

Un alegre penar

“A eso llamamos ética: a penar alegremente” (“Ética de la alegría”. DL, p. 39).

Al tiempo que felicito a los organizadores por la iniciativa de estas jornadas, les muestro mi agradecimiento por la ocurrencia de haberme invitado. Me brindan así la ocasión de manifestar lo mucho que debo a quien va a ser nuestro objeto de reflexión. Pero si he escogido semejante tema, el de la alegría, no ha sido sólo por el lugar central que ocupa en el pensamiento (y en la vida) de Fernando Savater. A sabiendas de mis carencias, procuro no perder la oportunidad de autoinyectarme toda la alegría que necesito.

Claro que, conociéndole bastante, sé de sobra que a nuestro pensador le molestaría todo lo que fuera incienso y ditirambos. Dejaremos, pues, el homenaje para cuando se haga mayor. Tampoco me parece que sea el momento de intentar siquiera un resumen de cuanto (¡cuánto!) ha escrito sobre el particular, una tarea sobrante ante este auditorio. De manera que ejerceré de crítico en lo que pueda y me esforzaré, no digo que en sugerir formidables objeciones, sino en presentar algunas discrepancias, tal vez ciertas notas complementarias o a pie de página que ojalá no emborronen demasiado el texto original. Trataré de adoptar el papel de abogado del diablo. No es malo pensar a la contra, con tal de que, como es mi caso, no se olvide uno de reconocer que precisamente en estas materias le debe casi todo a su contrario. Y vamos allá.

1. A pesar de los pesares

“En el principio está la muerte”, así comienza Savater un espléndido ensayo sobre la alegría. ¿Y cómo puede alegrarse un mortal, mejor dicho el ser que sabe que es mortal y que tiene con la muerte una cita segura que lo aniquila? ¿Cabén juntas la lucidez y la alegría, o ésta será tan sólo hija de la ilusión o la insensatez? Son algunas de las cuestiones que ocupan a quienes consideran, como Camus y también nuestro hombre, que “juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla” es la pregunta crucial de la filosofía.

Una primera precisión, que se revelará de enorme importancia. La alegría de la que va a

hablarse es alegría *de vivir*, no necesariamente -por desgracia, ay, tan pocas veces- *de lo vivido*. Savater sostiene que ella “no es la conformidad alborozada con lo que ocurre en la vida, sino con el hecho de vivir” (DF, 40). Que quede claro, pues, desde el principio que “los pesares provienen de aquello que en la vida sucede y la alegría de aquello que la vida es” (DF, 46). Para otro pensador contemporáneo como Clément Rosset, con quien aquél tanto tiene en común, no es la satisfacción de vivir esto o aquello, sino el mero placer de existir, extraído incluso más de la “existencia en general” (o de la “simple existencia”) que del hecho de “su existencia personal” (FM, 22 y 25). Así que vida humana y contenido de esta vida, vivir humano en general y vivir en concreto o en singular: he ahí un distingo previo que con el permiso del autor me apresuro a examinar.

A primera vista se diría que sólo el pensamiento puede llevar a cabo ese ejercicio de abstracción imposible en la realidad. No hay vida humana separada de los actos en que se despliega, de los sucesos que le acontecen; no hay mero gusto por vivir, placer de existir al margen de su quién, qué, cómo, cuándo o cuánto de esa existencia. Esa vida humana “sin atributos”, ese sustantivo sin adjetivos, sin peso ni matices, sería un constructo mental sin correlato real alguno. El vivir del hombre siempre es un vivir con conciencia de la muerte y de las limitaciones que son como sus síntomas premonitorios. Uno supone que el hecho bruto de existir tal vez convenga a los seres vivos, pero no cuadra a quien está atravesado de conciencia, salvo que confundiéramos la alegría con el mero refuerzo del instinto de conservación. Y a veces ni siquiera eso. Pues, si para nuestra alegría bastara con vivir sin más, nadie querría dejar esta vida sino permanecer en ella. Ciertos rasgos que Rosset, y con él Savater, atribuyen a la alegría parecen ajustarse tan sólo a esa vida en apariencia desprendida de sus contenidos. La alegría ha de ser por fuerza “totalitaria”, si lo que la suscita es la vida como un todo, algo anterior y superior a cuanto pueble la vida; y será “desproporcionada” respecto de cualquier objeto, al que por principio desborda, sencillamente porque se convino de antemano que sólo la existencia en general era capaz de despertar nuestro júbilo. Pero todo ello choca con saberes elementales: conocemos la diferencia entre *ser* o *estar* alegre y, desde luego, no renunciamos a dar o a llevarnos *una* alegría por aguardar la alegría total...

Es cierto, con todo, que esta abstracción que repara en el mero vivir es un ejercicio bien real. Que nos servimos a menudo de ella no cabe duda, como cuando, tras salir muy malparados de un gravísimo accidente, nos congratulamos de que “una por una, hemos salvado la vida”, o hayamos “salido con vida” (como sinónimo de “salido con bien”) y que al

menos “podemos contarla”. Pero no por ello ha de entenderse esa vida como un resto genérico o indiferenciado, una entidad a lo sumo de carácter animal y en todo caso impersonal; si es vida de hombres, ya será humana y dotada de sus propiedades específicas. Justamente por ello, por ser propia de un ser consciente y capaz de elaborar juicios de valor, esa alegría puede no bastar para apetecer seguir viviendo. Esta o aquella vida particulares, a juicio de sus sujetos, ya no merecen la pena que cuestan... Pero añádase aún que esta distinción de que partimos se presenta asimismo como *debida*. A fin de cuentas, en ella se basará la primera lección que aquí se enseña: que -nos pase lo que nos pase- vivir es mejor que no vivir, que la existencia humana resulta preferible a la pura nada. Por eso la alegría se manifiesta *a pesar de todos los pesares* (DF, 45-46). Y entonces se hace por fin claro que no se está proponiendo una gratuita gimnasia mental ni una terapia psicológica recomendable, sino más bien un costoso entrenamiento moral para hacer la vida más grata. El posible malentendido queda disipado: la alegría no se abstrae de los contenidos de la vida, sino que cuenta con ellos... y -por decirlo así- los supera.

Pero sabe a poco mostrar el vínculo entre alegría y vida sin que comparezcan enseguida otras categorías elementales que maticen esta conexión. Según su plenitud moral, desde los maestros griegos hablamos también de la *vida buena*, expresión nada redundante porque la vida del hombre puede ser mala. Dejaremos aquí en suspenso el significado de aquella fórmula, pero no parece intercambiable por una *vida alegre* tan sólo por ser vida, puesto que “hay formas mejores que otras de vivir” (DMA, 200). Resultará entonces que también habrá alegrías buenas y malas, y llamaremos con Aristóteles buena a la debida, esto es, a la alegría que demande la ocasión y en la forma y medida en que lo requiera. En suma, que la alegría decente, pero no la maliciosa, será señal de virtud en su sujeto. Y otro tanto cabe decir de la tristeza, que podrá ser buena o mala según se aflija uno de eso que lo merece o de lo que no.

Iba siendo hora de que ésta última, la tristeza, se dejara ver en una reflexión que tanto apela a la alegría trágica. Si aceptemos con Fernando Savater que a la alegría le acompaña siempre “la conciencia de la muerte, que es más grave que la muerte” (DMA, 195), entonces el sentimiento adecuado a la vida humana será de naturaleza mixta y en él la alegría se combina en mayor o menor proporción con la tristeza. Por mucho que retorizamos el sentido de las palabras, la “alegría trágica” significa una alegría triste (o una tristeza alegre). El hombre experimenta a un tiempo que es y está dejando de ser, su poder ser más tanto como su tener que no ser, su realidad y el límite inexorable de su realidad. Savater lo repite en

varios lugares: “dentro de cada uno de nosotros coexisten la desesperación y la alegría” (PV, 278). ¿Por qué calificaremos entonces de alegría ese sentimiento?; porque en él se impone momentáneamente la aquiescencia a la vida. ¿Cuándo lo llamaremos de tristeza?; cada vez que prevalezca su rechazo o condena. O tal vez fuera mejor decir que habrá alegría si acertamos a percibir nuestra existencia como valiosa más allá de sus contenidos particulares..., un esfuerzo heroico y siempre pendiente de renovarse. En cambio, la tristeza será el poso que deja el fracaso en ese quehacer. Así las cosas, cualquiera sentenciará que en cada vida se acumula más cantidad de tristeza que de alegría, lo que en clave spinoziana equivaldría a reconocer su deficiente calidad. ¿O será ésta una conclusión precipitada?

Al revés que la alegría, en palabras de Spinoza la tristeza disminuye en cada cual su potencia de obrar o su empeño por perseverar en su ser. Muy bien, pero este *conatus* (en el hombre, el deseo consciente) supone precisamente la negación de todo lo que en cada cosa puede privarle de existencia. Su propia naturaleza incluye la resistencia del ser frente a lo que se le enfrenta y pugna por no ser: el conato es el esfuerzo por perseverar en lo que está amenazado de desaparecer, el apetito de oponerse a eso que nos aniquila. El afecto que lo acompaña tanto es de alegría, cuando aumenta su potencia, como de tristeza, porque la impotencia ha de ser su inevitable punto de partida y de llegada definitiva. Por eso, la tristeza puede ser buena, si es verdad que "cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza" (III, 37). En suma, la naturaleza humana no es sólo *conatus*, sino éste y su límite; esto es, la unidad de su potencia e impotencia, de su perfección e imperfección y, en términos afectivos, de alegría y tristeza. Pero tampoco puede ser mala esa tristeza cuando se encarga de reprimir alegrías tan malignas como el odio, la soberbia o el menosprecio. En suma, no sólo se presentan juntas, sino que mutuamente se requieren: la alegría, lo mismo para conquistarse que para mantenerse, exige partir de su deficiencia y derrochar un esfuerzo penoso; y la tristeza, quiera que no, sólo quiere la alegría...

2. Una aprobación con sus riesgos

Lo que Savater destaca en la alegría es “ante todo su disposición incondicionalmente afirmativa: es un asentimiento más o menos intenso a nuestro asentamiento o implantación en eso que llamamos vida o mundo” (DF, 48). Una vez más, todo depende de cómo se entienda aquella primera diferencia entre el hecho de vivir y los hechos de la vida, de cómo se interprete su conexión. Como sólo o primordialmente cuente lo primero, la alegría deberá ser

sin duda incondicional; pero en cuanto se aproxime a lo segundo, no tendrá más remedio que tornarse una conformidad condicionada. Es de suponer que el carácter categórico del sí a la vida deberá arraigar en una costosa superación y no en una ilusoria separación de los episodios vividos; para que semejante alegría tenga sentido, no habrá de olvidar los avatares de nuestra existencia. Quiero decir que la *verdad* de ese sentimiento descansa en la fusión de ambas perspectivas.

En caso contrario, ya conocemos los riesgos. Una mirada atenta sobre todo a las miserias de la vida en tanto que mortal, y no a su grandeza como humana, se traduce en un lamento inacabable del que los cristianos saben demasiado. Al revés, cualquier regocijo ante la vida que evite mirar la inmensidad del mal en el mundo sería despiadado o escapista¹. La indiferencia y la crueldad misma ahí implicadas expresarían una especie de fe laica (estoica) en la providencia²: todo está bien o concurre al bien, la idea misma de responsabilidad y de intervención en el mundo para atajar el mal carece de sentido. No resulta menos peligrosa una absolutización del vivir empeñada en salvaguardar la alegría a cualquier precio. Pues eso requiere enflaquecer la existencia humana, a fuerza de desdeñar todo pensamiento de la muerte y sus tristezas, tanto como disuadirnos del menor compromiso contra los mecanismos políticos de la desgracia y cantar una “ética del fugitivo”³... Quedan así sofocadas de golpe las emociones tristes que desaprueban lo real, por más que -como la compasión y la indignación- sean los motores que impulsan a la justicia. Y sin éstos de tristeza, ¿no resultan blandos e inanes cualesquiera otros sentimientos de alegría? Un paso más, ¿y por qué hemos de descartar la alegría nacida de combatir el mal y castigar al malo?; ¿o sea, de no conformarnos a esta realidad ni *con* ella? Junto a las “gananas de decir sí” (DF, 49) a la existencia, ¿habremos de moderar las gananas de decir “no” a mucho de lo existente?

¹ “Es difícil aceptar una definición de la alegría como aprobación incondicional de la vida, conformidad absoluta con todo lo que existe, *amor fati* (Nietzsche). Del asentimiento a la resignación no hay más que un paso, y estas ideas se parecen demasiado a los sermones de los santurriones más retrógados. La alegría de vivir sólo surge cuando nos negamos a aceptar las cosas tal y como son. La capacidad de decir que sí sólo tiene sentido acompañada por la capacidad de decir que no” (P. Bruckner, *La euforia perpetua*. Tusquets. Barna 2001, p. 225).

² “Hay en la vida cierto estadio superior (...). Entonces es cuando nuestro espíritu se ve asaltado violentamente por la idea de una providencia personal, idea que tiene la defensa del mejor abogado, de la evidencia aparente, pues entonces podemos observar que todas las cosas que nos hieren se transforman siempre en nuestro bien” (Nietzsche, *La gaya ciencia*, 277).

³ No dejo de preguntarme si esta reducción de la vida humana a su máxima abstracción tendrá que ver con la *nuda vida* de la que habla Giorgio Agamben. Que la alegría tenga lugar por el hecho de llegar a y permanecer en la existencia, ¿no será un síntoma elocuente del empobrecimiento simultáneo de nuestras vidas y de nuestras alegrías?

Más preocupante aún sería que la alegría trágica acabara no tanto en la paradoja como en el sinsentido. Es una paradoja alegrarse de vivir *aunque* hayamos de morir; pero me temo que se caería en el sinsentido si nos alegrásemos *porque* estamos condenados a muerte. Cuesta, pues, seguir a Rosset cuando sostiene que la alegría “sólo respira a gusto en una existencia efímera, perecedera, siempre cambiante y *deseada como tal* (cursiva mía)” (FM, 24). Quien se alegra de vivir sabe que su vida es efímera, pero no desea precisamente que lo sea; si le dejaran elegir, optaría por perpetuarla al menos en sus momentos mejores, sin por ello mostrar la menor afición al ser de la ontología. Pues tan cierto es que ese carácter efímero y contingente aumenta el “encanto de la existencia” como que en ello mismo radica no menos su hondo desencanto. Si Savater no llega a ese extremo, parece que se acerca: “Decir que la alegría es afirmación y aceptación de la realidad es decir que vale, que *me gusta* (cursiva mía)”. ¿Acaso es lo mismo el gustarme que haya realidad para mí en lugar de nada -de cuyo inusitado privilegio estoy consciente y agradecido-, que el deleitarme con *esta* realidad como si no fuera a desvanecerse? Se objetará que la alternativa reside entre esta realidad miserable o ninguna, y responderé desde luego que prefiero aquel término a éste, pero ¿mereceré ser tachado de supersticioso si imagino otra opción más satisfactoria? Y nuestro amor propio ¿no nos pide más? ¿Es que el límite asumido o la desgracia aceptada dejarán de ser por ello límite y desgracia?

Así se entiende que, de las tres funciones que Savater encomienda a la alegría (aprobar lo real, aceptar su precio en dolor y aligerar nuestra vida), me quede sin dudarlo con la última: “la de *aligerar* la fatalidad de la existencia” (DMA, 195 ss), aliviarla “de su peso desesperante” (DL, 37). Si no entiendo mal a Rosset, la crueldad de lo real postula una indiferencia total hacia las desdichas particulares, difumina -o, mejor, invierte- la alegría hasta dejarla convertida en una especie de anestesia hacia todo sentimiento. Nuestro amigo, en cambio, no renuncia a sus componentes emotivos. Es la actitud más acorde con el sentimiento ambivalente que nos depara nuestra vida, la clave que permite hacer de la alegría el punto de arranque de la Ética. No puede haber tarea más digna del hombre que la de humanizar apasionadamente cuanto esté a su alcance, es decir, reducir el carácter mortífero de nuestra existencia.

3. Alegrarse con razón

Por eso sorprende que semejante tarea diga servirse de una herramienta a la que se niega

de antemano toda causa y justificación, como si fuera posible emprender la empresa racional por excelencia sin fines ni razones. Savater declara que la alegría, simplemente, *sobreviene*: “Como todos los ‘¿por qué?’ están en su contra, debemos llegar a la conclusión de que es *sin por qué*, como la rosa. Y también *sin para qué*: otras pasiones, como el odio o la tristeza, nos sirven para defendernos de los demás o para reclamar bienes perdidos, pero la alegría se contenta modestamente consigo misma y no es instrumento para conseguir cosa alguna” (DF, 42). Tal vez se nos escondan, pero al racionalista que ahora les habla le cuesta entender que, al contrario que las demás pasiones, la alegría (materia prima de muchas de ellas) carezca de razón suficiente y de meta apetecible.

Se admitirá al menos que nadie debe descargarnos del quehacer por desvelar esa razón y esa meta, a poco que uno comparta el pensamiento de Santayana que nuestro autor trae a cuento: “El punto culminante de la vida es la comprensión de la vida” (PV, 9). Según eso, lo incomprensible sería que la alegría se erija en “condición necesaria... de una vida llevada consciente y con conocimiento de causa” y que, al mismo tiempo, quien se beneficia de su auxilio permanezca “completamente incapaz en todo momento de decir por qué y para qué vive” (Rosset, 30-31). A tal “divorcio entre el hombre y su vida”, a tal “confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo”, se le ha calificado de *sentimiento de lo absurdo*⁴. ¿Cómo escapar entonces a la conclusión de que la alegría prestada a un mundo y una vida absurdas tendría que ser asimismo una alegría absurda...? Esta alegría que nace a una con la tristeza de nuestra condición mortal, en cambio, será un “escándalo filosófico”, pero no un absurdo.

Hablando en términos spinozianos, su porqué será la representación en el sujeto del término mismo de su deseo; y se diría que su para qué no puede ser otro que el restablecimiento del equilibrio perdido por ese deseo, o sea, “el paso de una menor a una mayor perfección”. Nuestro hombre se refiere a la alegría trágica como “la alegría misteriosa del ser que sabe que va a morir, que es el gran misterio de la alegría humana” (DMA, 193). Claro que, para misterio, mayor o más previo sería que el único ser susceptible de conocer y querer lo imperecedero también perezca, que el ser libre acabe como todos bajo el tajo de la necesidad. “Es el gran misterio -exclamará Jankélévitch-. ¿Cómo un ser pensante puede

⁴ A. Camus, *El mito de Sísifo*. Alianza-Losada. Madrid, 3ª ed. 1985, pp. 18 y 44 respectivamente.

morir? ¡Y sin embargo muere!”⁵. Ahora bien, que ese ser pensante conquiste o conserve la alegría en trance tan trágico será todo lo meritorio que se quiera, pero no ilógico. No hay incompatibilidad entre la alegría y su justificación racional. Simplemente ocurre que, quién más quién menos, en uno u otro momento, ciertos individuos albergan más potencia que impotencia, esto es, en ellos puede más la dicha de vivir que los contratiempos de la vida y la desdichada previsión del no vivir. Y ese exceso de potencia tiene su razón de ser, como al fin nuestro autor -y este comentarista a su manera- se encargarán de mostrar en lo que sigue.

a/ Según Savater, el primer fundamento de la alegría (y el más reiterado en su obra) radica en la victoria que, por el hecho mismo de vivir, hemos obtenido ya sobre la “muerte eterna”. Apunto enseguida que lo tengo por un argumento de convincente conclusión, aunque sus premisas no me lo parezcan del todo. En su enunciado negativo, nada más ocioso que reprocharnos el no acabar de tomarnos la muerte en serio puesto que carece de sentido (nos lo advirtió Lucrecio) imaginarse a uno mismo echando de menos las cosas agradables de la vida. “Inquietarse por los siglos en que *ya* no estaremos es tan caprichoso como preocuparse por los siglos en que *aún* no estábamos” (PV, 41). Sí, sólo que es al sujeto presente, y obviamente no al muerto futuro, al que le duele la ausencia posterior, de ningún modo la que precedió a nuestra existencia. Eso sin contar con que la ausencia previa a nuestro nacimiento se ha revelado provisional, mientras que todo indica que la próxima será una ausencia definitiva por los siglos de los siglos...

Suena, pues, más consolatorio que persuasivo decir que la alegría “parte de la base de que lo más grave que podría pasarnos, que es nacer, ya nos ha pasado, y a partir de ahí todos los demás son incidentes veniales” (DMA, 195). ¿Estamos seguros de que, al menos *para cada uno*, más decisivo resulta aquí lo inicial que lo postrero, el morir más venial que el nacer? El propio autor ya se adelanta a admitir que la muerte nos despoja de algo que no teníamos antes de saber con certeza que vamos a morir, esto es, la individualidad personal o el yo (DF, 236; PV, 42). De suerte que eso que me precedió no *me* ha pasado; sólo ahora me pueden pasar cosas, y lo primordial que me pasa es la conciencia cierta de que algún día desapareceré. Es impensable que *yo* pudiera tener alguna idea de lo que ganaba al venir a este mundo, y su dicha consiguiente, pero nadie me librará de la seguridad desolada del *todo* que perderé cuando me vaya. No se trata sólo de que “los males futuros son peores que los

⁵ W. Jankélévitch, *La mort*. Flammarion. Paris 1977, pp. 35-36. (Hay traducción española en Pre-Textos).

pasados, porque nos torturan con su temor” (PV, ib.); es que, propiamente hablando (esto es, desde uno mismo), los pasados no eran males al (no) ser nada. La pesarosa anticipación de la nada forma parte de nuestro ser, pero -desde luego- no de la nada misma que le antecede. Por cierto que la muerte no consiste en “no ser ni estar de ningún modo en ninguna parte” (PV, 277), que eso sería la definición de la nada, sino en el tránsito de ser a no ser. De modo que es inexacto decir con Séneca que en la muerte “se te lleva allí de donde viniste” (DF, 236), porque el sujeto al que hoy se arrastra aún no lo era cuando vino ayer y porque no es idéntico lugar el de la ida y el de la vuelta. La nada preexistente es bien distinta de la nada *post-mortem*. Siento, pues, rematar con harta pesadumbre lo engañoso de que “*todos hemos derrotado ya a la muerte una vez, la decisiva*” (PV, 277). No hemos derrotado a la muerte, sino (puestos a hablar así) a la nada y, para nuestro desconsuelo, tampoco es ésta una victoria suficiente. Mucho más decisiva será la derrota que nos espera, que esa sí nos condena a una muerte interminable. Aquello de “muerte, ¿dónde está tu victoria?” apenas consigue disimular su vena retórica: como antes de llegar a ser nada podía con nosotros, su victoria estriba en que nos mata para siempre *después* ⁶...

b/ Sí, pero tampoco podrá negarse que esa nada de la que venimos y a la que volveremos ya no será para nosotros eterna, puesto que ahora y durante nuestra vida *somos*. Y esa es una diferencia insalvable, como enfatiza Savater. Si morimos, es por haber nacido y de momento estar sobreviviendo, y eso -semejante fortuna- es algo tan indubitable que en medio de la tragedia siempre podríamos recurrir al castizo “¡que me quiten lo *bailao!*”. La muerte nos privará de la vida, pero no de haber vivido; la finitud de nuestra existencia no la deja sin valor, sino que en cierto sentido se lo multiplica. La muerte anunciada no nos llevará a pronunciar aquel desesperado “mejor no haber nacido”, porque, suceda lo que suceda, más *nos vale* haber sido que permanecer en la perpetua nada. La certeza de la muerte no puede borrar la certeza de la vida, escribe Savater (PV, 277), y el aserto es irreprochable; o se pregunta por qué debería contar más la nada en que no seremos que la vida que ahora mismo somos (ib.), y uno ha de responder que son magnitudes del todo inconmensurables. Pese a que nuestra “estancia” en la nada será muchísimo más duradera que la transcurrida en el mundo, la diferencia cualitativa es abismal: el mero ser o haber sido alguna vez introduce una dimensión incomparable con el no llegar a ser nunca jamás. Frente a esa nada la vida no es

⁶ Sobre esa asimetría entre nuestras actitudes hacia la inexistencia pasada y la inexistencia futura discurre Th. Nagel en *Una visión de ningún lugar*. Fondo Cultura Económica. México 1996, pp. 327 y ss.

algo más; es un *todo*: la preeminencia absoluta sobre todos los seres humanos futuribles que no han sido en los tiempos pasados ni serán tampoco en los venideros. Esta entusiasta constatación de nuestra inserción en la vida es alegría; ¿pero una alegría que celebra la vida nada más que “porque no es la muerte” (ib.)?

c/ A decir verdad me extrañaría que a Savater le encandile la alegría tan sólo al modo leibniziano, es decir, porque haya ser y no más bien la nada. Siendo esa su razón más básica, la de no ser muerte, enseguida se descubrirán razones más elevadas para celebrar la vida precisamente por ser vida, y vida consciente. Primero, por la maravilla misma del universo físico y los no menos deslumbrantes artificios del universo humano. La admiración propia del asombro o de la estupefacción renovadas ante todo eso de lo que somos a un tiempo partícipes y espectadores arrobados..., es fuente permanente de satisfacción. Pero no sólo es gozoso el *thaumádsein* que nos abre a la teoría, ni la admiración puramente estética, sino también la admiración moral; lo que nos colma el ánimo, además del *cielo estrellado sobre mí*, es la *ley moral dentro de mí*⁷. La alegría festeja sobre todo la diferencia de valor de la vida humana como tal; o, mejor, que sólo en esta vida haya en puridad valor porque -como supo Nietzsche- nadie más que el hombre se dedica a tasar y otorgar valores. ¿No es motivo de inacabable regocijo el sabernos excepción al entramado universal de la necesidad, seres a los que su conciencia convierte en sobrenaturales y su libertad confiere esa dignidad de la que con razón presumimos? Es cierto que, al mismo tiempo (y por si fuera poco), su carácter mortal o efímero, su “contingencia por destino”⁸, le añade a la existencia humana su particular preciosidad y, más todavía, el rasgo único e irrepetible de cada una de sus frágiles figuras. Se recordará lo que según Borges, tan querido por Savater, nos distingue de los inmortales: “La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último (...). Todo entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y azaroso”⁹. De suerte que sólo puede el hombre ser patético por ser precioso, pues nada nos afectaría que lo carente de valor se esfumara como todo lo demás. Pero sería falsa la inversa, que el hombre alcanzara su valía gracias a su finitud, porque ésta más bien encarece la urgencia de celebrar esa valía ya reconocida.

No se olvide, sin embargo, que esa dignidad que nos define como seres de

⁷ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Alianza. Madrid, 1ª reimp. 2001, p. 293.

⁸ O. Marquard, *Apología de lo contingente*. Institució Alfonso el Magnanim. Valencia 2000, p. 139.

⁹ *El Aleph*. En *Obras Completas*. Sudamericana. Buenos Aires, pp. 541-542.

posibilidades, más que fatalmente clausurados, es ella misma una posibilidad. Pues bien, los individuos que la despliegan con más excelencia que otros despiertan -pese al igualitarismo democrático vigente- una admirada alegría, y Savater nunca ha ocultado el fervor con que tributa ese afecto o más bien virtud¹⁰ de la admiración moral. “Porque es envidiable haber tenido la ocasión de admirar tan de cerca a quienes más se lo merecen” (MpD, 346), cuenta de sí mismo en su reciente autobiografía. O, convencido de que “estamos unidos a este mundo y a la vida por cuanto aprobamos, no por nuestra capacidad de detestar”, abunda en la idea de que “lo verdaderamente admirable que hay en nosotros es nuestra capacidad de admirar ...” (ib., 219). ¿Y qué puede ser esa admiración sino el contento suscitado a la vista de quienes exhiben plasmadas en mayor grado las mejores posibilidades de la humanidad (por tanto, también las más) y que nos anima a emularlos? La alegría en general nace de aprobar incondicionalmente la vida, pero la alegría propia de la admiración brota de aprobar unas vidas personales más que otras.

4. Para no desesperar

1. Por aquí asoma aquel *para qué* del que la alegría supuestamente puede prescindir. Y, ciertamente, será difícil adjudicar a la alegría un sentido o para qué, si ella es la intención misma o sentido de cuanto emprendemos, el fin último de todo proyecto respecto del cual las demás metas serán por fuerza instrumentales y pasajeras. La alegría se bastaría a sí misma y no podría quererse más que a sí misma...; ¿es eso cierto? Sospecho que no del todo, porque no nos conformamos con la alegría, sino que pretendemos esa alegría inalterable y perdurable que se conoce como felicidad (DF, 49 ss). La alegría sólo puede ser un *second best* y, ya que no un mal menor, sí un bien menor respecto de la felicidad. Siendo ésta, no obstante, un estado final nunca satisfecho, nada se opondrá a que en el entretanto -o sea, a lo largo de cada vida- aquélla opere también como el instrumento más precioso para procurarnos más y más alegría o vida. Quiero decir que la alegría es a la vez fin y medio, punto de llegada tanto como de partida; es una alegría parcial y precaria la que nos pone en camino de la alegría más permanente y plena. Aquel “no hago nada sin alegría” de Montaigne tendría que completarse: “ni nada tampoco que no sea con vistas a conservarla, ampliarla o alcanzar alguna otra alegría”. Un nuevo imperativo moral nos pediría actuar de tal forma que nuestra alegría y la ajena pudieran confirmarse y expandirse...

¹⁰ “La admiración de la virtud ya es en sí misma una virtud”. F. Savater, *El contenido de la felicidad*. El País-Aguilar. Madrid 1986, p. 69.

Al fin y al cabo, la alegría “no es puro éxtasis, sino actividad”, “lucha contra el malestar desesperado de la muerte que nos infecta de miedo, de aidez y de odio” (PV, 277-278; DL, 30). He ahí un magnífico proyecto que, entre otros artificios humanos levantados en pro de nuestra inmortalidad posible, ofrece a la Etica su razón de ser. Baste ahora recordar algunas tesis principales de esa moral. A saber, que ésta tiene como cometido primero el recordatorio racional de la alegría, dado que la inmoralidad arraiga en la desmoralización, o sea, en la desdichada conciencia de nuestra muerte anunciada; que supone enfrentamiento a la desesperación tanto en uno mismo como en los demás, pues sin alegría para los otros tampoco la habrá para uno mismo, desde el momento en que sólo un hombre puede comprender la tragedia de otro hombre...; que, por lo mismo, el programa de actividades de la alegría contiene la lucha contra las instituciones sociales que la impiden y se propone -ya que no redimir un mundo sin enmienda- enmendar las cosas de este mundo; que en definitiva, la ética nos impulsa a vivir como si fuéramos inmortales¹¹, a base de pensar la vida desde la vida y no desde la muerte. Toda la moral savateriana podría resumirse en que somos seres morales - capaces tanto de bien como de mal- porque nos sabemos mortales.

Pero acabo de referirme a una expresión a la que no tengo por demasiado afortunada: “La moral se basa precisamente no en esperar la alegría, sino en partir de la alegría” (DMA, 203; cfr. DF, 47). Creo que sería más ajustado declarar que, además de hacerse presente en la salida, *también ha de esperarse* en la meta. Que la moral salga de la alegría “para defenderla contra lo que la ataca” ya es un modo de reconocer que tiene por fin necesario el mantenerla y en lo posible ensancharla..., porque “a veces nos abandona”. No podía ser de otra manera, pues esta alegría cohabita en el sujeto moral con la tendencia a desesperar, vive con el gusano interior que trata de corroerla. La moral es siempre, valga la expresión, *en defensa propia* y con vistas a mantener alta la moral. Más allá incluso de que la alegría del prudente sea señal de virtud, como quería Aristóteles, ¿acaso no enseña Spinoza que el contento de sí viene a coincidir con la virtud misma (E IV, Ap., c. 32)? Uno se pregunta entonces por qué la moral “no tiene la alegría como premio”, como si en tal caso se tornara una alegría inmoral; o por qué esperar *esa* recompensa -a diferencia de esperar *otras* y de actuar *tan sólo* por ellas o por miedo al castigo- habría de ser tachado de “perversión”. A tenor de lo que sabemos, se diría más bien que se trata de una búsqueda no sólo inevitable sino también la óptima.

¹¹ Parece un programa opuesto al de Marquard (o.c., p. 127): “que sería un signo de falta de libertad que el ser humano viviera de una manera indigna por encima de sus posibilidades: por encima de las posibilidades de su finitud”. No lo contradice, sin embargo, porque el de Savater nada tiene que ver con la “absolutización del ser

Así es como esta para mí llamativa reticencia a “esperar” la alegría me lleva a echar en falta una categoría en el pensamiento ético de Savater: la esperanza. Cuando aparece, y salvo descuido por mi parte en los textos revisados, lo hace tan sólo como “esperanza irracional” o “supersticiosa” (DL, 37-38), como si se agotara en esa forma por la que trampeamos con la certeza de la muerte mediante la vana confianza en otra vida futura. Tan escasa presencia, quién sabe, tal vez fuera otra muestra de la mala acogida que los devotos de Spinoza acostumbran a dispensar a esta emoción... que a sus ojos nunca será virtud¹². Lo cierto es que, si la desesperación representa el mayor enemigo de la moralidad, la moralidad (y la alegría) encontrarán un gran aliado en la esperanza. Para empezar, porque la esperanza contiene ya más alegría que tristeza, mientras que el miedo encierra justamente la dosis inversa (E III, def. 12-13). Ya sólo por ese predominio de la alegría sobre su contraria (y *a fortiori* sobre la desesperación), la esperanza se acuesta del lado jovial más que del pesaroso: la esperanza es un fenómeno -limitado, inconstante- de la alegría. Pero no es menos cierto que la alegría, salvo que supersticiosamente se pretenda absoluta o colmada, ha de segregar esperanza. Y lo primero que espera la alegría es mantener y dilatar la propia alegría; nuestra esperanza más honda sería la de no desesperar, tener más poder que esa desesperación que deja a la vista nuestra impotencia; en suma, no desesperarse pese a la desesperanza. Por eso, en lo que depende de nosotros, la esperanza es naturalmente activa, pues su propio ánimo nos empuja a procurarnos el objeto esperado. Es verdad que no hay esperanza sin alguna porción de miedo, y ello porque se afinca en la inseguridad y en la duda; pero, *pace* Spinoza, ¿acaso no es ése el material del que está hecha la condición humana?, ¿y habría alguna alegría que no venga acompañada y precedida de alguna tristeza?

Esperanza y miedo, nos amonestará Spinoza, son pasiones y como tales no pueden ser buenas por sí mismas (E IV, prop. 47), para así concluir que "cuanto más nos esforzamos en

humano” u olvido de su contingencia.

¹² Para Rosset, pongamos por caso, todo lo que se le parezca será un vicio, una debilidad; si la alegría es la fuerza mayor, es “porque dispensa precisamente de la esperanza” (FM, 32-33). A partir del erróneo prejuicio de que no hay esperanza capaz de distinguir entre males esenciales y accidentales, viene a formular un falso dilema: o se espera todo (hasta lo imposible) o no debe esperarse nada... Más abundantes y graves todavía me parecen ciertos sectarismos en que chapotea Comte-Sponville al analizar este concepto (*La felicidad, desesperadamente*. Paidós. Barcelona, pp. 42 ss). Esperar no puede definirse como lo contrario de gozar, porque el que espera también disfruta en la representación del objeto deseado y en la anticipación de su logro; ni como algo ajeno al saber, pues, siendo esencialmente incertidumbre, ha de conocer lo que espera por más que ignore si ello se cumplirá y las circunstancias de su cumplimiento. Y, sobre todo, está lejos de equivaler a un desear sin poder: como la voluntad no es omnipotente, necesita de la esperanza (a falta de certeza) y la esperanza desata, mantiene o refuerza la voluntad (que sin aquélla permanecería quieta o se dejaría llevar a la renuncia).

vivir bajo la guía de la razón, más nos esforzamos en depender menos de la esperanza y librarnos del miedo, etc." (*ibidem*, escolio). Sí, pero el filósofo reconoce asimismo que los hombres rara vez viven según la razón, incluso que “están necesariamente sometidos a los afectos” (*Tratado político* 1/5) y que afectos como “la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño”(E IV, prop. 54, escolio). De suerte que no puede -y uno añadiría que no debe- faltar en la conducta del ser humano, ya sea como pasión o, una vez autoconsciente y controlada, como afecto. Llevada a su punto culminante, sólo desaparece para transformarse en una de estas dos emociones: o bien en desesperación, es decir, en la tristeza de ver confirmado nuestro principal temor; o bien en seguridad, cuando la alegría llega con la certeza del cumplimiento de nuestra máxima expectativa (E III, def. 14-15). Ahora bien, la una es la entrega a la muerte y a sus pompas y sus obras, mientras que la otra se confunde con la fe en nuestra inmortalidad. Y como tenemos por indeseable a la primera y por ilusoria a la segunda, la ética nos insta a hacer frente a una y otra gracias a la frágil fortaleza de una clase de esperanza: precisamente la esperanza de que seremos capaces de resistir tamañas arremetidas. Entre la certeza de nuestro vivir, que nos alegra, y la certeza de nuestro morir, que nos desespera, hay un lugar para la esperanza de que aquella alegría logrará atemperar esta desesperación.

5. La alegría como desafío moral

Pues, por más sentido que demos a nuestra vida, acecha siempre la tentación del sinsentido; por mucha alegría que vayamos conquistando, estará en incesante forcejeo por arrancarse de la tristeza, esperando contra la desesperanza. La conciencia de nuestra finitud nos hace vivir al borde del abismo de la nada. Por eso concuerdo con Savater en que la alegría, en cuanto la haya, adoptará la forma de desafío. Pero un desafío *moral*, puesto que no se lanza desde el puro automatismo instintivo, el simplón *porque sí* o la regla prudencial que nos permita sobrevivir con el máximo ahorro de angustia, sino impulsados por razones propias de seres libres. La alegría será ese reto virtuoso cuando proceda de la lucidez acerca de nuestra mortalidad.

Claro está que no se trata de desafiar la muerte misma que nos aguarda. Por naturaleza un desafío es una medición de fuerzas o destrezas entre unos y otros desde el supuesto de que todos encierran alguna probabilidad -por mínima que fuere- de ganar la partida. En el de la alegría no medimos nuestras fuerzas contra lo que nos mata, que de esa prueba nos sabemos seguros y desconsolados perdedores. Así planteada, sólo podría desembocar en la amargura

de quien rechaza su condición de *moriturus* por humillante, porque no merecemos el mismo final (para ser exactos, mucho peor) que los bichos. Esa batalla está perdida y no pasa de ser una protesta, elemental y más que justificada, pero inútil... Con todo y con eso, no habría que desechar ni el gesto burlón del *todavía no* (“aún no me has pillado...”) ni menospreciar el espíritu de juego que anida en los humanos, capaz de tomarse a broma lo más grave y penoso.

Pero hay otra batalla que sí podemos ganar. La alegría autoconsciente representa un desplante a la necesidad, un pulso con la tristeza, una pugna perpetua contra la natural “desmoralización”. En lugar de retar a la muerte, todo un sinsentido, ya sabemos que desafía aquellas consecuencias peores que derivan de nuestra previsión de la muerte. Si no resulta puro disimulo o engañifa, ¿qué manifiesta entonces esta retadora alegría? Por lo pronto, ganas de seguir viviendo o, como le aconsejaba Sancho a don Quijote, de “no dejarse morir”; y de seguir viviendo con la gratitud del que la considera un regalo y el alborozo de quien acierta a percibir la novedad de cada día. Incluso con la satisfacción de que la vida, si uno es capaz de volverla más humana para sus compañeros de venturas y desventuras, se vuelve más agradable también para él. Pero, sobre todo, la alegría desvela el gozo íntimo nacido de la conciencia de nuestra dignidad, exhibe esa superioridad que nos eleva por encima de todo..., hasta de lo que nos aniquila.

El alegre se dirige a lo Otro (llámese naturaleza o como se quiera, aunque lo probable es que sea la parte más débil de uno mismo) y le espeta: “Eh, podrás conmigo, pero yo soy más que tú y tengo razón frente a ti. No sabes con quién estás tratando, y por eso puedo reírme de ti y lo que representas. Me libero de tu dominio en este mismo instante: gracias a este amigo, este paisaje, este libro o este chiste...”. Entonces sería por fin la alegría *la fuerza mayor*. La alegría nos rescata de nosotros mismos, es decir, realza lo que nos singulariza en el mundo y desdeña lo que nos hace indistintos del resto de lo vivo. Paradójicamente, en eso mismo que certifica nuestra humillación, el conocimiento, en eso está nuestra salvación. Al referirse a Sísifo que reemprende incansable su fatigosa tarea, escribe Camus que “la clarividencia que debía constituir su tormento consuma al mismo tiempo su victoria”. El héroe abraza así su destino, es decir, acepta ser fiel a su humanidad como su único fin. “El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso”¹³.

¹³ *El mito de Sísifo*, cit., pp. 160-162.

Yo les confieso, para concluir, que me cuesta imaginar a Savater desdichado. Puedo confesarles más todavía: que somos muchos los que, felices de tenerlo al lado, le debemos una parte no pequeña de nuestra dicha.

Obras citadas entre paréntesis

SAVATER, Fernando

- DF= *Diccionario de filosofía*. Planeta. Madrid 1995
- DL= *Despierta y lee*. Alfaguara. Madrid 1998.
- DMA= “El desafío moral de la alegría”. En C. Nieto Blanco, *Saber, sentir, pensar*. Debate 1997.
- MpD= *Mira por dónde*. Taurus. Madrid 2003.
- PV= *Las preguntas de la vida*. Ariel. Barcelona 1999.

ROSSET, Clement

- FM= *La fuerza mayor*. Acuarela. Madrid 2000.
- PC= *El principio de crueldad*. Pre-Textos. Valencia 1994.

SPINOZA, Baruch

- E= *Ética*. Editora Nacional. Madrid 1975.

En F. GIMÉNEZ-E. UJALDÓN (eds.), *Libertad de filosofar. Ética, política y educación en la obra de Fernando Savater*. Ariel. Barcelona 2007, pp. 9-29.

