

Breviario Savater

No conozco lo suficiente a los pensadores españoles del siglo pasado ni sabría medir su influjo en la sociedad de su tiempo. Presiento, sin embargo, que sobrarían dedos de una mano para descubrir alguien de la talla de Fernando Savater y de tan duradera presencia en la vida intelectual y pública de nuestro presente. Por eso mismo, al acercarnos a él, lo espinoso es la labor de seleccionar, de tan abundantes y frondosos como se presentan lo mismo el personaje que su obra. El comentario quedará irremediabilmente muy lejos de lo comentado. El trabajo de quien ya desde los inicios de los años 80 nos señaló la tarea del héroe y nos invitó a la ética, para desvelarnos después en miles de páginas las maneras de acometer semejante tarea, no se deja recortar con cuatro tijeretazos.

Pero quizá se nos ofrezca una vía que a Savater no le disgustaría del todo. Aceptemos para el caso lo que a menudo ha dicho de sí mismo, a saber, que él es tanto mayor cuanto más pequeño el género que practica, a fin de resaltar que sus aportaciones primordiales consisten en sus ensayos y artículos. Si en ello es un indiscutido maestro, rindamos tributo a ese magisterio escogiendo para estas líneas un estilo también menor. En la medida de lo posible tomemos asimismo prestado de su escritura alguna porción de esa "cortesía del filósofo" que él tanto derrocha en el trato con su lector, esa facilidad para hacer claro lo oscuro. Tal vez así el que hace veinte años se atrevió a componer un diccionario de Filosofía nos permita hoy esbozar esta especie de breviario de urgencia acerca de su propio pensamiento. Ojalá los pocos indicadores escogidos dejen entrever el resto del dilatado territorio Savater y acierten a transmitir a su propietario el mensaje más grato que podría esperar un pensador: que nos ha hecho pensar. *Et voilà.*

* ALEGRÍA

Sería con toda probabilidad la primera categoría savateriana que destacar. No nos la exige el mero orden alfabético, sino el lugar central que ocupa en su reflexión (y, desde luego, en su carácter). Surge frente a todos los obstáculos que pretenden prohibirla, contra la insatisfacción general de que las cosas siempre van mal. Porque la alegría no procede de un propósito deliberado de buscarla, sino que "sobreviene" sin porqué ni para qué, como una "fuerza mayor" que se impone a todo sin que sepamos

cómo. Si pensar la realidad es echar en falta, de suerte que ningún ser racional podría estar nunca contento, la alegría representa un escándalo puesto que parece complacerse con esa realidad. Tendrá así que defenderse también de varios cargos de impiedad que se le dirigen. Ya sea de no rendir veneración a los remedios religiosos ofrecidos frente a tal realidad deficitaria y despreciar el estado de tristeza consiguiente; ya sea de no demostrar la suficiente compasión hacia el sufrimiento humano en esta vida...

Sólo que es una alegría de vivir, replicará nuestro protagonista, no siempre la alegría de lo vivido. Al sujeto le acompañará la pesadumbre del tener que morir, pero, *a pesar de todos los pesares*, prevalecerá la enorme satisfacción de estar vivo. No se trata sólo de la inmensa distinción del hombre frente a todo lo demás que vive, sino de nuestra ventaja incomparable respecto de lo que nunca va a llegar a la existencia. Por corta que ésta sea, será más larga que el permanecer en la nada eterna; por miserables que fueran sus circunstancias, nunca lo serán tanto como la carencia absoluta de circunstancias.

Por eso la alegría es sobre todo la "disposición incondicionalmente afirmativa" ante la vida, el modo de decir que sí al mundo. No es tanto un premio final de la virtud, como tantos moralistas han querido, sino antes aún el origen mismo de la virtud y el medio de afianzarla. Más que un estado de afirmación vital (la felicidad) o su mera sensación (el placer), la alegría es el *sentimiento* de tal afirmación. Pues hay que estar alegres si comprendemos que ya hemos vencido una vez sobre la muerte. Alegres también porque algún benéfico azar nos ha querido sujetos y no objetos, libres y no plegados a la necesidad; en una palabra, seres dotados de dignidad. Y aún más alegres si, contra lo que pueda pensarse, nuestra vida es más valiosa precisamente por su carácter efímero. Es su contingencia, su posibilidad de dejar de ser a cada instante, lo que concede al individuo su valor irrepetible, su condición preciosa y apremiante por pasajera. Hasta que los hombres no supieron con certeza que iban a morir, no fueron humanos de verdad; y hasta que no lo fueron, no conocieron de veras la alegría ni la necesidad de preservarla. Eso sí, se trata de una alegría trágica porque debe acabar. Esta criatura siempre amenazada que es el hombre, en definitiva, se mueve en el filo de la alegría y la pena. Nuestro autor llega a fundirlas como el material mismo del que se nutre la ética. "A eso llamamos ética: a penar alegremente".

* *AMOR PROPIO*

No parece un mero afán provocativo el que mueve a Savater a mantener desde muy pronto que el egoísmo está en el punto de partida y de llegada de nuestra vida moral. En realidad, y para decirlo enseguida, "el *deber* moral no es sino la expresión racionalmente consecuente del *querer* (ser) humano". Lo que debemos querer es lo que en verdad debemos; o, mejor, lo que principalmente nos debemos a nosotros mismos antes de lo que debemos a los demás. Frente a quienes sostienen que el comportamiento moral ideal estriba en renunciar al instintivo amor propio y actuar de acuerdo con algún mandamiento ajeno, este pensador se alinea con aquellos para quienes la moralidad consiste en radicalizar hasta su plenitud el amor propio.

A sus ojos, toda moral enraiza en la búsqueda de lo más conveniente para el sujeto y de lo que más le interesa, o sea, su perfección personal. Con un término más enérgico, su *inmortalidad*. La persona no puede dejar de querer esa inmortalidad o no puede preferir algo distinto de ella. Las morales de grupo someten ese proyecto individual al colectivo, así como las morales religiosas ordenan abjurar de la voluntad de uno mismo para obedecer a la omnipotente voluntad divina. Sólo las morales del amor propio merecen llamarse autónomas. "No hay otro motivo ético que la búsqueda de lo que nos es más provechoso", de suerte que la verdadera moral se guía por el mejor cumplimiento de lo que somos. Si el sujeto de la ética es el individuo, y un individuo capaz de actuar conforme a preferencias razonables y por tanto universalizables, por fuerza la moralidad tendrá un *humus egoísta*.

Aceptar una tesis tan contraria a la mentalidad ordinaria requiere no dar tregua a unos cuantos prejuicios vigentes. El que aglutina a todos repite que el *yo* es esencialmente asocial, mientras que los requisitos de la sociedad se condensan en la virtud de la solidaridad. Pero sería más acertado sostener lo contrario. El ego es una noción que carece de sentido fuera de la sociedad, objeta Savater, y que no se afianza contra los otros sino porque hay otros. El apego de cada cual a sí mismo, a su conservación y beneficio, exige la sociabilidad. A la postre, ¿qué es la sociedad sino un artefacto destinado a satisfacer el deseo de perduración del socio a base de reforzar su seguridad y ampliar sus posibilidades individuales? Aquel tópico de partida no denigrar

al egoísmo, sino más bien al asocial egocentrismo. "El egoísmo de un ser social no puede no ser *social*, lo mismo que el egoísmo de un ser corporal no puede no ser corporal". Nuestra humanidad sólo se instituye por el reconocimiento recíproco.

Sofocar el amor propio se revela, por tanto, un propósito imposible. Cuando al individuo se le predica renunciar al propio interés en nombre de otro más general, el sujeto no aprende a vivir mejor sino sólo a mentirse mejor. En último término, sólo quien es capaz de amarse puede llegar a amar al otro, pero quien pugna por asfixiar su amor propio no será capaz de amar a nadie. Nuestro autor podría haber citado a Montaigne, según el cual quien se conoce a sí mismo "se ama y se cultiva antes que a cualquier otra cosa". Una experiencia por desgracia demasiado reiterada nos enseña, en cambio, que no nos queremos lo suficiente -o lo suficientemente bien- a nosotros mismos. Y entonces tocaría tal vez suspirar con el clásico que la mayoría de los hombres muere sin apenas haber nacido...

* *CIUDADANÍA Y DEMOCRACIA*

Que a estas alturas todavía haya que invitar a elegir la política, como hace nuestro hombre, sugiere que el sujeto moral aún no se concibe ciudadano, lo que tanto puede plasmarse en la suspicacia temerosa o arrogante del individuo frente a su sociedad civil como en la identificación con su real o presunta comunidad natural. Si en el primer caso se encuentran las múltiples formas que adopta en nuestro tiempo la apatía liberal, en el segundo incurre a las claras esa *etnomanía* nacionalista que lleva años alentando -con la inestimable contribución de gran parte de la desnortada "progresía" española- el enfrentamiento civil en el País Vasco y en Cataluña.

No son frecuentes, ni lo bastante publicadas, las tesis expuestas en esta materia por este intelectual. Para él, la democracia viene al mundo (en concreto, a Grecia) como un requisito del origen mismo de la filosofía y la condición de su pleno ejercicio. Y ello es así porque la filosofía significa en el orden teórico lo mismo que la democracia en el político: el ascenso de los hombres a la condición de sujetos. La política propiamente dicha sólo empieza con la política democrática, es decir, con la asunción de las decisiones por parte de los afectados. La revolución democrática implica convertir a los individuos en portavoces del sentido político de su sociedad, una tarea pública para la

que la democracia y la filosofía les atribuyen la capacidad de discutir como iguales, de dar y recibir razones.

Políticamente somos hoy ciudadanos libres e iguales, en tanto que sujetos y no súbditos de un Estado democrático. Ahora bien, advierte Savater, "el primer requisito, la mayor excelencia y el peor peligro de la democracia es acostumbrarse a *convivir en disconformidad*". Es ésta una disconformidad que brota de nuestras evidentes desigualdades efectivas, lo mismo en ideas que en patrimonio, capacidades físicas o rasgos culturales. El núcleo revolucionario de la democracia consiste precisamente en equiparar conforme a un principio superior los derechos políticos de quienes son de hecho tan diferentes. La *isonomía*, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, consagra el establecimiento de aquella igualdad política. Pero -y por si el liberal lo olvida- un demócrata no puede limitarse a defender la autonomía política de cada uno, sino que habrá de adoptar las medidas que corrijan las desigualdades producto del nacimiento o de tantas circunstancias ajenas al control del individuo. "Las decisiones democráticas, tomadas desde la *isonomía* política, han de ir necesariamente configurando una igualación más completa y profunda de las condiciones sociales". Sin esa progresiva igualación social no es posible ni creíble aquella igualdad política.

Pocas tareas más urgentes entre nosotros, entonces, que procurar la educación cívica, una opción colectiva que el profesor donostiarra recomienda y sin duda una de las más descuidadas por el poder público y buena parte de las instituciones sociales. "El auténtico problema de la democracia" -escribe, y uno se apresura a rubricarlo- "no consiste en el habitual enfrentamiento entre una mayoría silenciosa y una minoría reivindicativa o locuaz, sino en el predominio general de la marea de la ignorancia". No parece que esta ignorancia vaya a curarse mediante vacuas llamadas pedagógicas a la *transversalidad* y bobadas por el estilo.

Esa simultánea aptitud para gobernar y ser gobernado -así resumía el clásico la ciudadanía- exige hoy cursar al menos dos asignaturas, a cual más chocante y sin excesiva plantilla de maestros dispuestos a enseñarlas. De un lado, y frente a esa perezosa creencia que reduce la democracia a puro método de adopción de decisiones mayoritarias, hacerse demócrata implica aprender a deliberar y a persuadir o a dejarse convencer mediante los mejores argumentos. Del otro, y contra tanta afición a blanduras

nihilistas, se trata de cultivar esa virtud de la tolerancia que no por evitar el fanatismo se rinda en cuerpo y alma al relativismo. Lo que significa: que respete a los opinantes, pero no siempre ni por igual sus opiniones; que proclame el derecho a la diferencia, pero no la diferencia de derechos; que se atreva a jerarquizar el valor de las diversas culturas según cómo amporen los derechos de sus miembros, etc.

* *COMPASIÓN Y ADMIRACIÓN*

He aquí dos sentimientos morales básicos que nuestro filósofo exalta por encima de los demás. La compasión (o piedad, o humanidad) se dirige al individuo que se encuentra debajo, al doliente, al desgraciado. La admiración se presta al ocupante de un puesto superior, al que brilla en algún campo que consideramos relevante, al más grande. Opuestos en apariencia, si bien se miran revelan una notable afinidad y complemento recíproco. Pues no habría compasión para el sufrimiento ajeno como no se comenzara por otorgar a su sujeto paciente la dignidad que le corresponde por su conciencia y libertad. Ni habría admiración que no creciera a la vista del dolor padecido por el ser admirable. En ambas lo que al final se manifiesta es nuestra igualdad como humanos: la igualdad en la común condición mortal, que viene ya prefigurada en cualquier sufrimiento, y la igualdad en la posibilidad de alcanzar esa excelencia moral que se despierta ante la acción heroica o la vida del santo.

Ya sabemos que la piedad nos identifica con el dolor ajeno mediante el recuerdo o la previsión del propio. Lo que Savater añade es que, por eso mismo, resulta un correctivo de la virtud que tiende a desdeñar el sufrimiento. Le parece incluso una especie de egoísmo o amor propio de la especie humana que procura así su conservación. Si todos merecemos esa piedad humanitaria en nuestra condición de *morituri*, quien no la experimentara estaría fuera de la humanidad, sería inhumano, un ser en verdad *otro*. Desde el inevitable destino mortal del individuo, la compasión no espera un final feliz y será ciertamente una piedad desolada. Sí, pero -en compañía de la indignación, añade Aristóteles (¡y a fe que nuestro hombre sabe indignarse!)- se empeña en la lucha por la justicia a fin de impedir, paliar o remediar las desgracias que nos causamos unos a otros.

Mientras la piedad podría aliarse con la envidia para así compadecerse más fácilmente del humillado, la admiración al contrario requiere dominar ese narcisismo primario para dirigir nuestra mirada a los individuos sobresalientes. El ensayista del que nos ocupamos nunca ha ocultado su fervor hacia este afecto. Si ya en sus memorias reconocía "haber tenido la ocasión de admirar tan de cerca a quienes más se lo merecen", también en sus últimos trabajos (v.g., *Figuraciones mías*) dedica bastantes epígrafes a confesar su admiración hacia grandes figuras del pensamiento y la literatura. Al repetir que "lo verdaderamente admirable que hay en nosotros es nuestra capacidad de admirar", está diciendo que la excelencia moral de la persona puede vislumbrarse ya en su disposición a detectar la excelencia allí donde comparezca. Al menos en opinión de un filósofo jovial, también aquí la alegría del admirador debe prevalecer sobre el pesar del compasivo. Pues la admiración viene junto con el contento suscitado a la vista de quienes encarnan las mejores posibilidades humanas y con las ganas de emular su conducta.

* *EDUCAR*

A poco que hayamos seguido su producción escrita, seguramente el título que mejor cuadra a nuestro hombre sería el de "educador" y hasta de educador obsesivo. Quien dedica su existencia al cultivo de la filosofía *práctica* tenía que recalar una y otra vez en esa tarea. Desde sus tempranas lecciones de ética y política para su hijo Amador, no ha parado de impartirlas a sucesivas hornadas de escolares hasta hacer de la educación misma un objeto frecuente de su pensamiento. Recordemos algunas de sus tesis centrales.

Educar va mucho más lejos que instruir, porque pretende ante todo cultivar la humanidad del educando. Su objetivo final sería fomentar la disposición a reconocer la semejanza crucial de los hombres por encima de sus muchas diferencias. "Por decirlo de una vez: el hecho de enseñar a nuestros semejantes y de aprender de nuestros semejantes es más importante para el establecimiento de nuestra humanidad que cualquiera de los conocimientos concretos que así se perpetúan o transmiten". La materia más básica y troncal que hemos de aprender es en qué consiste ser hombre. Por eso mismo educar significa conservar lo mejor que el ser humano ha llegado a dar de sí a lo largo de los siglos y proponer modelos de excelencia en los que reconocernos

como humanos. Educar es también volver a nuestras raíces más propias, las que nos distinguen de los otros animales: el uso del lenguaje, la disposición racional o la conciencia de la muerte. En menos palabras, su objetivo es adquirir no ya lo que anida en cada cultura particular, sino lo que ha conformado nuestra civilización universal.

De ahí que al maestro, según el maestro Savater, no le corresponde tanto el papel de halagador como el de aguafiestas. Y no sólo en su trato cotidiano con el alumno, sino en la elevada función que cumple en su sociedad. Hoy en concreto tendrá que proponerse derruir el ideal mercantil de la enseñanza, la confusión entre lo práctico y lo rentable, el relativismo de la verdad suplantada por el reinado de la opinión, el menosprecio de la abstracción y el triunfo del antiintelectualismo, el asentamiento de un didactismo inane..., entre otras muchas graves dolencias de nuestro actual sistema educativo. Lejos de consagrar las peculiaridades que nos encierran y nos separan a unos de otros, las sociedades cada día más plurales requieren escoger -para su propia subsistencia- el cultivo de lo común. Para empezar, la ciudadanía democrática, ese carácter público que tantos desdeñan.

* *ELEGIR*

Toda educación busca orientar (y desembocar en) la elección, porque el hombre es el ser capaz de actuar. Con mayor exactitud, el ser que *tiene que* actuar si quiere compensar su inespecialización y responder a su menesterosidad ante lo imprevisto. Esa esencial apertura que le obliga a decidir a cada paso su conducta es el rasgo que le aleja del resto de animales, en cuyo instinto se halla el programa de su vida entera. Si nuestras diferencias cuantitativas con otros seres vivos resultan tan mínimas, se deberá -concluye Savater- a que “la dotación genética no es lo más decisivo en el establecimiento de la condición humana”. La fuerza del hombre proviene paradójicamente de su fragilidad, de igual manera que el único animal imperfecto por inacabado resulta asimismo el único que puede y debe concebir la perfección como meta y estar en incesante perfeccionamiento.

Pero entonces al ser personal se le impone la tarea de pensar la vida con vistas a enjuiciar y resolver sus quehaceres. Eso hace de la ética un “arte de vivir”, algo que ha de entenderse como la adquisición de esa habilidad de discernir en cada caso entre

diversas alternativas. Conforme a la enseñanza aristotélica, tal arte viene a confundirse con la prudencia que pondera cada circunstancia de la acción y, a falta de reglas seguras, se inclina por ofrecer al agente modelos ejemplares. Eso sí, antes de valorar, al sujeto moral le toca primero aprender a hacerlo. Aquí no caben sólo juicios acerca de lo favorable o desfavorable, de lo conveniente o perjudicial; tratándose de una acción consciente y libre, resulta imprescindible servirse de los calificativos de bueno y malo. Nuestra responsabilidad rechaza lo mismo la dimisión del sujeto, escudada en el “determinismo parcial”, que el lema absurdo del *amor fati*.

El elegir humano es ya valioso por contraposición al ser forzoso del animal. Pero si elegir es en nosotros necesario y la libertad estriba más bien en preferir esto o aquello, entonces elegir se reafirma propiamente como un valor cuando elegimos bien. Se requiere valor para escoger lo que vale. Resulta, pues, de provecho recomendar unas elecciones por delante de otras, algo que sonará a atrevimiento a muchos oídos contemporáneos. Pues el caso es que elegir no significa *apostar*, según recita la muletilla periodística del día, como si nuestras opciones tuvieran por fundamento la ley de probabilidades; ni todas las elecciones son igual de respetables, según insiste todavía la más necia de las falsas tolerancias. Por si fuera poco, un pensamiento que se quiere práctico, y no académico, sólo puede hallar satisfacción en el compromiso de empeñarse en la búsqueda del bien, tal como anticipó el autor de la *Ética nicomaquea* cuando sostenía que “investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos...”. Y a eso mismo se apresta este lejano discípulo con su entusiasmo acostumbrado.

Para ser buenos, por de pronto, hay que elegir la verdad. Bien sabemos que en unos sectores de la realidad será factible alcanzar lo indiscutiblemente verdadero, mientras en otros habrá que conformarse con lo verosímil o con aproximaciones más imprecisas. Pero “que no toda verdad pueda fundarse del mismo modo no equivale a que la pretensión de verdad sea siempre infundada”. Hasta cabría sospechar con nuestro filósofo que escepticismos y relativismos de nuestros días fueran modos de rehuir la realidad y síntomas, más que de no creer en nada, de una inclinación a creer cualquier cosa. Pero hay que elegir, en fin, lo contingente; o tal vez mejor: desde lo contingente, porque sólo su transitoriedad e incertidumbre confieren a lo humano su valor más intenso. La hondura y la urgencia de nuestras elecciones radican en que son las propias

de y para *morituri*, seres que vamos a morir y lo sabemos. Tal sería el principal cometido de esta ética de la finitud: recordarnos que la justicia posible ha de procurarse aquí y ahora, que el reconocimiento recíproco entre los hombres no puede esperar. Abrazar la contingencia prohíbe hacerse ilusiones, pero inspira esa ética de la alegría que debe inspirarnos.

* *HETEROFOBIA (NACIONALISMO)*

He aquí el enemigo primero de la ciudadanía democrática. Entre nosotros adopta la forma particular de nacionalismo étnico, una doctrina y una política primitivas que se hace preciso combatir. Más que su distinción frente a los otros, conciudadanos o extranjeros, apenas logra disimular el sentimiento de su superioridad y desdén frente a ellos; todo nacionalismo está por naturaleza aquejado de *xenofobia*, esa forma característica de *heterofobia*. Y más que basarse en un entramado de argumentos, apenas dispone de otro soporte que no sea la pura emoción colectiva que se encarga de atizar por todos los medios.

Para ese nacionalismo no somos ante todo ciudadanos, sino "nativos" o forasteros; no formamos parte de una comunidad de elección, sino de otra de pertenencia que la sangre y los ancestros, la historia y la cultura nos han deparado. Son estos rasgos naturales los que nos convierten en nación y, según su creencia básica o piedra angular, nos otorgan el derecho incontestable a la soberanía política. Ahora bien, en esa premisa se contienen clamorosas flaquezas conceptuales y gravísimos riesgos prácticos que Savater -y otros pocos a una- ha venido denunciando durante décadas a diario en su más conocida faceta pública.

Pues el fundamento de nuestra común ciudadanía es el *demos*, no el *ethnos*; el sujeto político es el individuo, no la comunidad o el "pueblo", y sólo aquél tiene derechos. No serán, pues, democráticos unos incoherentes derechos históricos que vuelvan a los miembros de unas comunidades desiguales respecto de los otros. A nuestros nacionalismos, eminentemente lingüísticos, hay que recordarles asimismo que la indudable riqueza de las lenguas particulares no debe preservarse a costa de la persecución o deterioro de la lengua común. Y que no hay variedad cultural que justifique la fragmentación política amparada en un injustificable derecho de secesión.

Una parte de la comunidad política soberana no puede decidir el destino del resto ni convertir en extranjeros a muchos conciudadanos.

Repetir estas obviedades una y otra vez, y ser consecuente con ellas, exige unas cuantas virtudes cívicas que este luchador de ideas ha demostrado con creces. Tal vez la más evidente, el coraje cotidiano que requiere su enfrentamiento al nacionalismo y al terrorismo vascos. Sólo que él no se ha dirigido a sus adversarios con el unamuniano "venceréis, pero no convenceréis". En realidad, teme más bien que esos adversarios venzan precisamente porque no es difícil arrastrar a una masa de temerosos e indiferentes, a tantos espectadores-cómplices que consienten ese daño colectivo por miedo a quedar señalados por sus vecinos o colegas. De modo que sus proclamas se dirigen a cuantos aún necesitan razones para plantar cara a la sinrazón o al atropello nacionalistas. Aquella tarea demanda asimismo estar siempre dispuesto a la controversia pública, y nadie negará que es en la polémica argumentada donde Savater ha brillado como muy pocos. No por ello, sin embargo, puede todavía cantar victoria. Es de suponer que lo más doloroso para un educador moral del público ha de ser el constatar una y otra vez lo mucho que ha sido desoído, cuánto tarda en abrirse camino lo que uno lleva decenios enseñando. Pero Savater es obstinado. Al fin y al cabo, sabe bien que en nuestra mano sólo están el propósito de luchar, no la certeza de vencer.

* *INMORTALIDAD*

Ya se encargó de recordarnos el autor del *Diccionario filosófico* que había que devolver a la filosofía su "primigenia actitud de beligerancia impía contra las creencias indemostrables". Años después, en *La vida eterna*, su propia filosofía se muestra también decididamente atea; pero no menos ocupada en fundar, en ese lugar vacío de la religión, la propuesta de una santidad sin fe ni Dios ni -sobra decirlo- sumisión a sus representantes eclesiásticos.

A contracorriente de la blandura posmoderna, que permite balbucear respuestas que no comprometen demasiado, empecemos por tomar en serio la confesión del creyente: que hay un Dios y una vida más allá. Lo incontestable, con todo, sigue siendo que esa creencia religiosa no tiene otra raíz que el deseo por antonomasia: la fe no es tanto producto del miedo a la muerte como del afán de inmortalidad. O, si se prefiere, el

miedo a morir resulta menos un temor al castigo divino que a la perdición definitiva de cada uno. Así que la fe consiste en creer lo que no vemos... y más anhelamos, en ofrecer la seguridad básica al ser que -por estar cierto de su límite- vive en la inseguridad radical. Pero es precisamente la incontenible energía de ese afán de salvación individual la que hace a la creencia religiosa sospechosa de falsedad.

Claro que, no porque falte la fuente, se vuelve ilusoria o disminuye nuestra sed; al contrario, hasta la puede excitar más todavía el que se sepa condenada a no saciarse jamás. Al desplegar el deseo que subyace al impulso religioso, asoma en estas páginas de Savater el contenido del *eros* platónico. Aquel ansia de no desaparecer que atraviesa al único mortal sabedor de su muerte habrá de ser incalmable por su mismo carácter incalmable. Como todo verdadero deseo, su tragedia se revela en la renovada decepción que experimenta el sujeto al no poder dejar de querer y a un tiempo ser incapaz de alcanzar lo querido. Por ahí se perfila la gran cuestión: cómo mantenerse firmes en la inquietud de aceptar a la vez nuestra menesterosa encarnadura corporal y nuestro parentesco con lo divino, el indomeñable ansia de inmortalidad y su ejercicio imposible. Vivir como hombres nos pide resistir en esa tensión irresoluble; quedarse más acá o ir más allá de ella serían otros tantos modos de degradar nuestra dignidad.

Junto a otras salidas menores, se ofrecen dos escapatorias principales a semejante desafío. La ciencia, para ser consecuente con sus propios requisitos, habrá de eliminar las cuestiones religiosas por emotivas e inverificables. En su búsqueda de lo verdadero, limita su atención tan sólo a lo cognoscible, pero entonces deja fuera *lo más interesante*. Frente a esta negación por defecto de lo sagrado, la fe representa su negación por exceso. Cualquier fe trae consigo la respuesta segura -aunque infundada- que obstruye o cancela aquella pesquisa inacabable y deja su administración a una iglesia.

El caso es que no nos vale ni lo uno ni lo otro. Si la ciencia se desentiende de lo que no puede comprender y nada promete para remediar nuestra carencia primordial, la fe domesticada y sus variados sucedáneos nos brindan sus promesas al precio de renunciar a nuestra condición de individuos razonables y libres. La garantía presunta de nuestra inmortalidad exige en contrapartida rendir la razón y someternos al Señor, lo mismo que nuestros primeros padres tenían prohibido comer del árbol de la ciencia para

seguir disfrutando del paraíso. En una palabra, se nos pide comprar la salvación a costa de nuestra perdición. La fe susurra que quien quiera ganar su vida la perderá: sólo alcanzaremos la vida eterna si renegamos de la vida buena, que es la propiamente humana y la única a nuestro cargo. Sobra concluir que no tenemos deber más alto que el de escoger esta vida buena, mortal pero esforzada y autónoma, frente a aquella vida eterna, una ilusión para obedientes o perezosos...

Mejor aún, la tarea sería perseguir la eternidad potencial de nuestra biografía según ciertas pautas que Fernando Savater nos sugiere. Por de pronto, gracias al reconocimiento de lo sagrado *inmanente* a la propia existencia, esa dimensión de ansia insatisfecha que define nuestra humanidad: lo sagrado no declara la naturaleza de Dios, sino la humana. Se trataría asimismo de hacer de la muerte un refuerzo de la vida, a fuerza de elegir una forma de existencia tan plena que nos ayude a sobrellevar la desgracia de su inexorable final. Vivir como si fuéramos inmortales a sabiendas de que somos mortales, tal sería nuestro lema adecuado. Es verdad que alguna clase de inmortalidad hemos alcanzado ya los seres irrepetibles que pensamos y queremos por encima del tiempo. Pero el proyecto moral, la voluntad de ser santos sin desmentirnos, nos convoca además a “vivir como si *mereciésemos* esa inmortalidad, como si nada en nosotros estableciese complicidad con la muerte o le rindiese vasallaje”. Una llamada a la santidad laica... ¿Y no sería tal llamada un buen punto final para este breviario?

Aurelio Arteta

Cuadernos Hispanoamericanos, 773, noviembre 2014, pp. 17-29)

