religiosas»¹⁴.

Este humanismo ilustrado tendrá como base los siguientes fundamentos: una ética del amor propio que defienda el amor del hombre hacia sí mismo; la desculpabilización del individualismo; la defensa de la educación y del proyecto democrático; y por último, la apuesta por una filosofía universalista y civilizadora.

3. LA ÉTICA DEL AMOR PROPIO

A partir de finales de los años 80 el pensamiento ético de Savater, ha ido evolucionando desde una ética trágico-heroica, que ponía todo su peso en la acción y en el querer, a una ética que reivindica, ante todo, el amor propio, es decir, el amor del hombre hacia sí mismo. Para Savater el amor propio es, como él mismo señala, algo así como la *filautía* a la que se refirió Aristóteles: «el afán de llegar a ser lo que se es»¹⁵, o lo que es lo mismo:

«la búsqueda de la excelencia y la plenitud, el empeño en lograr la vida buena según lo posible y razonable, la consideración teórica y norma práctica de los más conveniente, la mejor estrategia de resistencia frente al cerco de la muerte, la procura del gozo y de la serenidad, el egoísmo ilustrado»¹⁶.

El amor propio consiste, en definitiva, en «desear lo mejor para uno mismo», sin olvidar que elegir lo mejor para mi mismo me obliga a tener en cuenta a los otros. En este sentido, la ética del amor propio no olvida incluir entre sus notas principales la disposición humana a la cooperación social, de ahí que se trate de una ética humanista:

«La ética es un propósito y una obligación del hombre para con los hombres, distinta de la piedad que puede profesar hacia otros elementos o manifestaciones no personales del cosmos en que vivimos. La ética es una discriminación activa entre lo que es humano y lo que no lo es»¹⁷.

Como explica el propio Savater, la primera vez que se planteó el tema del «amor propio» fue en enero de 1969, estando preso en la cárcel madrileña de Carabanchel. La cuestión surgió cuando la superpoblación de presos políticos obligó a mezclar a éstos con los delincuentes comunes. Los presos políticos —entre los que se encontraba nuestro autor— se plantearon la posibilidad de iniciar una protesta reivindicando la necesidad de permanecer separados de los delincuentes comunes. Uno de los argumentos reivindicativos que surgieron a partir de los debates que generó la protesta provocó que Savater la rechazara de pleno. Los presos políticos argumentaban que ellos estaban en la cárcel por cuestiones más elevadas que las de los presos comunes: «nosotros hemos actuado por el bien de los demás, mientras que los demás obraron por egoísmo»¹⁸. Aquí empezó nuestro autor a plantearse el significado del egoísmo bien entendido:

¹⁴ SAVATER, F., *Despierta y lee*, o.c., pág. 71.

¹⁵ SAVATER, F., *Humanismo Impenitente*, o.c., pág. 55.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 155.

¹⁸ SAVATER, F., *Ética como amor propio*, o.c., pág. 15.

«Inmediatamente sostuve con vehemencia juvenil que jamás había tenido el ofensivo mal gusto de hacer nada por los demás (dije: he hecho cosas con otros, nunca por otros) y que siempre actué guiado por el más estricto interés propio»¹⁹.

Años más tarde volvió a surgir el tema durante un debate titulado «La izquierda hoy» en el que nuestro autor coincidió en un mano a mano con José Luis Aranguren. Durante el coloquio, a una de las preguntas que le hizo un interpelante, Savater respondió que en la postura política de izquierdas, tal como él la entendía, no había ningún altruismo cristianoide, sino un egoísmo bien entendido.

Según leemos en el diario *El País*, tras el artículo de Gianni Vattimo «De la ideología a la ética» (8/1/1987), Emilio Lledó se preguntaba en su artículo «Qué ética» (*El País* 14/1/1987) por la ética más adecuada para llevar a cabo una interpretación más madura de la democracia. Pocos días después Savater parecía responderle con su propuesta de una ética del egoísmo ilustrado en «La democracia pendiente» (*El País* 18/1/1987). Adela Cortina terció en la polémica, días más tarde, con «Una ética de la responsabilidad solidaria» (*El País* 26/2/1987) donde hacía una crítica a la ética egoísta savateriana proponiendo una ética de la responsabilidad solidaria, arguyendo que sin considerar al otro como valioso en sí no puede nacer ni la solidaridad ni el reconocimiento recíproco:

«El “punto de vista moral” no consiste en calcular el valor de las personas “para mí”, sino considerarlas —como a mí misma— valiosas “en sí”. Sólo un aspecto de lo que en sí vale lleva a un compromiso activo en su promoción y defensa. Pero ésa no es la actitud del egoísta ilustrado, sino la de quien se sabe responsable y solidario»²⁰.

Savater respondió a Adela Cortina con el artículo «Una piadosa calculatriz» en los siguientes términos:

«Seamos responsables y solidarios, como reclama Adela Cortina, o justos y benéficos, como decretó el otro: pero intentemos al menos preguntarnos por qué, puesto que ya no somos curas (al menos unos cuantos) y Nietzsche o Freud no han vivido en vano. Y si comprendo que respeto a los demás porque deseo ser respetado, reconozco su humanidad porque la mía también consiste en ser reconocida, defendiendo una armonía social ya sin fronteras en la que me siento necesariamente comprometido porque me va en ello la institución de mi libertad racional, entonces resultará que soy egoísta, pero al menos no ayudaré a que la ética sea vista como una ilusión impotente y místicoide»²¹.

A partir de estos debates nuestro autor se convenció de la necesidad de abordar el tema del «amor propio» en profundidad, para aclarar así el significado de expresiones como «egoísmo» o «amor propio». Un año más tarde, en 1988, publica *Ética como amor propio*. Esta obra propone una ética basada en el egoísmo pero que, como ya hemos comentado, en ningún caso desatiende la solidaridad colectiva. Pero a pesar de esta aclaración, la moral del egoísmo ilustrado ha sido el blanco de muchos ataques²² por

¹⁹ *Ibidem*, pág. 16.

²⁰ CORTINA, A., «Una ética de la responsabilidad solidaria» en *El País* (26/2/1987)

²¹ SAVATER, F., «Una piadosa calculatriz» en *El País* (04/03/1987)

²² Así por ejemplo, Rafael Díaz Salazar en *¿Todavía la clase obrera?* (Ed. Hoac, Madrid 1990), dice lo siguiente con respecto a la ética del egoísmo ilustrado de Savater: «Otra teorización más burda es la elaborada por Fernando Savater, la cual gira en torno al denominado egoísmo ilustrado. Aquí el cinismo revestido de sofisticación y neodogmatismo alcanza su apogeo. El amarse a sí mismo es el objetivo moral por excelencia. Este tipo de moral “ilustrada” refuerza el dinamismo de la llamada sociedad de los dos tercios, pues pocas ventajas pueden obtener los dos tercios mayoritarios de la población con solidarizarse con el tercer tercio marginado».

parte de los representantes de la moral más tradicional. En este punto, pues, estamos plenamente de acuerdo con Héctor Subirats cuando dice:

«Muchos de los ataques contra la ética egoísta que él propone provienen de una mala lectura, pues el meollo de su argumentación no está en postular una ética egoísta frente a otras éticas de la generosidad o solidaridad, sino en afirmar que toda ética es, por definición, egoísta, lo sepan o no»²³.

4. LA DESCULPABILIZACIÓN DEL INDIVIDUALISMO

Como hemos comentado más arriba, otro de los fundamentos del humanismo ilustrado savateriano es el individualismo. Nuestro autor se lamenta de que, en nuestros días, hayamos entrado en un proceso de desvalorización del individualismo²⁴ y que se tache a éste de postura insolidaria enfrentada a todo interés social. Lo defiende en los siguientes términos:

«Cuando hoy se lanzan diatribas contra el ascenso teórico del individualismo y se le tacha de egoísta, se olvida que el verdadero egoísmo depredador es el de las naciones — sean ya estatalmente existentes o proyectadas— que se comportan entre sí de un modo menos escrupuloso que el habitual entre los individuos más desalmados»²⁵.

Y afirma que existe una vieja tradición que nos enseña que el punto de vista moral no puede ser el del individuo y su conveniencia. La ética del amor propio surge, precisamente, contra esta vieja tradición, como un alegato a favor de resituar al individuo en el ámbito de la moral. Su punto de partida será, pues, la defensa del individualismo²⁶, o mejor dicho, la desculpabilización²⁷ del individualismo.

Para el filósofo vasco el individuo nunca aparece al margen de la sociedad ni tampoco contra ésta sino que es un producto suyo. Además, considera un disparate la contraposición entre amor propio y solidaridad o entre individualismo y solidaridad. Asegura que el individualismo moderno posee un carácter profundamente social y piensa que una de las supersticiones de hoy día es la que clama contra la insolidaridad de la sociedad actual:

«La sociedad actual se sabe insolidaria porque es más solidaria que nunca, porque tiene clara la universalidad aún no conseguida de los derechos reclamados, que antes se desconocían como tales o se consideraban patrimonio de unos pocos. Pero esa exigencia se eleva desde la separación individual, no desde la nostalgia organicista»²⁸.

²³ VVAA, *Fernando Savater* (ed. coordinada por Héctor Subirats). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, pág. 21.

²⁴ Como afirma Juan David García Bacca hablando del humanismo español, la raíz honda y propia del *humanismo* la constituye la *individualidad*.

²⁵ SAVATER, F., «Solos y solidarios» en *El País* (11/01/1988).

²⁶ Uno de los elementos principales del ideario de la Ilustración es el alto valor que ésta otorga al individuo y a su dignidad. También el anarquismo —al que se adhirió Savater en su juventud— puso su énfasis en la autonomía del individuo.

²⁷ Como nos recuerda nuestro autor, la tarea desculpabilizadora de la voluntad ha sido la gran empresa llevada a cabo por los pensadores modernos opuestos a la tradición cristiana, como es el caso de Nietzsche y los psicoanalistas.

²⁸ SAVATER, F., «Solos y solidarios» en *El País* (11/01/1988)

Acerca del carácter social del individualismo moderno sostiene que se ha visto amenazado, en primer lugar, por un *olvido interesado* que ha dado lugar, a su vez, al error de pensar que la libertad consiste en la negación de los otros. Ante esto afirma con rotundidad que el individualismo se encuentra indisolublemente ligado a los derechos humanos, dado que no es un proyecto de asociabilidad sino, por el contrario, «un logro de la sociabilidad»: «es la sociedad misma —asegura Savater— la que en su progresivo refinamiento ha ido funcionando como un mecanismo individualizador»²⁹. Y del mismo modo se puede afirmar que «los grandes principios individualizadores —personalizadores— son siempre comunitarios: no nos aíslan, sino que nos acercan»³⁰.

Por otro lado, el carácter social del individualismo también se ha visto amenazado por un *temor* que, en opinión de nuestro autor, se podría vincular a lo que Otto Rank llamó el trauma del nacimiento, es decir, la angustia de verse separado de la totalidad protectora. Esta angustia es la causa del temor a la libertad individual y a la responsabilidad que ésta conlleva, lo que, a su vez, ha promovido el totalitarismo del pasado siglo xx. En cualquier caso —concluye— la modernidad ha hecho posible el individualismo pero, a su vez, lo ha condenado tachándolo de asocial, egoísta, etc. Y esta culpabilización del individualismo no nos ha conducido a nada bueno pues de ella nacen «mitos como los de la Nación o el Pueblo»³¹, es decir,

«para desculpabilizar la contrapuesta pluralidad de voluntades (...) se ensalza una superindividualidad unitaria a la que le está permitido querer su provecho propio sin pecado: al identificarse con ella, el individuo descarga el peso diferenciado de su propia personalidad, pero a la vez conserva la gratificación narcisista de su querer. La identidad colectiva diluye la carga de responsabilidad pero conserva intacta la caricia autoafirmativa de la soberbia»³².

En este sentido Savater, siguiendo a Cioran, asegura que hay que desconfiar de los grupos que se empeñan en funcionar «como un solo hombre» como ocurre con los conceptos de Nación o Pueblo. Para apoyar esta idea distingue entre *participar* y *pertenecer*. La participación se funda en la elección individual «es condicional, convencional, transitoria, sometida a periódica revisión»³³. El que participa da más importancia a lo que quiere conseguir que al grupo al que pertenece. La pertenencia, por el contrario, «es absoluta, incondicional, irrevocable»³⁴ y quien pertenece a un grupo, como subraya Savater, juzgará como positivo únicamente lo que ha sido obtenido por los suyos.

Por todo ello, para el filósofo vasco, la vía más eficaz para emanciparnos de la esclavitud de la pertenencia a un grupo es la defensa de los *derechos humanos* pues defenderlos es «hablar de los derechos que se tienen por pertenencia a la condición humana»³⁵, de ahí que no debemos mezclar con estos derechos el derecho a la autodeterminación de los pueblos:

«Es el individuo quien tiene derecho a que se respete su lengua materna, su identidad cultural, sus creencias y su libertad de asociación: pero ello en tanto individuo y no por pertenecer a ningún colectivo con afanes más o menos justificados de sustancialización estatal»³⁶.

²⁹ SAVATER, F., *Ética como amor propio*, o.c., pág. 95

³⁰ *Ibidem*, pág. 168.

³¹ *Ibidem*, pág. 171.

³² *Ibidem*, pág. 172.

³³ *Ibidem*, pág. 175.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, pág. 176.

³⁶ *Ibidem*.

En resumen, la gran tarea colectiva que hay que acometer desde el punto de vista individualista es, a la vez, la más social de todas pues no es otra que «instaurar y defender los derechos humanos, es decir, consolidar el proceso individuante de la sociedad moderna»³⁷.

5. LA EDUCACIÓN COMO LABOR HUMANIZADORA

Como sabemos, el pensamiento ilustrado se caracteriza por su confianza en la educación para la creación de un nuevo tipo de hombre crítico y libre. Savater, como buen ilustrado, concibe la tarea educativa como el arma más poderosa de la que disponemos para la transformación de la sociedad. De ahí que a partir de la década de los noventa, le empiece a preocupar el tema de la educación³⁸. De hecho cuando escribió su *Diccionario filosófico* pensó incluir en él la voz «educación» como una de las principales, sin embargo desistió de su empeño porque consideró que todavía le faltaban muchas lecturas para abordar el tema con una mayor competencia. La oportunidad de desarrollar su pensamiento educativo se la brindó el Sindicato de Trabajadores de la Educación de México, al encargarle un ensayo sobre los valores de la educación. De ese encargo nació, en 1997, *El valor de educar*. Esta faceta educativa del pensamiento savateriano será una de las que más repercusión tenga a nivel internacional, sobre todo en América latina.

En *El valor de educar* se recoge todo el pensamiento educativo de Savater. En esta obra y bajo una visión optimista y entusiasta de la educación, realiza un análisis de la crisis educativa contemporánea haciendo hincapié en la labor humanizadora y civilizadora de la educación —«la educación, dice, es sin duda el más humano y humanizador»³⁹ de todo empeño humano— demostrando la importancia de la tarea educativa en la construcción de una sociedad democrática⁴⁰. Insiste en que la educación es el instrumento más valioso de que disponemos para transformar la sociedad sin violencia y añade que el objetivo principal de la educación es formar individuos autónomos capaces de participar en su comunidad y convencidos de la necesidad de una humanidad compartida.

Retomando la tradición republicana Savater otorga un papel preponderante a los maestros, a quienes considera el gremio más necesario y civilizador de un Estado democrático, pero que, desgraciadamente, permanecen infravalorados social y económicamente. Lo sostiene con claridad:

«Quienes asumen que los maestros son algo así como “fracasados” deberían concluir entonces que la sociedad democrática en que vivimos es también un fracaso»⁴¹.

La premisa fundamental del proyecto educativo savateriano es la idea de que los hombres llegan a este mundo como un proyecto que debe terminar de hacerse: «los humanos nacemos siéndolo ya pero no lo somos del todo hasta después»⁴². De aquí se deduce el carácter humanizador de la educación, entendida como «el acuñamiento efectivo de lo humano allí donde solo existe como posibilidad»⁴³. Este acuñamiento no tiene

³⁷ *Ibidem*, pág. 177.

³⁸ En 2006 la Facultad de Educación de la Universidad Autónoma de Madrid le concede el Doctorado Honoris Causa.

³⁹ SAVATER, F., *El valor de educar*. Barcelona: Ariel, 1997, pág. 11.

⁴⁰ De ahí el grave peligro que representa la ignorancia para las democracias.

⁴¹ SAVATER, F., *El valor de educar*, o.c, pág. 9.

⁴² *Ibidem*, pág. 22.

⁴³ *Ibidem*, pág. 29.

la intención de poner fin a la libertad originaria del educado sino que, por el contrario, posibilitará su eclosión.

Este aprendizaje humanizador tiene un rasgo distintivo y es que no proviene de nuestra propia experiencia sino que lo adquirimos de otros hombres. En este sentido la principal asignatura que se enseñan los hombres recíprocamente es «en qué consiste ser hombre»⁴⁴ de lo cual se deduce que el principal objetivo de la educación es el de «hacer-nos conscientes de la *realidad* de nuestros semejantes»⁴⁵.

La educación debe, pues, formar integralmente a las personas para convertirlas en seres capaces de civilización y no sólo en seres capaces de realizar tareas laborales. De ahí que podamos afirmar que constituye el principal fundamento del humanismo savateriano, un humanismo que, aunque tenga su punto de partida en la individualidad, su principio básico es que el hombre es un sujeto entre sujetos.

Una de las propuestas educativas más originales de Savater es la necesidad de que la educación promueva modelos de excelencia que sirvan de apoyo a la autoestima de los educandos. Esta propuesta se basa en la idea de que el *reconocimiento* de lo humano por lo humano constituye un imperativo en la maduración del individuo. Y este reconocimiento implica a su vez una valoración, un modelo de excelencia, es decir, la confrontación con un ideal. Estos modelos tienen que estar dirigidos a reforzar la autonomía personal. Para el filósofo vasco la mayoría de los trastornos juveniles provienen de la renuncia a este contenido de la enseñanza.

Otro elemento básico en el pensamiento educativo savateriano es el protagonismo de la familia en la educación. Para Savater es de gran importancia, para su integración posterior en la sociedad, lo que el niño aprende en la familia, es decir, lo que se llama la «socialización primaria», pues si ésta se ha realizado de modo satisfactorio «la socialización secundaria será mucho más fructífera, pues tendrá una base sólida sobre la que asentar sus enseñanzas»⁴⁶. Savater insiste en la crisis de autoridad que sufren las familias en la actualidad y señala que es imprescindible que los padres asuman su papel y no actúen como amigos de sus hijos. Puntualiza, además, que la figura del padre es fundamental para ayudar a crecer al niño, —aunque hoy es la más eclipsada de todas— pues el miedo a esta autoridad le vacunará contra otros miedos y le evitará caer en otras formas colectivas de autoritarismo⁴⁷, aunque aclara que autoridad no significa mandar sino ayudar a crecer. El padre ideal sería, pues, aquel que une autoridad propia de la figura paterna con la abnegación materna, es decir, un padre maternizado.

Savater también señala que la educación implica siempre una cierta forma de coacción pues al educar, lo que hacemos es imponer la humanidad «tal como nosotros la concebimos y padecemos»⁴⁸. Ahora bien, esta tiranía que implica la educación nos sirve más adelante para llegar a ser libres, porque «no partimos de la libertad sino que llegamos a ella»⁴⁹. En resumen, nuestro filósofo afirma, en contra de muchas teorías modernas, que es imposible educar al niño sin contrariarle, aunque esto no significa convertir la escuela en un cuartel.

Otra de las cuestiones que aborda Savater en *El valor de educar* es la crisis de las humanidades. En este punto no está de acuerdo con la separación entre cultura científica y cultura literaria y defiende que debe potenciarse «la virtud humanista y formadora

⁴⁴ *Ibidem*, pág. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 56.

⁴⁷ Aunque aclara que autoridad no significa autoritarismo sino ayudar a crecer.

⁴⁸ SAVATER, F., *El valor de educar*, o.c., pág. 92.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 93.

de las asignaturas que se enseñan»⁵⁰ pues lo de menos es su contenido intrínseco y lo importante es la manera de impartirlas, que debe estar guiada por la preferencia por lo racional:

«La educación humanista consiste ante todo en fomentar e ilustrar el uso de la razón, esa capacidad que observa, abstrae, deduce, argumenta y concluye lógicamente»⁵¹.

Pero, sin duda alguna, la misión más importante de la educación es, para Savater, la de conservar y promocionar la universalidad democrática, es decir

«Poner al hecho humano —lingüístico, racional, artístico...— por encima de sus modismos; valorarlo en su conjunto antes de comenzar a resaltar sus peculiaridades locales; y sobre todo no excluir a nadie *a priori* del proceso educativo que lo potencia y desarrolla»⁵².

Por universalidad entiende terminar con la discriminación de grupos sociales, para que todo el mundo, los más pobres, los menos inteligentes, etc. tengan acceso a la educación. Nace de ahí su afirmación de que el objetivo de la educación es, realmente, luchar contra el destino.

Savater destaca, además, otro aspecto universalizador de la educación, como es el de ayudar a la persona a volver a sus raíces. Invirtiendo el sentido usual de esta expresión nos dice que la educación universalista debe ayudar a volver a las raíces a las personas, en el sentido de aquello que tenemos en común con todos los humanos que, precisamente, es lo contrario de los nacionalismos

«Sólo volviendo a la raíz común que nos emparenta podremos los hombres ser huéspedes los unos para los otros, cómplices de necesidades que conocemos bien y no extraños encerrados en la fortaleza inasequible de nuestra peculiaridad»⁵³.

6. LA DEFENSA DEL PROYECTO DEMOCRÁTICO

Nuestro autor tiene a la democracia como el proyecto político más concomitante con el humanismo y considera que «es la verdadera y decisiva revolución política acaecida en la trayectoria humana»⁵⁴ destinada a «convertir a los individuos en portadores del sentido político de la sociedad»⁵⁵.

Para Savater la democracia no es una situación estática a la que un país ha llegado por un golpe de suerte, ni tampoco un logro asentado de una vez por todas, sino que consiste en un proceso cuyo fin principal es luchar contra «el prejuicio, la discriminación, la explotación de los más por los menos, el militarismo, etc»⁵⁶. De ahí la importancia que tiene el intelectual en una sociedad democrática cuyo papel, en su opinión, no debe ser, en ningún caso, de aislamiento. Ahora bien, esto no significa que el intelectual deba aliarse con el poder o comprometerse con un determinado gobierno —aunque esté

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 119.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 134.

⁵² *Ibidem*, pág. 154.

⁵³ *Ibidem*, pág. 160.

⁵⁴ SAVATER, F., *Diccionario Filosófico*, o.c., pág. 96.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 77.

⁵⁶ SAVATER, F., *A decir verdad*, o.c., pág. 23.

muy próximo a su ideología – sino que el papel del intelectual es el de estar comprometido con una actitud.

Como es sabido, la democracia se define, vulgarmente, vinculándola a la noción de pueblo: «el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». Sin embargo, Savater insiste en la necesidad de definirla haciendo hincapié en la noción de individuo pues, a su juicio, «la novedad radical de la democracia moderna es el papel central en ella del individuo convertido institucionalmente en ciudadano»⁵⁷. En un artículo titulado «La democracia pendiente» lo expresaba en estos términos

«Las opciones políticas de los individuos brotan en su interés personal pero ese interés no es tan sólo el mecánico trasunto de su posición económica: su interés por vivir en una comunidad justa, pacífica, armónica y libre expresa urgencias del egoísmo inteligente tan interesadas e interesantes como cualesquiera otras más materialistas (...) El individuo se interesa en los demás y en la comunidad porque busca lo más conveniente para él, no porque renuncia a ello en aras de no sé qué colectivismo trascendental»⁵⁸.

En plena consonancia con María Zambrano⁵⁹ nuestro autor afirma que la política nace con la democracia, es decir, cuando se produce la generalización de la autonomía de los individuos. Como ya señalamos en otro momento, Savater piensa que el individualismo lejos de romper con lo social «proviene de la evolución vital de la sociedad»⁶⁰, de ahí que, en su opinión, la base de los estados democráticos contemporáneos sea el individualismo pues «no puede haber estado de derecho sin individuos sujetos de tales derechos»⁶¹.

Otro grave error en que se cae cuando se habla de democracia es pensar que el pueblo consiste en la parte sana de la sociedad, es decir, en la parte autorizada para decidir políticamente e, incluso, no menos erróneo es pensar que pueblo significa la renuncia a la singularidad individual. Para Savater, por pueblo se entiende la normalización plena, sin embargo, a su juicio, lo que verdaderamente caracteriza a la democracia no es la normalización de sus componentes sino la abundancia de descontentos y la búsqueda de la polémica. Es decir, el primer requisito de la democracia es «acostumbrarse a *convivir en disconformidad*»⁶².

Sobre la cuestión de la igualdad de los derechos políticos nuestro autor sigue de nuevo el dictamen de Zambrano quien en *Persona y democracia* sostuvo «que toda la sociedad sea pueblo». Es decir, Savater entiende por pueblo «la sociedad de los humanos en su conjunto»⁶³ y eso descarta cualquier forma de parcialidad. En este sentido lo más revolucionario de la democracia es el hecho «de igualar según un principio superior los derechos políticos de quienes son de hecho diferentes»⁶⁴. Pero la igualdad plantea, según Savater, dos retos importantes, por un lado el de la igualdad transpolítica y por otro, el de las paradojas de la libertad personal.

En cuanto al primer reto, señala que existen dos líneas de argumentación, una que afirma que no es posible la igualdad política mientras los recursos, tanto económicos

⁵⁷ SAVATER, F., «La democracia pendiente» en *El País* (18/01/1987)

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Savater cita el siguiente texto de la obra de M. ZAMBRANO: *Persona y democracia*: «El individuo, en tanto que único, aparece pues bajo una máscara no humana; es sobrehumano en virtud de una divinidad que le sitúa aparte y sobre los demás hombres».

⁶⁰ SAVATER, F., *Diccionario Filosófico*, o.c., pág. 77

⁶¹ *Ibidem*, 81.

⁶² *Ibidem*, pág. 84.

⁶³ *Ibidem*, pág. 85.

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 86.

como culturales, de los socios democráticos sean muy diferentes. La otra línea sostiene que la democracia no solo es una forma de participación política, sino que tiene un contenido más radical «crear una sociedad tal que todos sus miembros tengan igual posibilidad de realizar sus capacidades»⁶⁵. Savater es partidario de que se pongan los medios para conseguir una igualdad profunda de las condiciones sociales, pero es consciente de la dificultad que esto entraña, pues como señala, la única forma de llevar a cabo la igualdad es aumentando la coacción estatal y esto es incompatible con la libertad de los individuos. Esto hace que para algunos el ideal sea el Estado mínimo, pero bajo éste las desigualdades siguen aumentando. Como concluye Savater, es muy difícil romper con este círculo vicioso.

En cuanto al segundo reto, el filósofo vasco distingue entre libertad «republicana» y libertad «liberal» a la anglosajona. Mientras que la primera insiste en la primacía de la libertad entendida como autonomía política supeditando a ésta la libertad personal, la «concepción liberal» hace hincapié en la libertad personal y considera a la otra como un instrumento capaz de garantizarla. A esta cuestión nuestro autor dedicó un artículo en la revista *Sistema* en 1992 titulado «Hacia la universalización de la libertad política». En este artículo asegura que lo que verdaderamente distingue a los sistemas reaccionarios de las sociedades con vocación modernizadora es la *libertad política* y no los avances técnicos o el desarrollo económico. Para Savater la libertad política, consiste en «una conquista, algo que hay que institucionalizar y defender»⁶⁶. Inspirándose en los clásicos medievales divide a su vez a la libertad política en *libertas a coactione* y *libertas a miseria*. La primera, a la que denomina *formal* consiste en librarse «de la coacción injusta, de la tiranía, de las restricciones paternalistas»⁶⁷. La segunda, a la que denomina *material*, consiste en librarse de la miseria del hambre y de la ignorancia. Como precisa nuestro autor, conviene no disociar estas dos caras de la libertad pues de esta disociación derivan los peores crímenes de nuestro siglo. En este sentido señala que el error neoliberal ha sido «reducir la función de las instituciones públicas a la defensa de la *libertas a coactione*, pero dejando a las fuerzas de cada cual el librarse de la tiranía de la miseria»⁶⁸. Para Savater la verdadera libertad política es la que tiene en cuenta sus dos caras, es decir, la *libertas a coactione* y la *libertas a miseria*.

Sin embargo, en opinión del filósofo vasco lo escandaloso del sistema democrático y lo que está ligado a éste desde sus inicios es «la reivindicación de diferentes estilos individuales de vida»⁶⁹, en otras palabras, lo que caracteriza a la democracia es «vivir como se quiera». Ahora bien, la potenciación de la individualidad que caracteriza al sistema democrático exige a su vez dos virtudes esenciales. En este sentido Savater distingue entre la *individualización de los deberes*, que exige la virtud de la responsabilidad, y la *individualización de los placeres*, que exige la virtud de la templanza. De la pérdida de la primera virtud deriva la corrupción política o *cleptocracia* mientras que la pérdida de la segunda supone la vulgaridad.

Las propuestas de Savater, para evitar la pérdida de la primera virtud o para fomentar conductas democráticamente responsables, son, entre otras, el control de los medios de financiación de los partidos políticos, la separación entre los gestores públicos y los

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 87.

⁶⁶ SAVATER, F., «Hacia la universalización de la libertad política» en *Sistema, Revista de C^os sociales*, Nº 108, 1992, págs. 25-30. Este artículo será incluido después en *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 21.

⁶⁷ SAVATER, F., *Diccionario Filosófico*, o.c, pág. 87.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 90.

empresarios, la transparencia financiera de los cargos electivos, etc. En cuanto a la pérdida de la segunda virtud, Savater insiste en que una democracia

«no tiene como objetivo regenerar al hombre, sino *generarlo*: posibilitando institucionalmente el cumplimiento autónomo y sociable de su individualidad irrepetible»⁷⁰.

De ahí que deba consentir la estupidez humana, aunque trate de prevenirla mediante la educación o las leyes, porque si no la democracia no merece tal nombre. Esto enlaza con la idea de tolerancia —de la que hablaremos más adelante— cuyo fundamento es precisamente que en una comunidad democrática se pueda ser ciudadano de muchas maneras.

Existe otra cuestión que también preocupa a Savater y es el hecho de si deben considerarse democráticas las elecciones de aquellos que van contra el sistema democrático, es decir, de los que persiguen a las minorías, imponen creencias, o impiden los derechos de numerosos ciudadanos. Savater es muy rotundo en esto. A su juicio no toda decisión mayoritaria es democrática, por lo que «ninguna mayoría tiene derecho democrático a votar a favor de la sumisión sin derecho de las minorías o para imponer la desigualdad política por razón de sexo, creencias, clase social, etc.»⁷¹. En resumen, el sistema democrático es el más afín al humanismo y, aunque no demostrara su eficacia política,

«seguiría siendo preferible, trascendentemente preferible, filosóficamente preferible, a cualquier otro sistema de organización social. Pues lo más revolucionario de la democracia no es lo que puede hacerse por medio de ella, sino lo que ella hace con los humanos al instaurarse»⁷².

De ahí que la mundialización o universalización del proyecto democrático sea una tarea fundamental a llevar a cabo, pues no se debe permitir que la democracia se dé únicamente en unos cuantos lugares privilegiados. Savater se pregunta si la ONU podría asumir esta responsabilidad, aunque como señala:

«Antes de nada, debería democratizarse en su propia estructura, es decir: que no hubiera países con derecho a veto y sobre todo, que no tuvieran voz y voto democrático en ella los representantes de países no organizados democráticamente»⁷³.

Por otro lado, como advierte Savater, la mundialización de la democracia tiene también una misión importante, pues nos vacuna contra las justificaciones nacionales:

«Aunque cada cual pueda y deba conservar la memoria en que se ha fraguado su subjetividad, la comunidad democrática se compone de desarraigados políticos caracterizados no por la etnia o cultura a la que pertenecen, sino por las leyes comunes que acatan y en cuya promulgación o revocación participan»⁷⁴.

Uno de los valores que un sistema democrático no puede obviar es el de la tolerancia. En el prólogo a la primera edición de *Sobre vivir* (1983) Savater declaraba:

«Pero lo más volteriano que hay en mí, lo más noblemente volteriano, es la pasión por la tolerancia, el aborrecimiento del autoritarismo y de los fanáticos, el asco por la clericanalla»⁷⁵.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 94.

⁷¹ SAVATER, F., *Diccionario Filosófico*, o.c., pág. 96.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, pág. 97.

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 98.

⁷⁵ SAVATER, F., *Sobre vivir*, o.c., pág. 7.

Y, efectivamente, la tolerancia, como sabemos, fue un concepto impulsado por Voltaire, el personaje más emblemático del Siglo de la luzes y al que nuestro autor admira profundamente. Savater define esta virtud como

«la disposición a convivir armoniosamente con personas de creencias opuestas a las nuestras y a respetar formas de vida distintas»⁷⁶.

Como podemos deducir a partir de aquí, tolerancia y democracia⁷⁷ son dos conceptos altamente vinculados. Tolerancia es, como hemos visto, la disposición a respetar formas de vida distintas a la nuestra, mientras que democracia, equivale a coexistir con lo que no nos gusta:

«La democracia es un concierto discordante, una armonía cacofónica, por lo que exige más laxitud en lo colectivo y mayor madurez responsable en lo personal que ningún otro sistema político. Lo característico de vivir en democracia es sentir impaciencia y desasosiego; encontrar en lo común un amparo genérico, pero poco consuelo gregario para las inquietudes privadas. De modo que la tentación de identificarse con algo simple y vigoroso, que expulse incertidumbres y disidencias, es constante, sobre todo cuando la educación no marcha demasiado bien y la economía tampoco»⁷⁸.

De ahí que, en opinión de Savater, en una sociedad democrática la tolerancia resulte algo indispensable, no simplemente una reivindicación de algunos individuos o grupos sino «una actitud política que debe ser convenientemente instituida»⁷⁹.

La tolerancia nace a partir de los excesos de la intolerancia⁸⁰ «como una propuesta antimonolítica contra la imposición de dogmas en cuestiones ideológicas, espirituales o formas de expresión vital»⁸¹. Conviene, por otra parte, no confundir la tolerancia con «la indiferencia ante lo que ocurre a nuestro alrededor ni con la indulgencia cómplice con crímenes y desafueros»⁸² pero tampoco, como es muy corriente, con el respeto por todas las opiniones:

«Concedo sin vacilar que existen muchas cosas respetables a nuestro alrededor: la vida del prójimo, por ejemplo, o el pan de quien trabaja para ganárselo, o la cornamenta de ciertos toros. Las opiniones, en cambio, me parecen todo lo que se quiera menos respetables»⁸³.

Para Savater la reivindicación de la tolerancia también es inseparable del individualismo liberal pues, en un principio, su demanda estaba orientada a «suprimir la influencia eclesial sobre leyes y autoridades»⁸⁴. En este sentido la tolerancia nace como un valor del laicismo —otro concepto fundamental dentro de una sociedad democrática— y como dice Savater «fue un preservativo contra el celo apostólico»⁸⁵.

⁷⁶ SAVATER, F., *Sin contemplaciones*, o.c., pág. 63.

⁷⁷ Como dice Victoria Camps, la tolerancia es la virtud de la democracia.

⁷⁸ SAVATER, F., «Los requisitos de la tolerancia» en *El País* (22/4/1995). Este artículo se incluirá más adelante en *Libre mente* (1995).

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Como señala Savater la intolerancia proviene del miedo a lo desconocido que suscita la voluntad de innovación. En este sentido para nuestro autor el problema de que Europa no haya sido un continente especialmente respetuoso con las diferencias radica en su «búsqueda de una pureza doctrinal o racial en la que apoyarse» en lugar de aceptar su condición mestiza y su naturaleza convencional, lo que al fin y al cabo constituye su verdadera naturaleza.

⁸¹ SAVATER, F., «Los requisitos de la tolerancia» en *El País* (22/4/1995).

⁸² SAVATER, F., *Sin contemplaciones*, o.c., pág. 64.

⁸³ SAVATER, F., «Opiniones respetables» en *El País* (2/7/1994)

⁸⁴ SAVATER, F., «Los requisitos de la tolerancia» en *El País* (22/4/1995)

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 28.

Ahora bien, optar por la tolerancia tiene unas consecuencias. La primera de ellas es que hay que renunciar al ejercicio de la propia intolerancia. Para probar esto nos pone el siguiente ejemplo: «quien condena a muerte por supuesta o real blasfemia a un escritor no puede reclamar para sí mismo tolerancia ninguna»⁸⁶. La segunda es que en una sociedad tolerante lo que se respeta son las personas y no las ideas. Esto es así porque «en muchos casos la oposición a las ideas sostenidas por algunos es la única forma de mejorar la vida colectiva y de aumentar el conocimiento»⁸⁷.

Por último, en la tolerancia también deben cumplirse una serie de requisitos:

1. El primero consiste en establecer bien el área en la que opera la idea de tolerancia, teniendo en cuenta que «hay un área de libre disposición existencial amplia sobre la cual las leyes no tienen por qué decidir»⁸⁸, es decir, la tutela legal debe impedir el daño a terceros y a los menores pero no debe inmiscuirse en el daño que los adultos quieran hacerse a sí mismos.
2. El segundo exige defenderse contra la intolerancia. En este sentido la tolerancia no es una actitud pasiva ni resignada sino «una disposición combativa a favor de la pluralidad social y también de la fuerza de voluntad ciudadana contra el fanatismo»⁸⁹.
3. El tercero requiere distinguir a las personas de las ideas que sostienen. Todas las personas merecen respeto pero no todas las opiniones o comportamientos lo merecen.
4. El cuarto y último requisito consiste en esforzarse «por ampliarnos hacia aquello con lo que no estamos de acuerdo»⁹⁰. En este sentido la tolerancia, como apunta el filósofo vasco, «nos permite explorar la diversidad de lo humano y descubrir fuera de nosotros la verdad de nuestra pluralidad íntima»⁹¹.

7. LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Para Savater tener humanidad es «sentir lo común en lo diferente; aceptar lo distinto sin ceder a la repulsión de lo extraño»⁹², de ahí que otra de las máximas preocupaciones de su última etapa sea la de demostrar la universalidad de los valores frente a las identidades particulares, que es, precisamente, en lo que consisten los derechos humanos.

Se puede afirmar que, en general, toda la obra de Savater lleva implícita la cuestión de los derechos humanos. Lo podemos ver, entre otras cosas, en la defensa a ultranza que hace de las libertades democráticas, en su oposición a las políticas militaristas y armamentistas o, en su rechazo, a los nacionalismos fanáticos.

El humanismo savateriano sostiene que lo importante no es nuestra pertenencia a una nación o a una cultura sino nuestra pertenencia al género humano, pues esto es lo que compartimos necesariamente con todos los hombres, sea cual sea su nación, cultura o estrato social. Nace aquí la idea de los derechos humanos como «una serie de reglas universales para tratarnos los hombres unos a otros, cualquiera que sea nuestra

⁸⁶ SAVATER, F., *Sin contemplaciones*, o.c., pág. 67.

⁸⁷ *Ibidem*, pág. 68.

⁸⁸ SAVATER, F., «Los requisitos de la tolerancia» en *El País* (22/4/1995).

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² SAVATER, F., *Humanismo Impenitente*, o.c., pág. .34.

posición histórica accidental»⁹³. En este sentido, los derechos humanos son una apuesta por lo que los hombres tienen en común, por mucho que sea lo que les separa.

Para Savater, en la cuestión de los derechos humanos, subyace esta idea expresada por el filósofo italiano Norberto Bobbio: «la parte oscura de la historia del hombre (...) es mucho más amplia que la clara»⁹⁴. Nuestro autor piensa que los derechos humanos aparecen para «aliviar los males sociales de los hombres y para intentar asegurarles el disfrute mínimo de algunas ventajas»⁹⁵. Constituyen, de este modo, una conquista histórica y por consiguiente no son el fruto del descubrimiento de una verdad eterna «afinada en la divinidad o la naturaleza»⁹⁶ sino más bien «algo que los hombres se conceden unos a otros, la institucionalización de un *trato* entre ellos»⁹⁷.

En resumen los derechos humanos son

«ese repertorio fundamental que constituye explícitamente el mínimo común denominador de la dignidad humana y que debería servir no sólo como fundamento de las constituciones democráticas sino también como último criterio para juzgar los preceptos legales y los regímenes políticos de cualquier rincón del mundo»⁹⁸.

Uno de los aspectos de los derechos humanos que más preocupan a Savater es la cuestión de si éstos son derechos individuales o puede haber también derechos colectivos. A esta cuestión nuestro autor responde enérgicamente, discrepando de la mayoría, que los derechos humanos tienen un carácter exclusivamente individual y que, por tanto, no existen los derechos colectivos. Así escribe:

«Creo que los sujetos colectivos no pueden ser titulares de derechos “humanos” por la sencilla razón de que no hay seres humanos colectivos. A subrayar este punto venían precisamente tales derechos desde sus primeras formulaciones en Estados Unidos y Francia: defendían al individuo contra el absolutismo tribal, marcaban los límites infranqueables de cualquier poder estatal sobre los ciudadanos e inventaban una nueva fórmula política para que los socios de una comunidad recibiesen de ella la potenciación y protección de su individualidad, no su anulamiento en lo común. En una palabra, pretendían poner la sociedad al servicio de los fines del individuo, rescatándole de un sacrificio irrestricto y ciego a las costumbres y los fines de su grupo»⁹⁹.

Es más, para Savater los derechos colectivos no solo resultan ser antagónicos a los derechos individuales sino que, como aclara, en cuanto se reclaman estos derechos para grupos especiales, —es decir, para pueblos, clases, religiones, lenguas, etc— se pervierte su sentido, aunque se haga con la mejor intención. Nuestro autor pone el siguiente ejemplo para justificar su postura:

«Un individuo tiene el derecho humano a manejar su lengua, pero una lengua no tiene el derecho de buscarse hablantes forzados que la perpetúen; los individuos humanos tenemos derecho a querer conservar no contaminada el agua que bebemos, pero el agua no tiene derecho a exigir no ser contaminada, etc.»¹⁰⁰.

De ahí que los derechos humanos estén profundamente vinculados al individualismo y que de esta forma se puedan considerar «los requisitos básicos para la implantación

⁹³ SAVATER, F., *Ética para Amador*, o.c, pág. 118.

⁹⁴ SAVATER, F., *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 71.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ SAVATER, F., «¿Humanos o colectivos?» en *El País* (4/10/1998)

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ SAVATER, F., *Ética para Amador*, o.c, pág. 119.

universal del individualismo democrático»¹⁰¹. Sin embargo, como ya hemos explicado en otro momento, el individualismo tiende a relacionarse con lo insolidario, aunque como escribe:

«Lo que corresponde al moderno individualismo democrático no es la rapiña feroz y ególatra -distintiva del orgullo nacional en sus aplicaciones efectivas-, sino la percepción política de lo universalmente válido. Si merece la pena esforzarse por una Europa, no será por la de las naciones ni por la de los pueblos, sino por la Europa de los derechos humanos universales, constitucionalmente arrancados por los individuos asociados a los Estados patrióticamente empeñados en conculcarlos bajo la belicosa coartada del interés nacional»¹⁰².

Por otra parte, uno de sus rasgos más distintivos y provocadores de los derechos humanos es su pretensión de universalidad. Esta pretensión de universalidad trata de resguardar a los individuos de los efectos lesivos de pertenecer a un grupo comunitario pues los seres humanos somos fundamentalmente semejantes tanto en lo biológico como en «nuestra capacidad de producir símbolos, ideales y organización social»¹⁰³. Sin embargo esta «poca cosa» en la que diferimos los seres humanos revierte «sobre lo común individualmente compartido y lo trastocan hasta el punto de hacerlo irreconocible»¹⁰⁴. De este modo los derechos humanos

«quieren establecer un mínimo común denominador *normativo* a partir del cual pueda irse armonizando esa “pequeña parte” que nos hace dispares, antagónicos y a menudo enemigos. No se trata de anular las diferencias ni de abolirlas por decreto, pues en ellas se expresa lo que pueda haber en nuestra existencia de creativo y libre, es decir lo *sabroso* de la condición humana. Pero se intenta supeditar los efectos de la diversidad a los requisitos de esa semejanza esencial sobre la que basar las instituciones (políticas) del respeto mutuo»¹⁰⁵.

Otro problema que plantean los derechos humanos, es que son invocados muchas veces en vano —como ocurre con regímenes políticos como la democracia, o con ideales como la justicia o la libertad— o lo que es peor, muchas veces son utilizados como «comodines neutralizadores» por ciertos regímenes políticos para bloquear cualquier intento de transformación positiva de la sociedad. Así, como apunta Savater:

«en nombre de los derechos humanos se reprime al rebelde y se conserva la estructura opresiva; los estados sólo se acuerdan de ellos para justificar su hostilidad contra sus rivales o incluso contra sus presas; los terroristas los reclaman en su favor como un medio de socavar el orden que pretenden derribar»¹⁰⁶.

Por otro lado, nuestro autor también nos advierte de que los derechos humanos se han convertido en algo tan abstracto que casi «se los puede considerar como el más temible obstáculo a su propio cumplimiento»¹⁰⁷, aunque esta situación es fruto de que en nuestro tiempo estamos asistiendo a un auge de los derechos humanos. Por todo ello y porque hoy día se han convertido en un ideal político de primera magnitud, el filósofo vasco considera imprescindible analizar su fundamento y características. Máxime si tenemos en cuenta que los derechos humanos, además, plantean una serie de dificultades,

¹⁰¹ SAVATER, F., *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 75.

¹⁰² SAVATER, F., «Radicalmente internacionales» en *El País* (02/12/1987)

¹⁰³ SAVATER, F., *Sin contemplaciones*, o.c, pág. 73.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 74.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ SAVATER, F., *Ética como amor propio*, o.c, pág. .182.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

como por ejemplo, la confusión en cuanto al orden axiológico al que pertenecen. De ahí que no se sepa muy bien si pertenecen al orden moral, político o jurídico. También está la cuestión de su denominación, es decir, si son derechos humanos, derechos del hombre, derechos morales, etc.

En definitiva, los derechos humanos son

«una propuesta de generalización internacional de los principios que idealmente fundan las constituciones liberales de aquellos países que reaccionaron contra el absolutismo monárquico en el siglo XVIII»¹⁰⁸.

Estos derechos son transversales a la ética, al derecho y a la política y su característica esencial es su carácter universal, pues son los derechos que tienen los hombres en cuanto tales y no en cuanto ciudadanos de un Estado. En este sentido su base es «el universal derecho de cada hombre a tener derechos»¹⁰⁹, de ahí que no tengan que estar respaldados por una fuerza estatal cualquiera.

Como señala nuestro autor, en la base de la reflexión de los derechos humanos se encuentra la cuestión del derecho natural. Se puede hablar así de puntos en que se apoya en cuanto a un cierto iusnaturalismo de los derechos humanos:

El primero sería el carácter de patrón o baremo que ofrece el derecho natural a la hora de juzgar «la rectitud de los derechos vigentes en cada estado»¹¹⁰. Esto, como aclara Savater, no significa la existencia de un superderecho inmutable sino que apunta más bien a la importancia del uso crítico de los derechos humanos frente a su postulación dogmática.

El segundo será la íntima relación entre los derechos humanos y las necesidades humanas. Aunque no existe ningún catálogo sobre las necesidades básicas del ser humano es evidente que existen unas necesidades básicas que van de lo biológico a lo simbólico que no pueden ser reducidas a una cuestión convencional.

Y el tercero se caracteriza por la necesidad de admitir la verdad natural de la justicia como algo transitorio y que, por tanto, no es otra cosa que una conquista histórica, resultado de la evolución de las convenciones valorativas.

En su análisis de los derechos humanos, Savater también se detiene en los ataques que éstos han sufrido tanto desde la izquierda como desde la derecha. Para nuestro autor la crítica del marxismo a tales derechos carece de sentido si tenemos en cuenta dos acontecimientos posteriores a aquella, por un lado «la inclusión en las sucesivas declaraciones de derechos sociales de protección que difícilmente son compatibles con el bostejo por él trazado de ellos como simples instrumentos al servicio del explotador»¹¹¹. Por otro lado, «la implantación en nuestro siglo de Estados totalitarios que, precisamente por haber borrado la efectividad de tales derechos en su ámbito, han llevado el concepto de explotación tanto económica como política a cotas desconocidas por el más cruel de los capitalismo decimonónicos»¹¹².

En cuanto a los ataques que han recibido los derechos humanos por parte de la derecha, una de las teorías que, según nuestro autor, merecen más críticas es la que sostiene —en coincidencia con el nacionalismo izquierdista— que «lo esencial es la soberanía de cada pueblo o nación y que el individuo no puede tener derechos más que en cuanto

¹⁰⁸ *Ibidem*, pág. 185.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pág. 182.

¹¹⁰ *Ibidem*, pág. 190.

¹¹¹ SAVATER, F., «Fundamentos y disputa de los derechos humanos» *El País* (11/07/1988)

¹¹² *Ibidem*.

pertenece a una de tales colectividades»¹¹³. Para Savater este planteamiento lo que hace es convertir a los hombres concretos «en indefensos siervos de la gleba adscritos a la nación autoritariamente maternal en la que han de encuadrarse»¹¹⁴.

En resumen, podemos decir que, para Savater, los derechos humanos tienen un aspecto crítico y de paradigma y en este sentido su misión principal es la de mantener *el derecho a ser hombre* pues «la condición humana no es un hecho sino un derecho»¹¹⁵. Este derecho es a la vez individual —pues, en palabras de nuestro autor, sólo el individuo sufre y muere— y universal, pues no se logra haciendo nada individualmente sino a partir «del reconocimiento de lo humano por lo humano»¹¹⁶. Este derecho, como asegura Savater, es también un derecho no sólo a la diferencia sino también a lo irrepetible y su carácter mismo hace que sea imposible trazar una lista definitiva.

Por último, hemos de decir que para Savater el porvenir de la ética pasa irremediablemente por los derechos humanos, pues éstos constituyen la contribución más efectiva a una sociedad emancipada, de ahí que sea partidario de su globalización, es decir, de imponer su reivindicación al resto de los pueblos, discrepando así de Hannah Arendt. Al defender esta postura Savater se acerca al sueño libertario de su juventud, ese que aspiraba a la desaparición de los estados, pues los derechos humanos pueden ser considerados como «el adelanto de la futura constitución del estado mundial», es decir, de un estado que esté por encima de los estados nacionales.

8. LA APUESTA POR UNA FILOSOFÍA UNIVERSALISTA Y CIVILIZADORA

El giro humanista del pensamiento savateriano se refleja también en su concepción de la filosofía. En este sentido, Savater concibe la filosofía como una actividad ligada al vagabundeo y a la curiosidad cosmopolita afirmando que el filósofo es el forastero por antonomasia, aquel que de vez en cuando ironiza contra el orgullo patriótico, porque se da cuenta de que la naturaleza humana es algo común y que son las leyes y las costumbres las que varían.

Aunque también repara en otros aspectos importantes de la actividad filosófica, tales como su contraposición a la religión, su vinculación con el humor o su estatuto literario, para el último Savater lo más específico de la filosofía es su carácter transcultural. Este carácter transcultural le viene dado por su mismo origen «en el límite fecundo que une y separa occidente de oriente»¹¹⁷. Esta circunstancia hace que la filosofía no sea simplemente un producto cultural sino «el esbozo de la civilización»>. Así pues, una de las cuestiones en las que más ha insistido nuestro autor durante su última etapa es en la distinción entre civilización y cultura. Mientras que para el filósofo vasco las culturas son locales y cerradas, la civilización «no territorializa, sino que desterritorializa», su pretensión no es otra que la de universalizar y reforzar la individualidad de cada cual más allá de las diferencias culturales. De ahí que afirme que no tiene objeto hablar de choque entre civilizaciones:

«La civilización es precisamente el esfuerzo por ir más allá de la propia cultura, lo que hace sentir curiosidad e interés por otras. A quien se encierra en los usos que conoce,

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ SAVATER, F., *Ética como amor propio*, o.c, pág. 212.

¹¹⁶ *Ibidem*, pág. 213.

¹¹⁷ *Ibidem*, pág. 33.

los considera sin disputa preferibles a todos los restantes y muestra antagonismo cerril hacia las formas de comportamiento humano que no comparte, siempre se le ha llamado bárbaro, nunca civilizado. De hecho, ni siquiera puede tenerse por realmente “culto” a la persona que sólo conoce su propia cultura: es culto quien habla cuatro idiomas, no el que solamente practica el suyo. De ahí el absurdo de hablar de “guerra o choque entre civilizaciones”: sólo hay una civilización, la que proyecta más allá de las limitaciones culturales con las que uno ha nacido y nos urge a comprender, aunque no forzosamente a compartir; las restantes formas que ha sabido darse el espíritu humano¹¹⁸.

De este modo la tarea prioritaria de un filósofo no puede ser otra que la de tomar partido por la civilización humana única, máxime teniendo en cuenta las circunstancias históricas del momento¹¹⁹, caracterizadas por el auge de los nacionalismos, racismos, intolerancias religiosas, hambre y miseria, etc.

Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español MARTA NOGUEROLAS JOVÉ
Universidad Autónoma de Madrid
marta.noguerolas@uam.es

[Artículo aprobado para su publicación en noviembre de 2014]

¹¹⁸ SAVATER, F., «La civilización y Lady Mary» en *El País* (20/10/01)

¹¹⁹ Recordemos que estamos hablando de finales del siglo xx.

