

Pasados los sesenta

José Luis Pardo

(Universidad Complutense de Madrid, España)

Resumen

En este artículo se intenta clarificar la naturaleza paradójica de la ética trágica de Fernando Savater, definida por la difícil coexistencia de nihilismo y acción; paradoja ésa cuya comprensión exige sondear, por una parte, su elemento de *negación*, es decir, lo que tiene de impugnación del “filisteísmo” que quiere ver en la política la definitiva abolición del destino y el remedio infalible contra el elemento trágico de la acción; y, por otra parte, su ingrediente de *afirmación*, es decir, el motivo radical que impulsa a la defensa de la acción, a pesar del reconocimiento de su carácter trágico –o precisamente debido a ese reconocimiento.

Palabras clave: Fernando Savater, ética, daimon, nihilismo, acción

Abstract

This article clarifies the paradoxical nature of the tragic ethics of Fernando Savater, defined by the difficult coexistence of nihilism and action; a paradox that to be understood calls for an analysis of the element of its element of negation or – in other words – its impugnation of “philistinism” that sees in politics the definitive abolition of destiny and regards politics as the infallible remedy against the tragic aspects of action; on the other hand, its affirmative aspects, or the radical reasons that push forward the defence of action despite the recognition of its tragic nature must be recognized.

Key words: Fernando Savater, ethics, daimon, nihilism, action

*Wake me up inside
Call my name and save me from
the dark
Bid my blood to run
before I come undone
Save me from the nothing
I become
Bring me to life*

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, N° 17. Mayo de 2007.
Págs. 12-29.

En el prólogo de *La tarea del héroe*¹, su autor se despedía “de un género literario que quizá he fatigado demasiado en los últimos años”, se reconocía poco dotado para la construcción de “vastos catedrales teóricas” y se vacunaba contra el afán de coherencia, en el cual con toda razón detectaba una peligrosa enfermedad profesional de la filosofía. Con todo, no es menos cierto que en esas mismas líneas admitía que se trataba de su “intento de mayor envergadura especulativa”, y que contenía “lo que siempre he querido decir”. El abandono de un género por parte de un autor –abandono que en este caso es sólo relativo, pues podrían señalarse algunas obras posteriores que continúan esta saga o que al menos parcialmente remiten a ella– nunca está ligado exclusivamente a sus peculiares inclinaciones estilísticas, aunque estas desempeñen un papel importante en la elección del formato o de la variedad de la escritura; más que abandonar un género, es el género el que a uno le abandona, y se ha de reconocer que, pasada la década prodigiosa de 1960 y su prolongación española en la transición democrática (durante la cual se pudo generar alguna ilusión óptica), la mayor parte de las obras de filosofía escritas en nuestro país se dirían a una comunidad inexistente y, desde luego, incompetente para el debate intelectual, una comunidad fantasmal que, tras dar a sus autores una amigable palmada en la espalda, condena a sus obras al más consumado abandono. Los libros de Savater situados en la órbita de *La tarea del héroe* exploran los posibles fundamentos de la ética: “El tema de la ética trágica ha sido *mi* tema desde que hace ya trece años comencé a escribir filosofía”, seguimos leyendo en el mismo prólogo; pero, aunque pueda decirse que, por muchos conceptos, la ética –como área académica de conocimiento y como asunto de interés público– ha conocido en la España de las últimas décadas un verdadero “renacimiento”, podría quizá añadirse que, en ambos respectos, para las necesidades tanto académicas como ideológicas que se consideraban de más urgente satisfacción en este período, una ética que se apellidaba *trágica* no era precisamente lo más *correcto* para quienes buscaban ante todo un apoyo doctrinal en el cual asentar los derechos y deberes ciudadanos sin recurrir a legitimaciones teologizantes ni a la dogmática del marxismo, pues tales “buscadores” no querían ni oír hablar de nada que sonase a funesto, fatídico o penoso (y, si bien es cierto que según Nietzsche lo trágico no tiene por que ser antónimo de la alegría, no lo es menos que esos buscadores a quienes me refiero no eran grandes lectores de Nietzsche). Intentaré explicarme mejor recurriendo a un ejemplo que ya nos sumerge de lleno en la atmósfera del libro de Savater.

¹ Taurus, Madrid, 1981. A esta obra –y sólo a su primera parte, única que será objeto de estas páginas– remiten todas las citas entrecomilladas de las que no se menciona expresamente otro origen.

Me refiero a la cita que en él se hace de la célebre entrevista de Napoleón con Goethe en 1808. Napoleón, en efecto, concibe esta entrevista como la escenificación de un *relevo*: la tragedia, que desde el clasicismo griego designa el territorio del poeta, debe ser reemplazada en la modernidad por la Historia, que delimita la jurisdicción del político (al menos de ese tipo de “gran político” que representa Napoleón, heraldo del progreso histórico y motor de una Europa que ingresa con gran tachunda en el futuro). Se acabó, en fin, el protagonismo del destino (y, por tanto, de las tiránicas fuerzas divinas): de ahora en adelante serán los propios hombres (o al menos los “grandes hombres”) quienes forjen su porvenir. Ya sé que las comparaciones son odiosas² pero, a una escala incommensurablemente menor, podría decirse que la restauración democrática en la España postfranquista venía a sustituir lo que aún era vivido como una gran tragedia y estaba rodeado de la aureola de un metafísico y fatal destino fratricida –la guerra civil de 1936 y sus largas consecuencias (*De todas las historias de la historia...*)– por la incorporación de España a la Historia europea e internacional, o su regreso a ella tras cuarenta años de congelación de las libertades y de residencia en un mundo de fantasía dictatorialmente defendido contra el progreso.

El caso es que –aunque el lector debe evitar hacer responsable a Savater de lo que puede ser simple fruto de mi calenturienta imaginación, así como dar al minúsculo territorio de la filosofía más importancia de la (muy escasa) que tiene– la concepción progresista o no–trágica de la historia, como base para una nueva “ética” adaptada a los tiempos normalizados, era precisamente la visión a la cual Savater se declaraba, en *La tarea del héroe*, “diametralmente opuesto”; y concretaba esta oposición en una audaz y aparentemente intempestiva reivindicación de la idea de *destino*, que se ilustra con algunas agudas frases que se diría que no eran –ni son– exactamente las que los políticos –los de entonces y los de ahora– quieren escuchar, por mucho que la ética sea frecuentemente invocada por ellos: “ningún consejero matrimonial o ninguna adecuada ley de divorcio hubieran evitado la tragedia de Otelo, lo mismo que los avances de la medicina no podrían haber curado a Filoctetes ni una protección de la ancianidad bien organizada podría haber salvado a Lear de la desesperación. Sólo el filisteísmo más obtuso imaginaría que lo trágico es *remediable* por cualquier vía, sea trascendental o circunstancial”.

² Supongo que los lectores conocen la anécdota que se cuenta de D. Eugenio D’Ors, cuando éste tuvo que sufrir la decepción de ver cómo Franco, de visita en la ciudad en la que él residía y mantenía una animada tertulia, no solicitó entrevistarse con el escritor. “Me extraña” –parece que comentó a sus contertulios–, “porque Napoleón no dudó en visitar a Goethe”; y al recordarle alguien, con acerba malicia, que él no era Goethe, tuvo que reponer: “tampoco Franco es Napoleón”.

Sirva esto, al menos, como prueba de que Savater nunca ha sido un intelectual políticamente cómodo (y esta persistente incomodidad es una de las fuentes de las que mana su no menos persistente prestigio).

Naturalmente, y como la trayectoria personal de nuestro autor pone de manifiesto más allá de cualquier duda, esto no significa que él haya tenido alguna vez dudas acerca de la vigencia de lo que podríamos llamar los “valores ciudadanos” o haya vacilado a la hora de defender las libertades civiles del Estado de Derecho o las virtudes públicas inherentes a la democracia; simplemente nos avisa de que su posición es en este punto al menos un grado más compleja que la de la mayoría de sus colegas: así como, desde el principio de su escritura filosófica, se había esforzado en mantener problemáticamente juntos dos términos que se diría condenados a la mutua destrucción, la afirmación radical del nihilismo y la no menos radical afirmación de la acción, así también su filosofía moral asumía este carácter problemático en la fórmula de la “ética trágica”, cuya complejidad intrínseca es a veces reconocida por Savater mediante la alusión a la paradoja. De hecho, la primera frase del prólogo que vengo citando dice así: “Al principio me bastó la paradoja” (y en seguida se ofrece una contundente ilustración práctica de ella: “Me he pasado la vida defendiendo lo que me parecía justo codo con codo con gente que me parecía indefendible”); pero poco después, como de paso y entre paréntesis, añade: “las paradojas nunca suelen ser gratuitas: a poco en serio que se tomen, suelen pagarse muy caras”, y en este punto es donde uno se pregunta si la relativa desatención que ha padecido esta “ética trágica” –frente al éxito alcanzado por las éticas propicias y benignas– no será el precio que la paradoja paga por mantener la complejidad y el núcleo problemático en un espacio público cada vez más tendente a la simplificación.

Es común, en efecto, definir la modernidad como ese tipo de “transformación del destino en política” en virtud de la cual Napoleón aspiraba a *suceder* a Goethe, y añadir que esa transformación –por contener una obvia y necesaria apología de la acción– rechaza “la visión trágica” como “cosa del pasado” que, por su invocación de la fatalidad, “desemboca en la pasividad y la desesperación”, mientras que “el enfoque político impulsa a la actividad y a una discreta (o entusiasta) esperanza”. ¿Por qué, entonces, oponerse “diametralmente” a semejante esperanza, y además traer a colación al taciturno Schopenhauer, que “arroja sobre la actividad del hombre la mirada desencantada que levanta acta por doquier de la frustración inacabable de proyectos, deseos, ilusiones y conquistas”? ¿Por qué volver sobre el “pesimismo trágico” del primer Nietzsche que, en *El nacimiento de la tragedia*, invoca el parentesco de los héroes trágicos con los sátiros de la Grecia arcaica (“el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han *conocido*, y sienten náusea de

obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión”)? Pues una posición “trágica” como la que parece seguirse de estas citas habría de conducir a una moral dominada por lo que en otra parte he llamado *actitud económica*³: para ahorrarnos sinsabores, lo mejor sería renunciar a la acción, pues ella engendra todos los disparates de la Historia, y tomar ese rumbo desencantado que Savater ilustra con una significativa cita de Chateaubriand (“Sólo quedan esos días, llamados felices, que transcurren ignorados en la oscuridad de las tareas domésticas y que no dejan al hombre ganas de perder la vida ni de volver a empezarla”). Tengo la impresión de que no es posible comprender esa postura “paradójica” –la difícil coexistencia del “nihilismo” y del “activismo”– de Savater sin sondear, por una parte, su elemento de *negación*, es decir, lo que tiene de impugnación del recién mencionado “filisteísmo” que quiere ver en la política la definitiva abolición del destino y el remedio infalible contra el elemento trágico de la acción; y, por otra parte, su ingrediente de *afirmación*, es decir, el motivo radical que impulsa a la defensa de la acción, a pesar del reconocimiento de su carácter trágico –o precisamente debido a ese reconocimiento–.

Vayamos, pues, primero, en busca de ese elemento de negación o impugnación: ¿qué es lo “rechazable” o lo denunciado en esa aparentemente tan optimista superación del destino mediante la política como directora de una Historia racional (lo cual es una manera de preguntar por lo que hay de *apreciable* en las posturas aparentemente tan “pesimistas” de Schopenhauer o Nietzsche)?

Uno de los primeros en quedar impresionado por la entrevista entre Napoleón y Goethe debió ser, probablemente, Hegel, que además captó perfectamente el significado de la escena (o, cuando menos, percibió en ella uno que acabó siendo el triunfante). Tal y como podemos leer en la asombrosa introducción a sus lecciones de filosofía de la Historia Universal, para él no se trataba tanto, en aquella escena, del relevo de la Poesía por parte de la Historia como de la *realización* de la Poesía en la Historia. En efecto, como recuerda Savater en varias ocasiones a lo largo de *La tarea*, Aristóteles distin-

³ “Dado que nuestras posibilidades de obrar sobre la realidad (y, por ende, de aumentarla y multiplicarla hasta la desmesurada medida de nuestros anhelos) son escasas e inciertas, actuemos sobre la parte del binomio que cae más cerca de nuestra jurisdicción y *reduzcamos* nuestros deseos y aspiraciones hasta el mínimo, porque así minimizaremos las posibles frustraciones y las ocasiones de desconsuelo y desesperación” (“La felicidad y el desengaño”, Prólogo a A. Schopenhauer, *El arte de saber vivir*, trad. L.F. Moreno, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, p. 9.).

que la Poesía de la Historia⁴ subrayando que lo *propio* de la primera es introducir entre los acontecimientos relaciones de consecuencia y de coherencia –la famosa “disposición de los hechos” que hace con ellos una buena fábula– con vistas al cumplimiento de las canónicas exigencias de verosimilitud, unidad, completud, totalidad, etc.⁵; en la Historia, en cambio, los hechos forman simplemente una secuencia, y no guardan necesariamente entre sí relaciones argumentales de sentido.

Esto –que, dado que la realidad no está obligada a ser bella ni verosímil, la Historia ande escasa de sentido mientras que a la Poesía le sobra: tiene mucho más que el que encontramos en la vida– es justamente lo que Hegel (y, con toda probabilidad, la mayoría de los mortales) considera completamente injusto, y es contra ello contra lo que se rebela. La distinción aristotélica, que no encuentra en modo alguno “falsa”, es una de esas distinciones que a Hegel le parecen perfectas –e incluso imprescindibles– para lo que podríamos llamar “la semana laboral” del espíritu, pero, así como tiene que haber según él un *Viernes Santo* especulativo (el hondo pozo del nihilismo en donde hasta el mismísimo Dios se sume en la nada), también *tiene que haber un domingo en la vida* en el cual esta distinción, como todos los demás dualismos, quede superada. Y este domingo de resurrección no puede ser solamente el día en que se acude a la Iglesia o a la función teatral para consolarse mediante la ficción –al gozar de unos acontecimientos maravillosamente enlazados por una trama de sentido y en donde la coherencia del final y el principio está garantizada– de los continuos disparates e inconsecuencias de la Historia y, más en general, de todos los despropósitos y tropiezos de la acción humana común; es preciso, para que de verdad sea domingo, que aquello que siempre se había considerado como “filosofía” o como “fantasía” religiosa (por ejemplo, en la teodicea de Leibniz) se convierta en realidad fehaciente de la razón y en experiencia de la conciencia, es decir, es preciso que la Historia tenga sentido –consecuencia, coherencia, finalidad, unidad, totalidad y completud–, que todos sus hechos se enlacen en una trama *racional* incontestable.

No se trata, pues, para Hegel, de declarar caduco al destino y de sustituirlo por la política, sino de hacer de la propia política –como administración racional y mundial de la historia universal– un desciframiento del destino. Para este propósito se necesitan, sin duda, fuerzas colosales (como colosales serán cada vez más las fuerzas requeridas por las naciones para intervenir en la Historia), pues la idea de que el curso real de los acontecimientos está

⁴ Y aquí “poesía” designa ante todo la narración dramática que tiene lugar mediante el espectáculo teatral, siendo la tragedia la referencia privilegiada de esta narración.

⁵ De ahí que también considere Aristóteles a la Poesía “más filosófica” que la Historia, pues ya hemos dicho que la coherencia es una enfermedad genuinamente filosófica.

ordenado por un plan de progreso que conduce inexorablemente hacia el Bien –o, lo que es lo mismo, de que los ríos de sangre por los cuales discurren los caminos de la Historia desembocarán en un océano de perfección capaz de lavar su mancha y de compensar todo el sufrimiento– ha chocado siempre contra una objeción que ya señaló el mismo Aristóteles como el inconveniente al cual se enfrentaba el poeta que quisiera construir una fábula de este género: la inverosimilitud (el mismo inconveniente, por cierto, que hizo a su maestro Platón tan receloso con respecto a los poetas). En el siglo XVII –poniendo en evidencia que, ya a estas alturas, la teología había pulverizado en gran medida la distinción entre Poesía e Historia propuesta por Aristóteles–, Spinoza se burlaba amargamente de quienes se empeñaban en mantener que las desgracias acaecidas a los hombres en la Historia eran castigos a su maldad, cosa increíble ante la simple observación empírica de que las desdichas acontecen a menudo a los justos y a los inocentes (y, para decirlo todo, incluso *más a menudo* que a los criminales y a los pecadores); y Kant, en el siglo siguiente, a pesar del desdén que suscitaban en él aquellos que se pasan la vida lamentándose a voz en cuello de su mala suerte y reclamando al destino (o a sus gerentes en este mundo) un lote más pingüe y sustancioso que el que les ha correspondido, no dejaba de notar que, en todos los intentos de descargar a los dioses (o a sus representantes en la tierra) de responsabilidad por el dolor inmerecido, “la justificación es aún peor que la queja”. De manera que Hegel no puede acometer su titánica empresa si no es a costa de desterrar definitivamente la idea de un “final feliz” de la Historia en el sentido más inmediato y común de esta expresión pues, como él mismo dice, “la historia no es un suelo en el que florezca la felicidad. Los tiempos felices son en ella páginas en blanco”⁶.

Por eso es precisamente la tragedia –identificada desde antiguo con la nobleza y elevación de lo sublime, pero que ineludiblemente acaba *mal*–, y solamente ella, la que puede servirle como “paradigma” teatral mediante el cual realizar la Poesía en la Historia. Pues, en la tragedia, el héroe experimenta en su forma suprema la amargura del destino, el carácter puramente ima-

⁶ En este formidable intento hegeliano de realización de la Poesía en la Historia tiene su origen, pues, la tan cacareada *crisis del teatro*: es que ahora el teatro –el “teatro de operaciones”, en sentido militar– es el mundo, y la realidad, como se dice, *supera* la ficción (ninguna historia de ficción es más *interesante* que la retransmisión en directo de una guerra mundial –y todas lo son– o de la caída de las *torres gemelas*). Aristóteles decía que la poesía trata de lo posible y la historia de lo real, pero Hegel testimonia que todo lo posible *se realiza* y, además, se torna necesario. Los Estados ya no podrán justificar sus acciones políticas si no es en el contexto de la historia universal, y precisamente de esa que se encamina hacia el fin supremo e inapelable del destino; por este motivo, y como en seguida argüirá Hegel, la victoria militar de un Estado sobre otros en el campo de batalla internacional ha de significar una “astucia de la razón” en ese progreso lento pero constante que involucra a la humanidad en su conjunto.

ginario y engañoso de todo sentido que quiera otorgarse a la acción, como magistralmente sentencia Macbeth cuando se enfrenta a su propio final:

*Tomorrow, and Tomorrow, and Tomorrow
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllable of recorded time;
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing⁷.*

Pero ese momento, que para Macbeth es el del extremo absurdo y el dolor más punzante, es también, para los espectadores, la cumbre del sentido: el momento en que todas las piezas encajan y el final cuadra con el principio haciendo que la narración quede perfectamente acabada y cerrada sobre sí misma como un rompecabezas bien resuelto (Hamlet, el más consciente de los héroes trágicos debido a su condición de director teatral, comprende cabalmente esta “astucia de la razón” cuando, como Nietzsche acaba de recordarnos, se lamenta de haber nacido únicamente para volver a poner a Dinamarca –y al universo todo– en el orden del cual se había salido). Análogamente, para Hegel, la infelicidad de los héroes históricos (que ahora son los “grandes políticos”, los “individuos histórico-universales”) y, en definitiva, toda la “masa concreta del mal” y de las atrocidades que pueblan la Historia es, como en el caso de los protagonistas de las tragedias, la prueba de que la existencia está al servicio de *una finalidad más alta* (la realización del secreto sentido al que obedece el plan racional de la Historia, la puesta en su sitio de las piezas del mundo), más alta que la felicidad y, desde luego, que la virtud. Y se necesita un espectador capaz de mirar por los ojos de Dios para captar ese sentido suplementario.

Aquí, en cierto modo, se origina esa suerte de “impunidad” que a menudo define a la llamada “clase política”: del mismo modo que no podemos hacer responsable a un actor teatral de los actos cometidos por su personaje

⁷ “El día de mañana, y de mañana, y de mañana / se desliza, paso a paso, día a día, / hasta la sílaba final con que el tiempo se escribe. / Y todo nuestro ayer iluminó a los necios / la senda de cenizas de la muerte. ¡Extínguete, fugaz antorcha! / La vida no es más que una sombra pasajera: un pobre actor / que, orgulloso, consume su turno sobre el escenario / para jamás volver a ser oído. Es una historia / contada por un necio, llena de ruido y furia, / que nada significa” (*Macbeth*, Acto V, quinta escena).

(pues el actor no ha hecho más que seguir un guión previamente escrito que los espectadores ignoran), así tampoco podemos hacer a los “individuos histórico-universales” responsables de sus hazañas políticas (pues gozan de información reservada acerca de la trama del mundo, información que los gobernados desconocemos, y toman sus decisiones en función de esa necesidad secreta): “los círculos morales no tienen derecho a reclamar contra los hechos histórico-universales y sus realizadores, a los que no pertenecen; la letanía de las virtudes privadas de la modestia, humildad, amor al prójimo y caridad, etc., no tiene que esgrimirse contra ellos”, sigue diciendo Hegel, porque actúan en nombre de una finalidad más alta, la del espíritu del mundo, y “el derecho del espíritu universal está por encima de todas las legitimidades particulares”. Los grandes héroes históricos no son *buenos* (¿cómo van a ser buenos, si ni siquiera se les ha concedido la oportunidad de ser felices?)... ni malos. La identificación de los individuos particulares con su “papel” histórico sería tan completa que, como en esos casos (clínicos) en los cuales ciertas personas se confunden patológicamente con sus roles sociales (profesionales, familiares, militares, etc.), anulando en un solo acto su dicha y su conciencia moral, toda la acción histórica se habría convertido en simple “actuación” (*performance*); si así ocurriera, el ser del actor sería tan compacto y sólido, tan incapaz de deshacer su propio hacer o de arrepentirse de su acción, tan inepto para distanciarse de esos productos siquiera lo suficiente para poder juzgarlos e impugnarlos, que habríamos llegado a “perder al sujeto agente”, y ello nos dejaría “sin acción auténtica (...) O se hace y en tal caso no se es, o se es y en tal caso mal puede hacerse nada”⁸.

⁸ En este punto, el pensamiento de Savater está muy próximo del de Rafael Sánchez Ferlosio: “O *somos* nosotros o *son* nuestras acciones; si hemos de ser nosotros, nuestras acciones –aunque fuesen absolutamente unívocas, cosa imposible y que, por otra parte, les haría perder, de todos modos, justamente la índole de acciones– vendrían a convertirse en meras señales de reconocimiento, puros indicios que solamente aluden a ese ser y permiten a otros inferir... sus *verdaderos* atributos” (R. Sánchez Ferlosio, *Las semanas del jardín*). Ferlosio –que citaba como ilustración de esta concepción la copla *y de mis pecaos se espantan / toito'er mundo me condena / y de mis pecaos se espantan. / Más pecó la Magdalena, / y después la hicieron santa, / cuando vieron que era buena*– liga esta negación de la acción a la noción de destino: “Que el ser de la persona haya de ser unívoco –esto es, no tener más que una única verdad– le viene de haber sido concebido desde el destino eterno (...), creemos hallarnos en el día de autos, pero no es más que el juicio lo que se está celebrando en nuestras vidas; creemos que obramos, pero no hacemos en realidad más que argüir para darle razón a la sentencia o, mejor todavía, más que mimetizar los argumentos de nuestro fiscal, el cual no haría, a su vez, más que algo así como informar o glosar el veredicto” (*ibid.*). Como es habitual en este autor, la extrema precisión expresiva se manifiesta en este caso en el uso del verbo *mimetizar* en su acepción más genuina, lo que de este modo hace notar que el destino, al disolver toda posibilidad de acción verdadera, no se limita a negarla sino que la convierte en imagen, en ficción, en *mimesis* o “imitación de la acción” (“Mas no se puede pretender que algo esté ya escrito sin reducirlo al mismo tiempo a la sola vigencia de escritura; no se puede

Naturalmente, es difícil encontrar espectadores a la altura de este drama. Lo que a la mayoría de nosotros nos sucede, a los ojos de Hegel, es que, así como nos complacemos en imaginar a los “grandes actores” como inmensamente desdichados y descarriados en su vida privada, también nos deleitamos con los chismes y cotilleos que sobre la intimidad miserable y viciosa de los “grandes hombres” difunde su servicio doméstico (haciendo objeto de todo tipo de burlas, en ferias y manifestaciones, a los gobernantes de turno, especialmente si lo son de la nación más poderosa del mundo, pues ella es la que en cada momento lleva las riendas de la Historia), y lo hacemos en ambos casos –según Hegel y según Goethe– para consolarnos de nuestro anonimato escénico y para vengarnos del poder que sobre nosotros tienen esos grandes hombres (incluso aunque, como en el caso de los actores, seamos nosotros mismos quienes se lo hemos conferido); pero los grandes hombres, como los grandes actores, no han salido a escena para ser felices sino para representar un papel, para servir de instrumento a una trama, y una vez cumplida su labor hacen mutis por el foro.

Las pruebas de hasta qué punto este modelo “hegeliano” de realización del espectáculo en la política ha tenido éxito son tan abrumadoras (y ya no únicamente en tiempos de campaña electoral, o bien es que el estado de sondeo permanente ha hecho que hoy no haya otra clase de tiempos) que no necesito aducirlas. Lo único que hay que añadir, claro está, es que desde Hegel (y Napoleón, y Goethe) hasta nuestros días hemos transitado del gran formato al pequeño y, después de que Marx diera la alarma en este sentido (exhortando a quienes hasta ese momento sólo habían desempeñado en el relato papeles sin diálogo a convertirse también ellos en protagonistas de la

prever el porvenir sin desvirtuar el tiempo y la existencia en una especie de fatal encantamiento literario –el “*fatum*” es lo “dicho”–: ya no es siquiera que el ser de la persona se dilucide a través del veredicto, sino que el propio ser se identifica con ese veredicto, *es* su veredicto; si el ver precede al propio acontecer, lo que acontece no es más que imagen”, *ibid.*). Además de precisa (por situar el problema en sus justos términos: el destino convierte la acción en ficción), esta referencia es preciosa porque inmediatamente se inserta en el corazón de la reflexión clásica acerca de la ficción “literaria”: en efecto, la persistente crítica platónica de la actividad de los poetas (la mimesis o imitación) llega a su culminación en el conocido pasaje de la *Politeia* en donde Sócrates afirma que la imitación puede llegar a ser la perdición del espíritu de quienes la contemplan cuando este espíritu no posee el *antídoto* contra ellas (595 b), lo cual nos indica a la vez que la imitación es una suerte de “fármaco” para el alma y que este fármaco puede resultar letal para quien no esté inmunizado contra sus efectos más perversos (la confusión de la ficción con la realidad) precisamente por el antídoto de la ficción, es decir, por la *acción*: para quien no es un agente libre, para quien ignora lo que es la genuina acción (lo que de ella es *irreductible* al destino e incompatible con él), como está obligado a ignorarlo, por ejemplo, quien vive bajo un régimen tiránico, la ficción, en lugar de operar como un “bálsamo” para curar las heridas derivadas de la trágica imprevisibilidad de la acción, puede convertirse en un narcótico que le impida siquiera notar la asfixia producida por la falta de libertad.

Historia universal y, por tanto, a sacrificar su virtud y su felicidad en el ara del destino), todos los individuos, pueblos y familias, no importa lo remoto de su ubicación o lo pequeño de su número, han comprado su ingreso en la categoría de primeros actores de la obra del mundo con la moneda de la “superación” del estrecho punto de vista de la aspiración a la virtud y a la felicidad, haciendo que la figura del “gran hombre” (incluido el “gran político”) pierda parte de su grandeza al incrementarse su cantidad, y encargando a la televisión la representación del nuevo “teatro de operaciones” y a los *paparazzi* (cuya distinción de los “periodistas de investigación” se va haciendo progresivamente tan oscura como la distinción entre políticos y actores) la función de la murmuración doméstica acerca de la vida privada de los famosos.

O sea que, lejos de constituirse como una “superación” del destino y de la tragedia a manos de la política y de la Historia, la presunta racionalidad “prosaica” mediante la cual Napoleón aspiraba a jubilar a Goethe lleva en su seno toda la “irracionalidad” trágica de este supremo poema de destino que es la visión “progresista” de la Historia moderna (aunque, ciertamente, no sea común encontrar entre sus promotores el arrojo que Hegel tenía para ponerlo de manifiesto, ya que también en este punto ha habido una rebaja de grandeza). Oponer a esta visión una “ética trágica” no es, por tanto, oponer el destino a la política o la tragedia a la prosa científica, sino oponer a *esta* idea de destino de la que acabamos de hablar *otra* diferente, en primer lugar, y en segundo restituir a la acción el carácter trágico que –aunque resulte ideológicamente inconveniente– no se puede extirpar de ella más que al precio de tener que asistir a su retorno paródico en los términos a los que acabamos de referirnos. Y esto que paródicamente retorna (no sé si eternamente, pero sí desde luego hasta el hastío) es precisamente la *satisfacción*: “Cierto que en la historia universal se da también la satisfacción”, concede Hegel, “pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de fines que sobrepasan los intereses particulares”⁹.

“La satisfacción” –escribe Savater– “responde siempre a cumplir cierta demanda previamente programada. Se trata, en todo caso, de satisfacer una necesidad, es decir, de *aliviarse*”; pero a la satisfacción se contrapone el

⁹ También en este punto Rafael Sánchez Ferlosio ha expresado espléndidamente este retorno paródico de la vieja “gran satisfacción” hegeliana al observar su reiteración en “eso que un sujeto angloparlante suele celebrar con la exclamación “I did it!””, por ejemplo, la victoria en un campeonato deportivo, pues no falta quien proclame esa victoria como “el día más feliz de mi vida”. Lo cual me hace pensar si no será que en un mundo de sujetos cada vez más dominados por el paradigma competitivo del “ganar y perder” el lugar de la felicidad viene siendo usurpado y colmado por la satisfacción como única forma conocida de contento humano” (*Carácter y Destino*, Claves de Razón Práctica nº 153, Junio 2005, p. 7).

placer “como una cierta empresa personal que procura su gozo por vías que quizá no estaban previstas, sino que son inventadas en el acto mismo de elegir las”. Se podrá decir, sin duda, que lo que aquí Savater designa como “satisfacción” no es exactamente lo que Hegel denominaba así para referirse al cumplimiento de los grandes fines de la Historia, y que lo que denomina “placer” no se confunde con la felicidad que Hegel había excluido de la narración por irrelevante; pero, aunque así sea, en cada una de estas pequeñas “satisfacciones” hay algo de aquel gran cumplimiento, que no deja de ser un *alivio* de cierta demanda previamente programada por el Espíritu, y en cada uno de estos pequeños placeres hay también algo de esa inconfesable “página en blanco” que de vez en cuando interrumpe la historia introduciendo en ella lo imprevisible.

“Lo que hacemos se instala frente a nosotros como producto y nos reclama una y otra vez a volver sobre ello y sostenerlo (...); lo que somos se subleva contra todo producto, contra toda configuración dada, y ansía desmentir cualquier rostro definitivo que pretenda concederse a su ímpetu (...). Se pierde quien es en lo que hace, pues por sus obras será conocido y por ende *identificado*: la muerte aprenderá así su identidad y por ella le reclamará cuando le apetezca; aparece quien es en lo que ha hecho, no tanto como su autor —ésta es precisamente la pérdida—, sino como su impugnador en nombre de lo que puede aún ser hecho (...). *Este es el auténtico sentido de lo trágico* tal como lo estamos considerando aquí, y como puede verse se trata de algo bastante más profundo que el laceramiento de la conciencia escrupulosa sometida a dos leyes más o menos positivas contrapuestas; algo más profundo y más imbricado en el proceso mismo de la acción. A causa de este dislocamiento trágico no puede nunca imaginarse ni, mucho menos, *pensarse* ninguna reconciliación ética final” (*La tarea del héroe*).

El hecho de que no pueda haber una “reconciliación final” significa justamente que, por la misma razón que es imposible “superar” (mediante la satisfacción) el carácter trágico de la acción, lo que ella tiene de incertidumbre y de tentación a la suerte, tampoco lo es renunciar a la acción para minimizar las pérdidas. Pues la renuncia a la acción, a pesar de presentarse como económica, tiene un coste exorbitante: implica, no menos que el destino de los “grandes hombres” hegelianos, renunciar a la felicidad, si es cierto —como Aristóteles decía y Savater recuerda— que la felicidad pertenece al orden de la acción. Y esta renuncia es inaceptable para quien ha escrito, en *Nihilismo y acción* (“un alegato del que oscuramente sé que nunca saldré”), que el verdadero filósofo “no puede contentarse con menos que el acabamiento definitivo del pecado incoado en el principio: volver al Jardín y comer del otro árbol prohibido, el de la vida. Gozar eterna, indebida, *conscientemente*, del Paraí-

so”. Esto es lo que le *falta* a la Historia (o la razón por la cual la simple Historia no puede bastarnos)¹⁰. Y este es, por tanto, el que antes designé como el segundo ingrediente, propiamente *afirmativo*, de la paradójica defensa de la acción en el pensamiento de Savater. En esa desmesurada pero irrenunciable aspiración a la felicidad hay, sin duda, un elemento genuinamente nietzscheano. Podríamos decir que el proyecto de Nietzsche consiste en liberar a la historia de esa estampa “hegeliana” que la dota de una irresistible *tensión hacia el final*, hacia el “después” o hacia el resultado, hacia los hechos, las consecuencias y los productos, de esa atracción del futuro –que Nietzsche identifica con “el espíritu de venganza”– que produce la idea reguladora de “progreso” y que, ya tematizada en la poética antigua, ha pasado insensiblemente del arte a la realidad, de la poesía a la historia, de la imitación a la acción.

La “muerte de Dios” aparece así como emancipación de las cosas y de los individuos con respecto a ese “peso” del final que hace que todo se oriente en ese sentido y que a él se sacrifiquen la vida y la felicidad. Zaratustra, no menos que Jesucristo, ha venido al mundo a *declarar el estado de felicidad*, el estado de gracia (pues la felicidad no puede ser más que eso, gracia), el perdón de todas las faltas y la condonación de todas las deudas, a exhortar a todo el mundo al abandono de sus afanes y tareas, del pago y el cobro de sus deudas, de su actividad histórica de “labrarse un porvenir”, ha venido a liberar a los hombres del peso del futuro sobre sus vidas y de la obligación de sacrificar su carácter y su felicidad al tiránico desenlace, a invitarles a dejar su casa, su estirpe, su trabajo o su profesión para liberarse del baldón que para sus existencias supone el tener que cargar con un “sentido” que las orienta y vampiriza. Esta es la causa de que Nietzsche tenga que hablar, a este propósito, de “superhombre”, puesto que para que sea capaz de recibir ese “alegre mensaje”, de soportar la terrible y asombrosa revelación del sinsentido de la historia y de sentirla como gracia, como fortuna, como liberación, para que pueda reír a carcajadas ante semejante descubrimiento –que todos los desvelos y bregas de los hombres, todo ese “trabajo” en el cual Marx creía haber hallado el origen del valor, todo eso era... para nada–, para que la noticia de la muerte de Dios surta efecto, hace falta que el hombre *crezca* hasta abandonar lo que Kant había llamado su “culpable minoría de edad”. Más allá de su carga metafísica, la “doctrina del eterno retorno” implica esa clase de interrupción *activa* de la historia que comporta la “buena nueva” de que no hemos de aguardar al final del relato, porque no hay ninguna clase de

¹⁰ “La auténtica felicidad es lo que nos arranca del tejido del destino, y por ello los felices, sean individuos, familias o pueblos, carecen de historia”, decía Savater en la primera nota a pie de página de *La tarea del héroe*.

“solución final” o de “reconciliación ética” de la que esperar un alivio definitivo.

Así pues, esta reivindicación de lo trágico por parte de Savater comporta que la irreductibilidad de lo ético, del *éthos* como fuente de la decisión que hace a la acción susceptible de ser calificada moralmente, ha de ser a la vez compatible con el espíritu trágico de los antiguos y con el imperativo moral (no menos trágico en su fondo) de los modernos; en consonancia con éstos últimos, la libertad no es pensada como indeterminación o indiferencia sino como la capacidad de darse a sí mismo una ley –o sea, no como la simple posibilidad de sustraerse (en el ámbito de la elección) a las “leyes de la naturaleza”, sino como el poder de someterse a las “leyes de la libertad”–, de tal manera que, como habría dicho Kant, aunque la libertad deba ser anterior a la ley moral (pues sólo con respecto a seres libres tiene sentido hablar de ley moral), la ley moral es para nosotros la “experiencia” de la que deriva nuestro conocimiento de la libertad. Pero, como es sabido, la posibilidad de aplicar la sublime legislación moral a la práctica humana pasa por la encarnación de aquella ley suprema en unas –mucho más modestas e inseguras– *máximas* que constituyen reglas de conducta libremente elegidas y persistentemente mantenidas: de quien se sujeta a tales máximas puede decirse que *tiene carácter*¹¹. Este punto de vista puede hasta cierto punto vincularse con la concepción “antigua” de la virtud, que –al menos en su formulación aristotélica– llama la atención igualmente acerca del hecho de que el territorio del *éthos* no puede depender, en los mortales, de una decisión tomada de una vez por todas o de una vez para siempre sino que, debido a la fragilidad de la naturaleza humana, se realiza mediante una virtud que sólo puede ser un hábito, es decir, una decisión que es preciso reiterar y reflexionar racionalmente una y

¹¹ “El carácter de todo hombre estriba en el dominio de las máximas (...) Quien no ostenta ninguna regla de conducta no posee carácter alguno” (I. Kant, *Antropología Práctica*, ed. y trad. R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 30 ss.). Estas máximas pueden, no obstante, condensarse en una sola: combatir la inclinación a la mentira, pues “el apartar esta propensión es tarea del carácter que el hombre ha de forjar en sí mismo” (Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, ed. y trad. de R. Rovira, Facultad de Filosofía de la UCM, Madrid, 1992, pp. 25-30). “Tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su propia razón. Aunque estos principios puedan ser a veces falsos y defectuosos, el aspecto formal de querer, en general, obrar según principios firmes (y no andar saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos) tiene en sí algo de estimable e incluso digno de admiración, como quiera que también es cosa rara. No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste *hace de sí mismo* (...) pues únicamente [esto] da a conocer que tiene un carácter. (...) [el carácter] consiste precisamente en la originalidad de la índole moral. El carácter bebe en una fuente de conducta abierta por él mismo” (Kant, *Antropología en sentido pragmático*, ed. y trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991 [1935¹], pp. 229-242).

otra vez, una vez tras otra. Y, del mismo modo que el persistente auto examen patrocinado por la “conciencia moral rigurosa” que defiende Kant no puede nunca alcanzar una certeza completa acerca de la pureza de los *motivos* de la acción (y, por tanto y por así decirlo, nadie puede estar nunca apodícticamente seguro de la excelencia moral de su carácter¹²), esta condición *limitada* que ostenta toda ética inscrita en una razón finita era expresada en el vocabulario de los antiguos por la ambigüedad de las relaciones entre *éthos* y *daimon*¹³: esta ambigüedad no designa únicamente un límite exterior, como si la libertad, configurada por el carácter, chocase en sus propósitos contra los incontrolables designios de la fortuna; no solamente son inescrutables las resoluciones de esta última (y, por tanto, el destino afortunado o desgraciado de nuestros planes), sino que lo grave –lo trágico– es que la propia libertad comparte esa índole insondable, pues tampoco el carácter puede nunca esclarecer del todo el fondo del cual emergen sus motivaciones. Actuar es *tentar a la suerte*, y esto no sólo significa correr el riesgo de ser felices o desdichados debido a las imprevisibles causas externas que rigen la prosperidad de los hombres, sino también tomar en serio a esa *sombra* que no deja de acompañar nuestro querer y nuestro actuar (y que tiene algo de no-querer y de no-actuar) desde el interior de sus motivos. “El *daimon* trágico” –escribe Savater– “devuelve su espesor a la libertad, introduciendo en el juego de la acción la misteriosa eficacia que el *éthos* pretende extirpar en beneficio de su propio proyecto unilateral, aunque si lograrse su propósito absolutamente anularía por ello mismo su apertura a lo posible, su *tijé*”.

¹² “Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios de las mismas, que no se ven” (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak., IV, 407).

¹³ Esta ambigüedad, como es sabido, procede en su origen de “una oscura interpretación de una oscura sentencia de tres palabras de Heráclito el oscuro”: *éthos ánthropos daimon*. En *La Tarea del héroe*, Savater adhiere a la hermosa interpretación de esta anfibología que ofreciera en su día el helenista Jean-Pierre Vernant: “para que haya tragedia, el texto [de Heráclito] debe poder significar, a la vez: en el hombre, es su carácter lo que se llama *daimon*, e inversamente: en el hombre, lo que se llama carácter es en realidad el *daimon* (...) *Éthos-Daimon*, es en esa distancia en donde se constituye el hombre trágico. Que se suprima uno de los dos términos y desaparecerá”.

*Ah, el hombre que camina sin recelo,
amigo de los otros y de sí mismo y no se cuida
de su sombra que en el punto extremo
del calor se imprime sobre un desconchado muro*¹⁴.

“Cada cual tiene el carácter que quiere, porque su querer no es otra cosa que su propio carácter”, pero “la fatalidad no tiene otro fundamento que la libertad misma, del mismo modo que lo libre hunde sus raíces en lo único que puede ser considerado sin restricción alguna como fatal”. Lo trágico es, en efecto, que las acciones se *solidifican* mediante sus “consecuencias” (resultados, efectos, productos), y éstas revierten sobre su causante acusándolo, *identificándolo*. La identidad así configurada “pervierte” la naturaleza de la acción: *confunde* el “fin” de la acción emprendida con lo que finalmente acaba resultando de ella, cuando es el caso que “el éxito no interesa en ningún modo a la libertad” (ni, obviamente, tampoco el fracaso); pero las consecuencias de las acciones ya no forman parte de la acción misma sino que son lo que hace de la acción otra cosa que acción, una suerte de “naturaleza” mediante la cual las acciones quedan convertidas en *hechos*, hechos “de una realidad frecuentemente insípida y desde luego invulnerable a nuestros caprichos”¹⁵ de la que dependen en última instancia los aciertos o los errores. La virtud, desde luego, no garantiza ni el éxito ni la felicidad –pues tampoco el carácter puede convertirse en destino y cerrarse sobre sí mismo–, solamente prepara a quien se esfuerza en practicarla para que, si la suerte le es propicia, su felicidad sea *digna*, pues la aspiración a la dicha –aunque sea dispensada en píldoras de placer que pueden ganarle alguna página a la Historia– no puede eliminarse ni sacrificarse sin corromper la naturaleza misma de la acción. La ética trágica no es una solución para la política, la medicina, la biología, la televisión o la zoología; a diferencia de sus homólogas “progresistas”, no puede nunca ampliar su negocio extendiéndose más allá de sus fronteras (corriendo el grave peligro de confundirse con la revitalización de la religiosidad que caracteriza nuestra época), pues siempre es restrictiva y se limita a plantear obstinadamente *el problema* del cual, justamente, se quieren desentender tanto la política, como la medicina, la biología, la televisión y la biología, y que no es precisamente el de la elaboración de un código deontológico cuya vigencia extirpará de raíz todas las “malas prácticas”. Y ese *conocimiento trágico* (Nietzsche *dixit*) forma parte también del aprendizaje de la ciudadanía responsable. Pues la política convertida en espectáculo es tan incapaz de evitar “el vértigo aciago de la cadena de venganzas” y de ayudar “a

¹⁴ E. Montale, *Poesía Completa*, ed. de Fabio Morábito, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

¹⁵ F. Savater, “Presentación” de *La voluntad disculpada*, Madrid, Taurus, 1996, p. 12.

hombres acosados a afrontar *humanamente* la convulsión irrefutable con la que *éthos* y *daimon* les zarandean”, como la ética convertida en ideología ansiolítica.

La *vita activa* de Fernando Savater es suficientemente explícita como para que todos podamos entender en qué sentido sus obras le identifican y le reclaman una y otra vez desde el frente del destino. Pero él ha contado alguna vez una anécdota de la protohistoria de su vocación filosófica: aquella ocasión en que el profesor de filosofía de la clase de Bachillerato preguntó a los estudiantes para qué ha sido puesto el hombre sobre la tierra, y él respondió inmediatamente “para ser feliz”. Esto puede parecer, si no contradictorio, al menos *difícil* en su caso, teniendo en cuenta el peculiar destino que su obstinada insistencia en obrar bien le ha deparado en nuestro país; pero quien le ha escuchado reír alguna vez sabe perfectamente que el destino no ha sido hasta ahora capaz de agriar su carácter. Y este *éthos* es su verdadero demonio trágico, su aliado infalible.

“Con frecuencia nos reunimos algunos que tenemos aproximadamente la misma edad, como para preservar el antiguo proverbio; y al estar juntos, la mayoría de nosotros se lamenta, echando de menos los placeres de la juventud (...) Pero respecto de tales quejas hay una sola causa, Sócrates, que no es la vejez sino el carácter del los hombres. En efecto, si son moderados y tolerantes, también la vejez es una molestia moderada; en caso contrario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resultarán difíciles a quien así sea” (*República*, 329 a-d).