

Publicado en Gian Carlo Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y Reflexión de CEIICH-UNAM, México DF 2014, p. 399-433. ISBN: 978-607-02-5402-4

HACIA UN ECOLOGISMO EPICÚREO¹

Jorge Riechmann
Departamento de Filosofía de la UAM
(Universidad Autónoma de Madrid)

“Si vivir se ha convertido a veces en un duro trance, ello no impide descubrir las hermosas posibilidades de la vida. El conglomerado de hechos y propuestas, la maravillosa organización del cuerpo humano, la fraternidad de los ojos con la luz, de la piel con el aire, son realidades ‘verdaderas’, regalos brillantes de la naturaleza. *La muerte no es, pues, nada para nosotros*. Toda su negatividad acaba proyectándose aún más hacia la vida. (...) La vuelta a la vida, contemplando la muerte con ‘naturalidad’ epicúrea, supone una revalorización del tiempo humano...”

Emilio Lledó²

“Hay en el epicureísmo algo extraordinario: el reconocimiento del hecho de que no hay más que un único verdadero placer, el placer de existir, y que, para experimentarlo, basta con satisfacer los deseos naturales y necesarios para la existencia del cuerpo. La experiencia epicúrea es extremadamente instructiva; nos invita, como el estoicismo, a una inversión total de los valores.”

Pierre Hadot³

“Valoraba [Manuel Sacristán] en alto grado la obra de Epicuro por su materialismo, por su forma de entender la relación de los hombres con los dioses y, sobre todo, por su forma de defender la libertad. Por eso dijo y escribió varias veces que los marxistas son también *cerdos del rebaño de Epicuro*. Pero, justamente porque priorizaba la política como ética pública o colectiva, no los quería *sueltos*, es decir, yendo cada cual a lo suyo, a la salvación de su alma, sino *en rebaño*, en comunidad, con conciencia de los fines colectivos, al servicio de la colectividad.”

Francisco Fernández Buey⁴

“Ayer comimos ensaimadas (...) y compramos *crackers* ingleses. (...) Pero no me creas vagamente epicúreo. Epicúreo a secas es mejor.”

Julio Cortázar⁵

“En su diario paseo/ que, vejez avanzada,/ mejoraba su ánimo/ Seishu se sorprendió:/ el puente de madera/ para cruzar el río/ roto yacía entre guijarros/ redondeados, lisos/ por los roces del agua,/ tampoco muy profunda./ Con cariño bajó,/ rescató con cariño/

¹ Una versión anterior de este ensayo se publicó como capítulo 14 de Jorge Riechmann, *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención* (Los Libros de la Catarata, Madrid 2006).

² Emilio Lledó, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid 2003, p. 79.

³ Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona 2009, p. 231.

⁴ Entrevista en *El Viejo Topo* (dossier sobre Manuel Sacristán), Barcelona, julio de 2005.

⁵ Carta a Eduardo Jonquières, 27 de marzo de 1955.

una tabla muy buena./ Con cariño, y con tiempo,/ porque nada le urgía,/ se fabricó una mesa.”

Antonio Martínez Sarrión⁶

“¿cómo se reúne todo esto?// por la política de los encuentros/ sin más beneficio// que no olvidemos nunca/ nuestra vida común en los árboles/ pasados// y en los remolinos del río Razón// hay que preservar la duración del verano/ ahí va volando el pájaro del arcoiris/ por regalo en tu mano deja hoy caer/ una pluma negra”

Ildelfonso Rodríguez⁷

Heráclito: esperar lo inesperado

Desde que hace más de un cuarto de siglo leí en Heráclito de Efeso que *si no se espera lo inesperado, no se lo hallará*⁸, la frase nunca se ha borrado de mi memoria. Constituye uno de los puntales de ese conjunto de cuatro ideíllas, mejor o peor hilvanadas, que en los momentos de mayor entusiasmo narcisista uno se atreve a considerar su “sistema de pensamiento”. Me gustaría citar un texto del sociólogo francés Edgar Morin que viene al caso, y pido perdón de antemano por la longitud de la cita. Morin, a comienzos de 2003, justo antes del ataque norteamericano contra Irak, reflexionaba sobre globalización, civilización y barbarie en los siguientes términos.

SIGUE SIENDO POSIBLE LO IMPROBABLE

"(...) El círculo vicioso palestino-israelí se globaliza, el círculo vicioso Occidente-Islam se agrava. La guerra de Irak eliminará a un horrible tirano, pero intensificará los conflictos, los odios, las revueltas, las represiones, los terrores; y corre el riesgo de convertir una victoria de la democracia en una victoria de Occidente sobre el Islam.

Las olas de antijudaísmo y antiislamismo se fortalecerán y se instalará el maniqueísmo en un choque de barbaries denominado 'choque de las civilizaciones'.

(...) La barbarie del siglo XX desató en muchas áreas de humanidad los flagelos de dos guerras mundiales y de dos supertotalitarismos. Los rasgos bárbaros del siglo XX siguen todavía presentes en el XXI, pero la barbarie del siglo XXI, preludiada en Hiroshima, trae consigo además la autodestrucción potencial de la humanidad. La barbarie del siglo XX había suscitado terrores policiales, políticos, concentracionistas. La barbarie del siglo XXI contiene, después del 11 de setiembre de 2001, una potencialidad ilimitada de terror planetario.

Lo único que pueden hacer los países para resistir a la barbarie planetaria es encerrarse en sí mismos de manera regresiva, lo cual refuerza la barbarie. Europa es incapaz de afirmarse políticamente, incapaz de abrirse reorganizándose, incapaz de recordar que Turquía fue una gran potencia europea desde el siglo XVI y que el Imperio otomano contribuyó a su civilización. (Olvida que fue el cristianismo, en el pasado, el que se mostró intolerante

⁶ Antonio Martínez Sarrión, *Poeta en diwan*, Tusquets, Barcelona 2004, p. 115.

⁷ Ildelfonso Rodríguez, *Política de los encuentros*, Icaria, Barcelona 2003, p. 85.

⁸ “Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inahallable y difícil de acceder que es.” Heráclito, 22 B 18 (véase el volumen 1 de *Los filósofos presocráticos*, edición de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid 1978, p. 383). He reflexionado sobre esta sentencia fulgurante en numerosos lugares, y especialmente en algunos pasos de *Resistencia de materiales*, Montesinos, Barcelona 2006.

hacia todas las demás religiones en tanto que el islam andaluz y otomano aceptaba al cristianismo y al judaísmo).

(...) La idea de desarrollo, incluso si se lo considera 'sostenible', toma como modelo nuestra civilización en crisis, la civilización que justamente debería reformarse. Impide que el mundo encuentre formas de evolución distintas de las calcadas de Occidente. Impide generar una simbiosis de las civilizaciones, que integre lo mejor de Occidente (los derechos del hombre y la mujer, las ideas de democracia) pero que excluya lo peor. El desarrollo mismo está animado por las fuerzas descontroladas que llevan a la catástrofe.

En su libro *Pour un catastrophisme éclairé*, Jean-Pierre Dupuy propone reconocer lo inevitable de la catástrofe para poder evitarla. Pero, más allá de que el sentimiento de lo inevitable puede llevar a la pasividad, Dupuy identifica de manera abusiva lo probable con lo inevitable. Lo probable es aquello que, para un observador en un tiempo y un lugar dados, disponiendo de las informaciones más confiables, se presenta como el proceso futuro. Y efectivamente todos los procesos actuales llevan a la catástrofe.

Pero sigue siendo posible lo improbable, y la historia pasada nos demostró que lo improbable podía reemplazar a lo probable, como sucedió a fines de 1941, a comienzos de 1942, cuando la probable larga dominación del imperio hitleriano sobre Europa se volvió improbable para abrir paso a una probable victoria aliada. De hecho, todas las grandes innovaciones de la historia quebraron las probabilidades: fue lo que pasó con el mensaje de Jesús y Pablo, con el de Mahoma, con el desarrollo del capitalismo y luego el socialismo.

Por lo tanto, la puerta a lo improbable está abierta aunque el aumento mundial de la barbarie lo vuelva inconcebible en el momento actual. Paradójicamente, el caos en el que la humanidad corre el riesgo de caer trae consigo su última oportunidad. ¿Por qué? En primer lugar, porque la proximidad del peligro favorece las tomas de conciencia, que entonces pueden multiplicarse, ampliarse y hacer surgir una gran política de salvación terrestre. Y sobre todo por la siguiente razón: cuando un sistema es incapaz de tratar sus problemas vitales, o bien se desintegra o bien es capaz, en su desintegración misma, de transformarse en un metasistema más rico, capaz de tratar esos problemas."

Edgar Morin: "Globalización: civilización y barbarie", en *Clarín/Le Monde*, Buenos Aires, 15 de enero de 2003.

Al borde del desastre, Morin convoca a la heraclíteica esperanza en lo inesperado: *sigue siendo posible lo improbable*. El surgimiento de lo nuevo, en la historia, quiebra las probabilidades. En los momentos en que un sistema se acerca a una bifurcación, cuando está más alejado del equilibrio, pequeñas causas pueden producir grandes efectos (a diferencia de lo que ocurre cerca del equilibrio, cuando grandes *inputs* producen pequeños *outputs*).

No deberíamos subestimar la profundidad de la crisis en la que nos encontramos: vale decir, la lejanía del sistema respecto a posiciones de equilibrio⁹. Por ello, aunque hoy se nos antoje inconcebible, no está excluido el

⁹ Vale la pena, en este punto, evocar alguna de las reflexiones de Immanuel Wallerstein: "He explicado que la fuente de la destrucción ecológica es la necesidad de externalizar costes que sienten los empresarios y, por tanto, la ausencia de incentivos para tomar decisiones ecológicamente sensatas. He explicado también, sin embargo, que este problema es más grave que nunca a causa de la crisis sistémica en que hemos entrado, ya que ésta ha limitado de varias formas las posibilidades de acumulación de capital, quedando la externalización de costes como uno de los principales y más accesibles remedios paliativos. De ahí he deducido que hoy es más difícil que nunca obtener un asentimiento serio de los grupos empresariales a la adopción de medidas para luchar contra la degradación ecológica. Todo esto puede traducirse en el lenguaje de la complejidad muy fácilmente. Estamos en el período inmediatamente precedente a una bifurcación. El sistema histórico actual está, de hecho, en crisis terminal. El problema que se nos plantea es qué es lo que lo reemplazará. Ésta es la discusión política central de los próximos 25-50 años. El tema de la degradación ecológica es un escenario central para esta discusión, aunque no el único. Pienso que todo lo que tenemos que decir es que el debate es sobre la racionalidad sustantiva, y que estamos luchando por una solución o por un sistema que sea

triunfo de las posibilidades improbables (y Morin apunta un par de razonables razones para la esperanza, a las que cabría sumar alguna más: por ejemplo, la extraordinaria plasticidad y capacidad de adaptación del ser humano).

Como es sabido, *crisis* significa en griego “momento crucial, trance de decisión”. En chino la palabra correspondiente, *weiji*, se compone de dos caracteres: “peligro” y “oportunidad”. Etimológicamente, *accidente* significa “lo que te cae encima”. Puede ser una ocasión de cambiar radicalmente, en efecto... a condición de que el peso de eso que se desploma sobre nosotros no sea tan grande que nos aplaste.

La crisis ecológico-social es nuestro punto de partida, con el entenebrecimiento del mundo que la acompaña, y que Morin evoca eficazmente en el largo texto que he citado antes. Pues bien: uno se siente tentado de decir que necesitamos ser *heraclíteos para sobrevivir* –apostando por las posibilidades improbables en esta “noche oscura” donde intentamos actuar--, y *epicúreos para vivir bien*, más allá de la mera supervivencia. Dedicaré el resto de este ensayo a justificar la segunda afirmación, explorando las formas en que el pensamiento de aquel antiguo griego puede contribuir a mejorar la idea de vida buena que el ecologismo necesita.

El ideal epicúreo de una frugalidad no represiva

Defiendo que precisamos, en efecto, una buena dosis de sabiduría epicúrea¹⁰ (eso sí, sin la prohibición de enamorarnos y sin la renuncia a la praxis política¹¹). Epicuro, en el siglo IV a.C., propuso una filosofía del cuerpo y de la libertad que puede constituir el antecedente antiguo más sólido y sugestivo de un *materialismo ecológico* a la altura de las circunstancias históricas de hoy¹². John Bellamy Foster ha subrayado un llamativo paralelismo entre las cuatro “leyes informales” básicas de la ecología, tal y como las propuso Barry Commoner a comienzos de los años setenta del siglo XX, y ciertos principios de la física de Epicuro.

sustantivamente racional” (Immanuel Wallerstein, “Ecología y costes de producción capitalistas: no hay salida”, *Iniciativa Socialista* 50, otoño de 1998, p. 62). Vale decir: lo decisivo no se juega en la racionalidad formal de los cambios marginales dentro del sistema, sino en la racionalidad sustantiva del cambio *hacia otro nuevo sistema*.

¹⁰ Una introducción llena de empatía al pensamiento de Epicuro, por uno de los grandes maestros españoles en la filosofía antigua: Emilio Lledó, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid 2003. Un buen estudio de conjunto sobre las éticas helenísticas en Josu Landa, *Éticas de crisis*, Fondo Editorial del Caribe, Barcelona (Venezuela) 2012.

¹¹ “Hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política” (Epicuro, *Ética*, ed. de Carlos Carcía Gual y Eduardo Acosta, Barral, Barcelona 1974, p.129; ver también p. 137 para los reparos frente al amor).

¹² Véanse innovadoras relecturas de Marx como la de John Bellamy Foster: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Libros del Viejo Topo, Barcelona 2004.

"La importancia del materialismo para el desarrollo del pensamiento ecológico puede entenderse mas claramente, desde la perspectiva ecológica contemporánea, si se consideran las cuatro 'leyes informales' de la ecología, bien conocidas, que ha formulado Barry Commoner. Son éstas: (1) todo está relacionado con todo lo demás; (2) todas las cosas van a parar a algún sitio; (3) la naturaleza sabe más; (4) nada procede de la nada.

Las dos primeras de estas 'leyes informales' y la última de ellas eran destacados principios de la física de Epicuro, en los que hace hincapié el libro I de Lucrecio, *De rerum natura*, que fue un intento de presentar la filosofía epicúrea en forma poética. La tercera 'ley informal' parece a primera vista implicar un determinismo teleológico naturalista, pero en el contexto en que la formula Commoner se entiende mejor en el sentido de que 'la evolución sabe más'. Es decir: en el curso de la evolución -que debe entenderse no como un proceso teleológico o rígidamente determinado, sino como un proceso que contiene enormes niveles de contingencia en cada uno de sus estadios--, las especies, incluidos los seres humanos, se han adaptado al medio en el que viven mediante un proceso de selección natural de las variaciones innatas que opera en una escala temporal de millones de años. De acuerdo con esta perspectiva, deberíamos proceder con precaución al llevar a cabo cambios ecológicos fundamentales, y reconocer que, si introducimos nuevas sustancias químicas sintéticas, que no son producto de una larga evolución, estamos jugando con fuego."¹³

La filosofía de la naturaleza de Epicuro, a partir del principio de conservación, tendía a una visión del mundo que hoy llamaríamos ecológica. Así, Lucrecio -el principal divulgador del pensamiento del filósofo de Samos- aludió a la contaminación atmosférica debida a la minería, a la disminución de las cosechas por la degradación del suelo fértil, y a la desaparición de los bosques, a la vez que argüía que los seres humanos no son radicalmente distintos de los otros animales¹⁴.

Pero entremos sin más en materia. Además del interés científico que sigue presentando el materialismo epicúreo, a mi entender hay al menos *tres enseñanzas morales de Epicuro que son claves para un pensamiento ecológico: la primera de ellas es el discurso sobre necesidades, autocontrol y limitación, que apunta hacia el ideal de una frugalidad no represiva.* (Las otras dos enseñanzas morales importantes serían, respectivamente, la reflexión sobre la amistad -y la socialidad básica del ser humano-- y el cultivo de la vida interior: más abajo abordaremos ambas.)

"Envíame" -escribe el filósofo de Samos establecido en Atenas, desde su famoso *kepos*, huerto o jardín, a uno de sus discípulos- "un tarrito de queso, para que pueda darme un festín de lujo cuando quiera." Comentan sus traductores al castellano, García Gual y Acosta:

¹³ John Bellamy Foster: *La ecología de Marx*, op. cit., p. 36.

¹⁴ El gran poeta romano Tito Lucrecio Caro, máximo representante del epicureísmo latino en el siglo I antes de nuestra era, plasmó en su poema *De rerum natura* la exposición más completa de la física epicúrea que ha llegado hasta nosotros. Una buena versión es la de Eduardo Valentí (Eds. Alma Mater, Barcelona 1961).

“Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación casi resulta una ascética, armoniza bien con la antigua máxima apolínea de que la sabiduría consiste en la moderación y en el conocimiento de los límites.”¹⁵

Más sobre *ética de la autocontención* desde la antigua Grecia: “La pobreza acomodada al fin de la naturaleza es gran riqueza. Por el contrario, la riqueza no sujeta a límites es gran pobreza.”¹⁶ Y también aconseja Epicuro, aquel griego con quien simpatizaron tanto Nietzsche como Marx: “pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.”¹⁷

La afirmación de la corporalidad es gozosa, nada puritana: “Quien menos necesita del mañana, al mañana accede con más gozo”.¹⁸ La calidad prima sobre la cantidad, desde una sabiduría vital que busca la liberación de autoimpuestas servidumbres y de falsos temores: “El sabio ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta.”¹⁹

“Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas, sino limita sus deseos”.²⁰ Desde esta idea de *autocontrol sobre los deseos*, Epicuro encarece más de una vez la bondad de la autosuficiencia, “no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener.”²¹

El epicureísmo en políticas públicas querría decir *gestión de la demanda* en lugar de incremento constante de la oferta (energía, agua, alimentos...). “No es pobre el que tiene poco, sino el que codicia mucho”, dice el viejo refrán castellano²², en vena epicúrea. *Hedonismo ascético* no es una contradicción en los términos: de ello testimonia el frescor de aquel jardín griego.

Diferentes clases de deseos humanos

¹⁵ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 49.

¹⁶ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 123.

¹⁷ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 97.

¹⁸ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 206.

¹⁹ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 93.

²⁰ Epicuro: *Ética*, op. cit., p. 153.

²¹ Epicuro: *Ética*, op. cit., p. 97.

²² *Refranero clásico español*, edición de Felipe C.R. Maldonado, Taurus, Madrid 1982, p. 157.

Epicuro, como se sabe, distinguió entre diferentes clases de deseos humanos: así, la vigésimonona de sus “Máximas capitales” establece que “de los deseos, unos son naturales y necesarios. Otros naturales y no necesarios. Otros no son ni naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión”²³. No veo cómo una teoría crítica puede prescindir de algunos criterios para diferenciar entre necesidades básicas, deseos y apetitos humanos²⁴: la clasificación de Epicuro posee un considerable potencial liberador incluso hoy en día.

Pues ¿cómo avanzar hacia *pautas de consumo sostenibles* sin capacidad para discriminar racionalmente entre diferentes tipos de deseos, y elegir en consecuencia? “No hay que violentar la naturaleza sino persuadirla: y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos.”²⁵ En este contexto conviene recordar también que, para el pensador de Samos, “no es insaciable el vientre, como suele decir el vulgo, sino la falsa opinión acerca de la ilimitada avidez del vientre.”²⁶ Nos hace infelices o bien el temor (a la muerte, o las supersticiones acerca de los dioses), o bien “el deseo ilimitado y vano: quien a esto ponga brida puede procurarse la feliz sabiduría”²⁷. Liberarnos del miedo y no ser esclavos de nuestros deseos son las claves para la vida buena.

La producción más importante para el capitalismo es la producción de insatisfacción. Para evitar que se sature la demanda, poniendo en riesgo la venta continuada de mercancías –y con ella la acumulación de capital--, hay que organizar la insatisfacción: por esta razón es el capitalismo un enemigo declarado de la felicidad (que tiene que ver con un epicúreo equilibrio entre logros y expectativas). Y por ello, a mi entender, los partidarios de la felicidad humana no pueden ser sino anticapitalistas.

Nuestra vida sin amigos es como la vida del león y del lobo

“No hay hombre sin hombre”, dice otro refrán castellano que también podemos considerar una traducción de la vieja sabiduría epicúrea. En efecto, el segundo elemento básico del epicureísmo que necesitamos actualizar es la elaboración sobre *la amistad y la socialidad básica del ser humano: ser frente a tener, vincularse frente a acumular*. Una cultura que enseñe a aceptar al otro y a

²³ Epicuro: *Ética*, op. cit., p. 113. Diógenes Laercio aclara que “naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como la bebida para la sed. Naturales pero no necesarios los que sólo colorean el placer, pero no extirpan el dolor, como los alimentos refinados. Ni naturales ni necesarios, por ejemplo, las coronas y la dedicación de estatuas”.

²⁴ Son básicas las distinciones entre *necesidades* y *satisfactores* de las mismas, y entre *needs* y *wants*. Reflexioné al respecto en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir*. Los Libros de la Catarata, Madrid 1998.

²⁵ Epicuro: *Ética*, op. cit., p. 121. Vale la pena recordar otra de las exhortaciones del *Gnomologio Vaticano*: “Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y espere tener esto también podría rivalizar con Zeus en felicidad” (p. 123).

²⁶ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 129.

²⁷ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 149

disfrutar de la compañía del otro, pues “de los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad.”²⁸

“Mira con quién comes y bebes antes de mirar qué comes y bebes: nuestra vida sin amigos es como la vida del león y del lobo”²⁹. Haciendo caso omiso de que no se haga aquí justicia a la notable socialidad del lobo: en una sociedad ecologizada, cultivar conscientemente la riqueza de la relación humana –un factor básico para la felicidad y el bienestar de las personas-- puede compensar la relativa pobreza en cosas.

La psicología social contemporánea, en más de un aspecto, reinventa al filósofo de Samos. Por ejemplo, muestra que unas buenas relaciones humanas son uno de los factores más importantes para la calidad de vida (concepto complejo que de ninguna forma puede reducirse a los estándares materiales del *nivel de vida*)³⁰. Así, el catedrático de Políticas Públicas de Harvard Robert Putnam señala que “después de medio siglo de investigaciones sobre los factores que contribuyen a una vida gratificante (...) la conclusión más extendida a la que se ha llegado es que el parámetro más significativo para un diagnóstico de la felicidad es el alcance y la profundidad de las relaciones sociales de una persona”.³¹ Y Richard Eckersley explica que

“las personas socialmente aisladas tienen entre dos y cinco veces más probabilidad de morir en un año dado que las personas unidas por fuertes vínculos con la familia, los amigos y la comunidad. El bienestar desempeña un papel central en estas asociaciones, mejorando la salud por medio de efectos directos sobre nuestra fisiología, incluyendo el sistema inmunitario (...). En resumidas cuentas, el bienestar procede del estar vinculados y comprometidos, inmersos en una red de relaciones e intereses que dan significado a nuestras vidas. Somos seres profundamente sociales. La intimidad, sensación de pertenencia y apoyo que proporcionan las relaciones personales estrechas parecen lo más importante; y el aislamiento es lo que cuesta más caro.”³²

La ética de Epicuro está fuertemente anclada en su materialismo, y con el énfasis concomitante en la corporalidad, la mortalidad y la libertad humana. Podríamos ordenar su filosofía según una doble referencia. Por una parte, *contra la teleología* de las diversas filosofías idealistas, y a favor de la inmanencia de la vida humana. Por otra parte, *contra el determinismo* de otros pensadores

²⁸ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 113.

²⁹ Epicuro, op. cit., p. 257.

³⁰ La *calidad de vida* incluye componentes tanto materiales como inmateriales, y puede pensarse con ayuda de la consagrada terna *tener/ amar/ ser* (donde al *tener* pertenecen las condiciones objetivas de vida como alimentación, vivienda, educación, ingresos, salud, condiciones de trabajo, etc.; al *amar* las relaciones personales, la integración social, la participación, etc.; y al *ser* las cuestiones de autorrealización, potenciación de capacidades, arte y cultura, etc.). Un adecuado *nivel de vida* (que incluya al menos la satisfacción de las necesidades básicas) forma parte de la *calidad de vida*, pero ésta no se agota ni mucho menos en aquél. Puede valer la pena releer el clásico de Erich Fromm *¿Tener o ser?*, FCE, México 1978. Así como Martha Nussbaum y Amartya Sen (coords.), *The Quality of Life*, Oxford 1993.

³¹ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Nueva York 2000, p. 332.

³² Richard Eckersley, “What is wellbeing, and what promotes it?”, en <http://www.wellbeingmanifesto.net/wellbeing.htm>, consultada el 26 de diciembre de 2005.

atomistas griegos como Leucipo y Demócrito, y favor de la libertad humana³³. Y aunque es cierto que el filósofo de Samos sitúa el énfasis de su pensamiento en el individuo, su reflexión sobre la *philía* (vocablo imperfectamente traducido por “amistad”³⁴) impide recluirlo en la estrechez de un individualismo insolidario o despreocupado por lo que sucede en el mundo, extramuros del Jardín.

Por un lado está el deber de no dañar al otro, que nace de una justicia no trascendente, sino acordada entre los seres humanos: “Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo”³⁵. Por otra parte, no se trata sólo de evitar el daño, sino que en el horizonte despunta la perspectiva de una felicidad compartida. “La amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, nos convoca a todos nosotros a que nos despertemos para colaborar en la mutua felicidad”³⁶, reza un famoso fragmento de Epicuro que podemos leer como presentimiento de lo que siglos después hemos llegado a denominar *derechos humanos*.

Manuel Sacristán se refirió al problema de la superación de las ansias posesivas y consumistas en uno de sus escritos sobre la “Primavera de Praga” de 1968:

“Para el proletariado, la única vía que conduce a la superación del ansia de poseer es la vía materialista que suprime la necesidad y la conveniencia de poseer.

Si los comunistas han de ser (...) ‘pobres y nuevos’, eso se debe no a que hayan de ser enemigos de la abundancia, sino sólo a que no han de querer ser cerdos sueltos del rebaño de Epicuro, sino sólo con la gran piara, encabezada por los involuntarios ascetas proletarios.”³⁷

Desde una perspectiva de emancipación, precisamos no cerdos sueltos, sino solidarios integrantes de la gran piara humana.

LA BASE FISIOLÓGICA DE LA EMPATÍA: NEURONAS ESPEJO QUE NOS PONEN EN EL LUGAR DEL OTRO

A mediados de los años noventa, investigadores italianos y estadounidenses que estudiaban el cerebro de monos descubrieron un singular grupo de neuronas. Estas células cerebrales no sólo se “encendían” cuando el animal ejecutaba

³³ Es la famosa cuestión de la *parénclisis, clinamen* o desviación de los átomos, introducida —ya lo advirtió Marx— para salvar la libertad humana. Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, señala que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de la libertad humana, y con cierta sorna comenta: “Era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquellos, en efecto, esbozaban una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad.” Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 101.

³⁴ Véase Lledó, *El epicureísmo*, op. cit., p. 115 y ss.

³⁵ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 113.

³⁶ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 127; traducción corregida con la de Lledó, op. cit., p. 125. Comenta el estudioso español: “Todo cuerpo es sagrado, aunque esté ‘dormido’, gravitando sobre el estrecho recinto de su egoísmo, de sus intereses, y acentuando el aspecto de su ‘insaciable sociabilidad’. Esa comunidad de hombres ‘despiertos’ que descubren la común tarea de fraternidad es, efectivamente, un proyecto que entonces debió de parecer utópico, pero que después de veinte siglos se confirma como la única posibilidad de pervivencia y de sentido. Un proyecto utópico, no porque estuviese fuera de la posibilidad, del *tópos*, del espacio humano, sino porque es ardua la tarea de ‘realizarlo’.” (p. 126)

³⁷ Manuel Sacristán, “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, en *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona 1985, p. 253-254. La referencia al rebaño de Epicuro merece una explicación. En una carta que escribió el poeta latino Horacio a un amigo, le cuenta con lujo de detalles un banquete descomunal. Le presenta y describe los platos que ha probado y contabiliza los litros de vino que su organismo feliz ha recibido. El poeta se despide con la siguiente frase: “Te saluda un cerdo de la piara de Epicuro”. El epíteto funda un equívoco: para muchos el epicureísmo se asociará con la desmesura y la concupiscencia, mientras que si algo caracterizaba a su fundador era el ascetismo no enemistado con el placer.

ciertos movimientos sino que, simplemente con contemplar a otro hacerlo, también se activaban. Se les llamó *neuronas espejo* o especulares.

Los estudios llevados a cabo a partir de técnicas de visualización como la resonancia magnética -que permiten rastrear con precisión, tanto temporal como espacial, las rutas de procesamiento del cerebro, las cuales no sólo están determinadas por los genes, sino además por toda la experiencia que un individuo acumula durante toda su vida-- muestran que el cerebro humano contiene un *sistema de neuronas espejo*. Por ejemplo, nuestra corteza cerebral motora, que normalmente utilizamos para tener un control preciso de nuestros propios movimientos, se activa con el simple hecho de mirar los movimientos de otra persona (como si nosotros mismos nos moviéramos, aunque no lo hagamos).

Las implicaciones trascienden, y mucho, el campo de la neurofisiología pura. Su potencial trascendencia para la ciencia es tanta que el especialista Vilayanur Ramachandran ha llegado a afirmar: "El descubrimiento de las neuronas espejo hará por la psicología lo que el ADN por la biología".

El sistema de espejo permite hacer propias las acciones, sensaciones y emociones de los demás. *Constituye la base neurológica de la capacidad de empatía*. Las áreas del cerebro donde se encuentran las neuronas espejo, que se activan durante la ejecución y observación de una acción, también añaden *intenciones* a las acciones presentadas en un contexto. No se trata sólo del reconocimiento de las acciones, sino de su interpretación: comprender lo que piensa y siente el otro. *El sistema de espejo hace precisamente eso, ponernos en el lugar del otro*. La base de nuestro comportamiento social es que exista la capacidad de tener empatía e imaginar lo que el otro está pensando o sintiendo.

Según el neurobiólogo Giacomo Rizzolatti, de la Universidad de Parma, "el mensaje más importante de las neuronas espejo es que demuestran que verdaderamente somos seres sociales. La sociedad, la familia y la comunidad son valores realmente innatos. Ahora, nuestra sociedad intenta negarlo y por eso los jóvenes están tan descontentos, porque no crean lazos. Ocurre algo similar con la imitación, en Occidente está muy mal vista y sin embargo, es la base de la cultura. Se dice: 'No imites, tienes que ser original', pero es un error. Primero tienes que imitar y después puedes ser original. Para comprenderlo no hay más que fijarse en los grandes pintores... La parte más importante de las neuronas espejo es que es un sistema que resuena. El ser humano está concebido para estar en contacto, para reaccionar ante los otros. Yo creo que cuando la gente dice que no es feliz y que no sabe la razón es porque no tiene contacto social" (entrevista en *El País*, 19 de octubre de 2005).³⁸

Organizar la cooperación en lugar de la competición

Política de los encuentros, se titula un hermoso libro del poeta leonés Ildefonso Rodríguez³⁹, y habría que tener presente que ésta es la más alta y más profunda de las políticas. En efecto: *no nos hacemos humanos sino en el encuentro con los demás seres humanos*. "No hay hombre sin hombre": una persona, si se piensa las cosas a fondo, no es sino el conjunto de los vínculos resultantes de los sucesivos encuentros, comenzando por el primero y más básico de todos (el encuentro entre el hijo o hija y la madre)⁴⁰. Es la riqueza de nuestros intercambios

³⁸ Véase para todo esto Antonio Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2003, p. 114 y ss.

³⁹ Ildefonso Rodríguez, *Política de los encuentros*, Icaria, Barcelona 2003.

⁴⁰ Entre los pensadores del siglo XX, Cornelius Castoriadis es probablemente el filósofo clave para esta cuestión. Explica Xavier Pedrol cómo para Castoriadis "la configuración de las instituciones que conforman la vida social adquiere una función primordial para el desarrollo de la individualidad. De la misma manera que un medio ambiente sin oxígeno impide el desarrollo del

uno de los rasgos que más radicalmente nos distinguen de otros seres vivos. Como ha subrayado Albert Jacquard --un genetista francés que en los últimos decenios ha desarrollado una reflexión muy sólida a medio camino entre el conocimiento científico y el impulso humanista--,

“La interdependencia impuesta por los límites de nuestro patrimonio crea condiciones favorables a la multiplicación de esos encuentros; es pues una oportunidad, pero hace falta además saber sacar partido de ella. El encuentro es un arte difícil, es algo que se aprende: enseñarlo a todos es la tarea primordial de toda comunidad.”⁴¹

Didáctica de los encuentros, política de los encuentros: ahí es donde nos jugamos nuestro ser o no ser humanos. Y ahí es también donde registramos uno de los mayores fracasos de Occidente --si no el mayor de todos. Al tomar la competencia como motor de la socialidad, al proponer la lucha de cada cual contra los demás como paradigma de la relación humana, la cultura del capitalismo occidental nos sitúa en un pésimo lugar para hacer frente a los desafíos socioecológicos de nuestro “mundo lleno”. Oigamos de nuevo a Jacquard:

"El propósito de una sociedad es el intercambio. Una sociedad cuyo motor es la competición es una sociedad que me propone el suicidio. Si me pongo en competición con el otro, no puedo intercambiar con él, debo eliminarlo, destruirlo.”⁴²

Asimilar el encuentro humano a un enfrentamiento que se salda con un ganador y un perdedor conduce a que se nos escape toda la potencial riqueza de un intercambio benéfico para ambos. En lugar de un “juego de suma cero” --donde uno gana lo que pierde el otro-- , la convivencia humana puede organizarse como un “juego de suma positiva”, donde todos ganan. Epicuro lo vio mejor y nos proporciona recursos más adecuados para las tareas del presente: según la vigésimoprimera de su *Máximas capitales*, “quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de obtener es aquello que clama el dolor por una carencia y lo que hace lograda la vida entera. De modo que para nada necesita cosas que traen consigo luchas competitivas.”⁴³

Como decía el naturalista español Joaquín Araujo, entre los derechos humanos se debería incluir también el que todos tenemos a no competir. Urge hoy reemplazar el modelo de la competencia por el de la cooperación: esto, para Occidente, supone toda una revolución cultural⁴⁴.

organismo humano, un ser humano sin vida social es un ser sin articulación lingüística, sin autoconciencia y, por lo tanto, imposibilitado de tornarse un individuo, en el sentido habitual de esta palabra. Pero, por otra parte, este conjunto de instituciones que permiten el desarrollo de la individualidad es producto de la creatividad de los seres humanos, de su hacer histórico-social, y adopta formas diversas en cada sociedad. Lo que llamamos individuo es ya, de hecho, una institución social” (Xavier Pedrol en su “Introducción” a Castoriadis, *Escritos políticos*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2005, p. 22).

⁴¹ Albert Jacquard, “Finitud de nuestro patrimonio”, *Le Monde Diplomatique* (edición española) 103, mayo 2004, p. 28.

⁴² Citado en Leonardo Boff: “Porto Alegre, Davos y la globalización”, en *REBELIÓN*, consultado el 25 de enero de 2003. Enlace: <http://www.rebellion.org>

⁴³ Epicuro, op. cit., p. 109.

⁴⁴ Salir de la carrera competitiva a escala mundial, ¿es posible? Sólo con instituciones de regulación a nivel también mundial. Se trata de implantar estructuras de gobierno planetario más democráticas y eficaces que las que incipientemente ya existen: la Organización de las Naciones Unidas, y algunos organismos especializados como la UNESCO o la OMS (Organización Mundial de la Salud). Como no es éste el lugar para desarrollar esta cuestión importantísima, me limito a dejarla apuntada en breve nota a pie de página.

CONTEXTOS QUE FAVORECEN LA COOPERACIÓN

Gerhard Scherhorn y sus colaboradores han mostrado que los seres humanos están dispuestos a participar en tareas comunitarias importantes sin expectativas de ganancia personal. El estímulo proviene de los bienes comunes producidos mediante la acción colectiva. Las condiciones que favorecen esta disposición participativa pueden enumerarse:

1. La acción ha de ser concreta, sus objetivos bien delimitados.
2. Fuerzas y recursos han de ser adecuados al objetivo (de manera que haya perspectivas de éxito).
3. Ha de procederse con justicia, de forma que todos o la gran mayoría participen, sin que la gente se escaquee.
4. Las cargas han de repartirse equilibradamente, de acuerdo con las capacidades y recursos de cada uno/a.

Con este tipo de conocimiento (y no es escaso el ya acumulado por las ciencias sociales), podemos organizar contextos que favorezcan la cooperación en vez de disuadir frente a la misma.

Gergard Scherhorn: "Egoismus oder Autonomie", en Th.L. Heck (coord.): *Das Prinzip Egoismus*, Nous, Tübingen 1994. El mismo, "Das Ganze der Güter", en Karl M. Meyer-Abich (coord.): *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, Beck, München 1997. Sobre las cuestiones de egoísmo, altruismo y reciprocidad tiene un enorme interés el trabajo realizado desde hace años por Samuel Bowles y Herbert Gintis: véase por ejemplo su artículo "¿Ha pasado de moda la igualdad" en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (comps.): *Razones para el socialismo*. Paidós, Barcelona 2001.

Excursus: la vida como fenómeno de simbiosis

Una de las consecuencias socioculturales más interesantes que se derivan de la investigación biológica de Lynn Margulis es la idea de *la vida como un fenómeno de simbiosis*, frente al énfasis del darwinismo social en la competición y la "lucha por la vida". Las células de las que estamos hechos comenzaron siendo uniones simbióticas de diferentes clases de bacterias; y en cierto modo, como todos los seres vivos estamos bañados por las mismas aguas y aires, todos los habitantes de la Tierra pertenecemos a una gran unidad simbiótica. "Todas las grandes transiciones evolutivas han sido procesos de cooperación", sugiere el catedrático de la UPM Miguel Ángel Toro⁴⁵. Como Margulis misma explica:

"Atribuyo la aparición de especies nuevas a la simbiogénesis. (...) Esto es, el contacto físico entre dos organismos vivos distintos para cooperar, ¡acaba por generar organismos nuevos! Dos organismos acaban fusionados en un organismo nuevo, más complejo, con los genes de ambos: en un nuevo tipo de ser vivo. ¡Así fue como apareció la primera célula sobre este planeta! Dos bacterias se fusionaron... y se formó la célula con núcleo, eucariota: las células de las que están hechos todos los animales y las plantas. Desde aquel momento, todo es ya simbiótico: la vida en la Tierra es la resultante de una simbiosis de organismos. (...) Usted, yo y todos los seres vivos somos simbióticos. La vida misma es simbiótica. ¡Vivimos en un planeta simbiótico! O sea, la vida es la tupida red de todos los organismos macroscópicos y microscópicos --conexos, interpenetrados-- que genera especies nuevas. (...) Solemos relacionar la palabra 'bacteria', 'microbio' o 'germen' con enfermedad, ¡cuando son justamente la vida! Usted es un saco ambulante de bacterias. Si se las quitasen todas, ¡pesaría usted un 10% menos...!, y moriría, claro. ¡Son maravillosas formas de vida! Fueron la

⁴⁵ Miguel Ángel Toro, "Altruismo y cooperación en los grupos humanos", ponencia en el curso "Dimensiones sociales del animal humano: una interpretación evolutiva", Facultad de Biología de la UAM, 12 al 21 de diciembre de 2011.

primera forma de vida que apareció sobre este planeta, y cuando la especie humana ya se haya extinguido, ellas seguirán aquí.”⁴⁶

“Buen mundo, buena naturaleza ésta donde ha podido producirse la rosa, el agua y la mujer desnuda”⁴⁷, pensaba Juan Ramón Jiménez, y Lynn Margulis de seguro añadiría: ¡y el milagro de la bacteria!

La biosfera, diría un darwinista social, es un lugar organizado jerárquicamente donde la principal relación es la de comer o ser comido. Frente a esto, el pensamiento socialista (en sentido muy amplio) organizó desde el siglo XIX un contraataque intelectual que recalca los elementos de cooperación y ayuda mutua dentro de la naturaleza: como es sabido, el príncipe –y naturalista, y revolucionario-- Kropotkin destacó dentro de esta línea de pensamiento (*El apoyo mutuo*, 1902).

Ahora, si la hipótesis de Lynn Margulis se ajusta a la verdad (y todo indica que sí), la cuestión de la “ayuda mutua” se plantea sobre bases nuevas y mucho más profundas: la simbiosis estaría en el origen de muchas de las más importantes novedades de la evolución, y las relaciones simbióticas serían el fundamento de toda la vida superior sobre este planeta. La asociación para el provecho mutuo –y no tanto el “comer o ser comido”— constituiría la esencia misma de nuestro vivir como seres orgánicos...

Excursión a partir del excursión: sobre ecología y utopía en las lejanías australes donde mora el puma

Mario Vargas Llosa ha discurrido sobre ecología y utopía en un artículo titulado “El ejemplo del puma”. Después de narrar la peripecia vital del matrimonio de empresarios estadounidenses Douglas y Kris Thompkins, enriquecidos primero con una cadena de ropa para jóvenes –Esprit— que en 1985 venden con grandes beneficios para dar un giro radical a su vida y consagrarse a la defensa de grandes espacios casi vírgenes adquiridos en el sur de Chile y Argentina a través de su *Foundation for Deep Ecology*, el novelista peruano concluye:

“Incluso a mí, urbano hasta la médula, amante del asfalto y el acero, alérgico al pasto, al mosquito y a todo lo gregario, convencido de que la inevitable pulverización de las fronteras y las mezclas consiguientes -la odiada globalización- es lo mejor que le ha pasado a la humanidad desde la aparición de la literatura, cuando oigo a Doug Thompkins y veo lo que ha hecho en Pumalín, me conmuevo y quisiera creerle. Por lo auténtico que es y porque detrás de aquello que sostiene ha puesto su vida entera. Pero luego recapacito y digo no: *Ésta es otra utopía y, como todas las utopías de la historia, terminará también hecha pedazos*. Pero, eso sí, alguna buena huella dejará, algunos bellos bosques y parques y acaso la conciencia en buen número de seres humanos de que la indispensable defensa del medio ambiente debe ser

⁴⁶ Entrevista en *La Vanguardia Digital*, 27 de enero de 2003. Se trata de ideas que la profesora de la Universidad de Masschusetts desarrolla en obras como *Planeta simbiótico* (Debate, Madrid 2002).

⁴⁷ Juan Ramón Jiménez: *80 nuevos aforismos (1921-1926)*, edición de Arturo del Villar, Aula de Literatura “José Cadalso”, San Roque (Cádiz) 1995, p. 24.

armónica con el desarrollo de la ciencia y la técnica y la industria, gracias a las cuales el ser humano tiene hoy, pese a todo, una vida infinitamente mejor que la del hombre y la mujer de la época feral.

Fui a Pumalín con el sueño de ver a un puma en libertad y nunca lo vi. Pero, gracias a los esfuerzos de Kris y Doug Thompkins, ese hermoso animal, que estaba en vías de extinción, ha renacido y merodea ahora de nuevo por aquí, en la floresta, o en los recovecos de las montañas, esperando la noche para bajar a hacer sus excursiones por los gallineros y los corrales. Pocos lo han visto, porque es arisco, pero todo el mundo ha visto las ovejas destrozadas y las aves de corral devoradas por su ferocidad. El puma, ay, no participa de los románticos anhelos de convivencia, paz y hermandad de los Thompkins, a los que debe su renacimiento Pumalín. El puma es un salvaje depredador. Como el humano.”⁴⁸

La última frase –que cierra el artículo– es la clave. Desde la concepción del mundo del neoliberalismo globalizador, los seres humanos son “salvajes depredadores” que no pueden renunciar a devorarse unos a otros. De donde se sigue que los ideales de paz y convivencia⁴⁹ han de desestimarse como románticas utopías impracticables, cuando no contraproducentes (pues el infierno, ya se sabe, está empedrado con buenas intenciones). *Pero importa darse cuenta de que este juicio sobre el ser humano es un parti pris ideológico, y no una sentencia científica avalada por estudios antropológicos, etnológicos o sociológicos.* El puma no puede dejar de devorar ovejas. Pero el ser humano sí que puede dejar de devastar la naturaleza y asesinar a sus congéneres. Está en su naturaleza animal el poder reflexionar, elegir, autoobligarse...

Asombra la pirueta de este liberal redomado: lejos de conceder a los seres humanos la mínima libertad necesaria para efectuar opciones básicas de comportamiento, Vargas los acaba asimilando a la fiera ciegamente cautiva de su instinto. Pero entonces sale sobrando cualquier liberalismo político...

Vuelta desde los excursos: cultivar la vida interior

Finalmente, como *tercer tema epicúreo básico para el pensamiento ecológico*: “Lo capital para la felicidad es la disposición interior, de la que somos dueños”⁵⁰. Imposible hacer frente a la crisis ecológica sin un consciente *cultivo de la vida interior*: en un “mundo lleno”, las restricciones a la actuación exterior que nos impone una convivencia regulada por valores de sustentabilidad y justicia han de compensarse con los tesoros que puede deparar la aventura interior. Si tanto

⁴⁸ Mario Vargas Llosa, “El ejemplo del puma”, *El País*, 20 de marzo de 2005, p. 14.

⁴⁹ Vargas Llosa los pinta de esta guisa: “¿Cómo no resultaría atractiva a muchos jóvenes, nacidos en medio del gran naufragio de las viejas utopías colectivistas y autoritarias, esta fantasía verde, generosa, de un mundo en el que las contaminadas ciudades donde ganarse la vida vuelve al hombre lobo del hombre, serían reemplazadas por pequeñas comunas entrañables y fraternas, que, rodeadas de bosques y ríos y mares ubérrimos, dedicarían su tiempo a quehaceres creativos y solidarios, sin amos y sin siervos, al servicio del ser humano y de la naturaleza, del hermano bípedo y del hermano puma y del hermano pez y de la hermana tarántula, viviendo estrictamente de lo que la buena madre tierra, y el padre bosque, y el abuelo cielo se dignarían proveer? Un mundo sin ansiedad, sin pobres ni ricos, sin fábricas, sin lujos, de espartana belleza, de talleres, donde la diferencia de las culturas sería una virtud y habría tantos dioses como seres vivientes.” (loc. cit.)

⁵⁰ Diógenes de Enoanda, discípulo de Epicuro, citado en op. cit., p. 58.

turismo a larga distancia no es sostenible, el viaje interior habrá de enriquecerse correlativamente. “Cuando, en efecto, vivimos, gozamos de una dicha similar a la de los dioses”⁵¹. Es una cuestión que sin duda hay que situar cerca de la exaltación de la corporalidad y el placer que caracteriza a Epicuro, filósofo de la inmanencia:

“La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero el pensamiento, que se ha dado cuenta del fin y límite de la carne, y que ha diluido los temores de la eternidad, nos prepara una vida perfecta, y para nada precisamos ya de un tiempo infinito. Porque ya no se rehúye el placer. Y cuando las circunstancias nos llevan al momento de dejar la vida, no nos vamos de ella con el sentimiento de que algo nos faltó para haberla llevado mejor.”⁵²

“Después de escribir un poema/ los límites de la hoja ya no están/ donde fue cortado el papel.”⁵³ Ésta es la forma en que la vida interior puede dilatar los límites que cercan la vida de los hombres. Una vez aceptada a fondo la entropía del mundo físico, la limitación de la biosfera y la finitud de la condición humana, sin embargo la palabra poética (y otras aventuras del espíritu) abren impensados espacios de libertad.

Max Jacob sugirió en la primera frase de su libro *Consejos a un joven poeta*: “Yo abriría una escuela de vida interior, y escribiría en la puerta: Escuela de arte”. También se podría escribir: Escuela de sustentabilidad.

Satisfacción de las necesidades básicas, *art de vivre* y efectos de umbral

Una traducción del programa epicúreo a los conflictos del siglo XXI podría proponer: satisfacción de las necesidades básicas como punto de partida, y sobre ello reflexivo *art de vivre* orientado a la sostenibilidad, la libertad y la felicidad.

Como decíamos antes, la investigación social contemporánea ha dado la razón en muchos sentidos al sabio de Samos: “Por encima de un nivel de vida mínimo, el determinante de la calidad de vida individual es el ajuste o la coincidencia entre las características de la situación (de existencia y oportunidades) y las expectativas, capacidades y necesidades del individuo, tal y como él mismo las percibe.”⁵⁴ Y *la calidad de las relaciones humanas incide mucho más en la sensación de felicidad subjetiva que los niveles de renta*. Michel Argyle, comparando las encuestas sobre el grado de satisfacción vital realizadas en diferentes países, concluye que ésta depende principalmente de las relaciones sociales, el trabajo y el ocio, sin que la tríada (donde el primer

⁵¹ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 157.

⁵² Epicuro, máxima XX. He fusionado las traducciones de Lledó (op. cit., p. 105) y García Gual (op. cit., p. 109).

⁵³ Joan Brossa, *La piedra abierta*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003, p. 401.

⁵⁴ Levi y Anderson: *La tensión psicosocial. Población, ambiente y calidad de vida*, Ed. El Manuel Moderno, México DF 1980.

elemento, si se piensan bien las cosas, en realidad contiene al segundo y al tercero) tenga mucha relación con la renta.⁵⁵

Estudios empíricos sobre el grado de felicidad de las poblaciones de diversos países (Encuesta Mundial sobre Valores, con sondeos realizados entre 1990 y 2000) muestran que ingresos monetarios y felicidad (declarada en encuestas) suelen aumentar en paralelo hasta alcanzar cierto límite o umbral (en torno a los 13.000 \$ de ingresos anuales, según estos estudios). A partir de ahí, las dos curvas se desconectan, y aumentos ulteriores de ingresos proporcionan un incremento muy limitado de lo que se percibe como felicidad⁵⁶. Aquí tenemos otro “efecto de umbral” similar a los que detectábamos en el capítulo anterior, y que nos encaminan con tanta fuerza a pensar en la *sostenibilidad como cuestión de equilibrio, de “justo medio”*.

¿LAS SOCIEDADES SOBREDesarrolladas EXPERIMENTAN UN DESCENSO SIGNIFICATIVO DEL BIENESTAR SUBJETIVO DE LA GENTE?

“Dos libros recientes, *The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty* del psicólogo David Myers⁵⁷ y *The Loss of Happiness in Market Democracies* del politólogo Robert Lane⁵⁸, señalan cómo el incremento de la riqueza material [en EE.UU.] no ha traído consigo un aumento del bienestar subjetivo. Pero van más allá: ambos sostienen que en realidad estamos experimentando un descenso bastante significativo del bienestar. Como lo expresa Myers de un modo muy gráfico, desde 1960 la tasa de divorcios se ha doblado en EE.UU., la tasa de suicidios entre los adolescentes se ha triplicado, la tasa de delitos violentos registrados se ha cuadruplicado, el porcentaje de bebés nacidos fuera del matrimonio se ha sextuplicado y la tasa de parejas que viven juntas sin casarse (lo que sirve para predecir la separación) se ha multiplicado por siete. Está claro que todo esto no revela un aumento del bienestar. Además, como señala Lane, la tasa de depresión clínica severa se ha multiplicado más de tres veces en las dos últimas generaciones, y del año 1900 al 2000 ha crecido quizá unas diez veces más. Todo esto contribuye a (y se ve agravado por) un aumento masivo de los niveles de estrés. Un estrés que a su vez favorece la hipertensión y las enfermedades cardíacas, reduce la respuesta del sistema inmunológico y causa ansiedad e insatisfacción...”

Barry Schwartz: *Por qué más es menos. La tiranía de la abundancia*, Taurus, Madrid 2005, p. 114.

Tampoco esto se encuentra lejos de la reflexión del sabio de Samos: en la *Carta a Meneceo* expone sintéticamente su clasificación de los deseos (“de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma”), para a continuación realizar el elogio de

⁵⁵ Michel Argyle, *The Psychology of Happiness*, Methuen, Londres 1987; *The Social Psychology of Work*, Penguin, Harmondsworth 1990; *The Social Psychology of Leisure*, Penguin, Harmondsworth 1996.

⁵⁶ Worldwatch Institute: *La situación del mundo 2004* (centrado en el consumo como tema monográfico). Icaria, Barcelona 2004, p. 299. Se refiere a Ronald Inglehart y Hans-Dieter Klingemann, “Genes, culture, democracy and happiness”, en Ed Diener y E.M. Suh (eds.), *Culture and Subjective Well-Being*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2000, p. 171. De Ed Diener (una figura central en estos estudios empíricos sobre la sensación de felicidad) véase también “Subjective well-being: The science of happiness and a proposal for a National Index”, *American Psychologist* vol. 55, 2000, p. 34-43.

⁵⁷ David G. Myers: *The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 2000.

⁵⁸ Robert E. Lane, *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 2000.

las metas de equilibrio: “Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, pues esto es la culminación de la vida feliz.”⁵⁹ Y también escribió: “Para quienes son capaces de reflexionar, el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conservarlo conllevan la dicha más grande y segura”.⁶⁰

Reducir selectivamente la complejidad técnica y aumentar la complejidad social

De manera que *reivindicamos el hedonismo ascético, el cultivo de la amistad y la aventura interior*. Con el viejo Epicuro diremos: el mejor fruto de la autonomía es la libertad⁶¹. Para el pensador de Samos --realista, desmitificador, antiideológico-- “el saber nos hará felices. Al menos el conocimiento de la realidad permitirá deshacernos de la pesada masa ideológica que ha ido acumulando la sociedad, en el duro proceso de su evolución y de su superación.”⁶²

Para poder reducir selectivamente una complejidad técnica que hoy tiende a hacerse ingobernable, deberíamos aumentar la complejidad social. Las consignas podrían ser: menos trasiego de materiales y energía, y más comunicación humana. Menos automóviles y más erotismo. Menos turismo y más música en vivo. Menos segundas residencias y más poesía.

El elemento del titanismo romántico presente en el marxismo necesita una buena corrección epicúrea. Volver, no ya al joven Marx (el de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844), sino al jovencísimo: el de la tesis doctoral sobre Epicuro y Demócrito en 1841.⁶³ Quiero decir que el movimiento obrero ha de seguir organizado grupos de estudio de *El Capital*; pero debería seguramente completarlos con otros grupos para asimilar la filosofía moral de Epicuro.

“La filosofía de la corporeidad y del placer [propuesta por Epicuro] no fue, en ningún momento, esa grosera versión ideológica que una parte de la tradición nos ha entregado. Frente a la mística de las palabras vacías, de los consuelos imposibles, de los premios o castigos de otro mundo, para que los desgraciados se olvidasen de éste, Epicuro levantó la firme muralla de un mensaje revolucionario. Con ello alumbró, de una luz distinta, la democratización del cuerpo humano, el apego a la vida y a la pobre y desamparada carne de los hombres, entre cuyos sutiles y misteriosos vericuetos alentaba la alegría y la tristeza, la serenidad y el dolor, la generosidad y la crueldad. Y, sobre todo, imaginó una educación y política del amor, única forma posible y esperanzada de seguir viviendo.”⁶⁴

⁵⁹ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 95.

⁶⁰ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 151.

⁶¹ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 133.

⁶² Emilio Lledó, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid 2003, p. 67.

⁶³ Marx escribió su tesis doctoral, titulada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*, en 1840-41. Sobre el Marx joven y el jovencísimo, Francisco Fernández Buey: *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona 1998.

⁶⁴ Lledó, *El epicureísmo*, op. cit., p. 8.

Beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre

“El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre”⁶⁵, decía el sabio griego del Jardín, absteniéndose cuidadosamente de mencionar la coca-cola y el *foie-gras* de oca. Con buenas razones para ello: cuando, como ve uno en cafeterías universitarias españolas, *The Coca-Cola Company* hace anuncios de su refresco que constan sólo de una botella casi vacía y el lema latino CARPE DIEM, conviene examinar a fondo, del derecho y del revés, las exhortaciones que recibimos a “vivir el presente”.

Aquel hedonismo mercantil se halla en las antípodas de nuestro hedonismo epicúreo. No hay ética ecológica válida sin solidaridad con el pasado y sin memoria del futuro. Según el profesor Lledó, los escritos de Epicuro constituyen sobre todo “una propuesta de felicidad”⁶⁶, y no es que el ecologismo ande sobrado de propuestas de este tipo —al menos en algunas de las versiones de este ideario, quizá excesivamente centradas en la crítica negativa y la ascesis puritana. Por eso hay que prestar mucha atención a la reflexión proveniente de lo que podríamos llamar el *ecologismo —y feminismo— epicúreo* contemporáneo, lo que cabría denominar un *hedonismo anticonsumista*, o --tomando prestada la propuesta de la ensayista británica Kate Soper— un nuevo “arte erótico del consumo” (*a new erotics of consumption*)⁶⁷. Por cierto, vale la pena mencionar que —frente a la misoginia de otros pensadores griegos— en el Jardín de Epicuro las mujeres eran miembros de la comunidad bien recibidas, y participaban en las discusiones filosóficas.⁶⁸

Epicuro dijo: “Yo por mi parte no sé pensar el bien, si quito los placeres del gusto, del amor, del oído y los suaves movimientos que de las formas percibo por la vista”⁶⁹. En una vena muy epicúrea, Kate Soper sugiere que, aunque se suele presentar a los partidarios de un consumo crítico (menos orientado hacia el tipo de satisfacciones que ofrece la sociedad mercantil) como ascetas puritanos, inclinados a inculcar a la humanidad una concepción más “espiritual” de los placeres y las necesidades, esto resulta bastante confuso. Quizá quepa señalar que el consumismo moderno peca —entre otras cosas— de excesivo desinterés por los bienes de la carne, de falta de atención a la experiencia sensorial, a fuerza de alimentar la obsesión por toda una panoplia de mercancías y servicios mercantilizados que, o bien nos excluyen, o nos mantienen a distancia de una gratificación más auténtica, erótica y sensual.

⁶⁵ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 73.

⁶⁶ Lledó, *El epicureísmo*, op. cit., p. 7.

⁶⁷ Kate Soper: *Troubled Pleasures*. Verso, Londres 1990, p. 23-86.

⁶⁸ JB. Foster, *La ecología de Marx*, op. cit., p. 69.

⁶⁹ Citado en Lledó, *El epicureísmo*, op. cit., p. 110.

En efecto: ¿dónde hallar ascetismo más perverso que en sociedades cuyas omnipresentes pantallas televisivas y mecanismos de realidad virtual proporcionan sucedáneos de experiencia, al mismo tiempo que la experiencia sensorial real se reduce y degrada constantemente?

“Un consumo eco-amigable no entrañaría tanto una reducción de los niveles de vida como una redefinición de lo que esos niveles y estándares significan. (...) La llamada al altruismo ha de complementarse con un llamamiento al interés propio, donde lo que se acentúe no sean sólo los riesgos y miserias que hay que superar, sino los placeres alcanzables por medio de la ruptura con las actuales concepciones capitalistas y mercantiles de la vida buena.”⁷⁰

Amistad con la materia y con el cuerpo

A menudo escuchamos o leemos diatribas moralizantes contra *la fiebre del materialismo* que corrompe a las sociedades modernas. Pero llamar *materialismo* a cierto conjunto de desagradables rasgos del capitalismo actual supone una ofensa para quienes nos consideramos, de verdad, materialistas (porque descreemos de trasmundos): si algo caracteriza a nuestro sistema productivista/consumista es más bien su desinterés por la materia (evidente, por ejemplo, en la desconsideración mostrada hacia los ciclos de materia en la biosfera) y su desprecio por el cuerpo (manifiesto, por ejemplo, en la exaltación de lo “virtual” que traspasa la cultura dominante).

“No es correcto, ni mucho menos, decir que la civilización moderna es materialista, si entendemos por materialista la persona que ama la materia. El cerebral moderno no ama la materia sino las medidas, no los sólidos sino las superficies. Bebe por el porcentaje de alcohol (del que se dice que es ‘espirituoso’) y no por el cuerpo y el sabor del líquido. Construye para ofrecer una fachada impresionante, más que para proporcionar un espacio donde vivir. (...) Un ejemplo especialmente significativo de la acción del cerebro contra el cuerpo, o de las medidas contra la materia, es el sometimiento total del ciudadano a los relojes.”⁷¹

Materialista de verdad, en el buen sentido de la palabra, era la cultura que inventó el *hamam* (los baños árabes), o la cultura que creó las sencillas exquisiteces propias de la cocina mediterránea: en cambio, la cultura de los parques temáticos y los restaurantes de *fast-food* resulta francamente indigna de aquel honroso calificativo.

“También la frugalidad tiene su medida”, señaló el sabio de Samos, y excederse en ella sería incurrir en pernicioso puritanismo enemigo de la vida: “el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su inmoderación.”⁷²

⁷⁰ Kate Soper, *What is Nature?*, Blackwell, Oxford 1995, p. 269 y 271.

⁷¹ Alan Watts, *La sabiduría de la inseguridad. Mensaje para una era de ansiedad*, Cairos, Barcelona 1978, p. 63 y 65. (El original inglés es de 1951.)

⁷² Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 129.

EMILIO LLEDÓ SOBRE EL PLACER DEL CUERPO

"El corte de la temporalidad inmediata, que va poniendo cerco a cada una de nuestras sensaciones, queda transfigurado por esa presencia del placer. Ese placer no sólo incide en la realidad corporal, estableciendo un puente entre el mundo al que pertenecemos o que nos pertenece y nosotros mismos, sino que además nos ofrece una correspondencia y fraternidad entre esas dos 'materialidades', la de nuestro cuerpo y otros cuerpos, la de nuestro cuerpo y el mundo. En el fondo, el placer presta al callado mecanismo de la carne una iluminación que la trasciende; pero cuya principal misión es, en ese acto 'trascendente', volver a recobrar esa posibilidad de continuada y esperada afirmación y seguridad que el placer ofrece. Sin duda que todas las lenguas han recogido, en el tesoro de su vocabulario, los términos que designan esas situaciones, la mayoría de ellas surgidas de nuestra capacidad de unión con el mundo y con los otros seres humanos. Esa apropiación de lo real, con 'consciencia gratificante' y creadora de esa apropiación, constituye, sin duda, uno de los 'fenómenos' más extraordinarios y profundos de la naturaleza.

(...) Toda sociedad en crisis con su propia continuidad ha sido enemiga del placer. Toda negación de la vida y de la limitada pero viva y creadora aventura del cuerpo y de su mente ha producido una cultura quebrada en su origen, y necesitada siempre del engaño, la mistificación y, por supuesto, la violencia. La negación del placer provoca, sobre todo, la alternativa ideológica de los 'no-gozadores', de aquellos que entierran la posibilidad del cuerpo para, de paso, aniquilar también la posibilidad de la inteligencia, de la creación, de la libertad. Es sobre esta base primera de la sensación, de la corporeidad y de su afirmación como placer, donde Epicuro quiere establecer el fundamento primero de la vida humana."⁷³

No podrá emerger una cultura de la sobriedad no represiva (y laica) sin una transformación profunda de las concepciones vigentes acerca del placer. Y ¿qué querría decir "profunda" en este contexto? Manuel Sacristán sugirió lo siguiente:

"Todos estos problemas tienen un denominador común, que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador: tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una *conversión*. (...) Mientras la gente siga pensando que tener un automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la naturaleza."⁷⁴

Desde el cristianismo de base y otras corrientes religiosas, por lo demás, se reclaman también perspectivas radicalmente cuestionadoras del consumismo (aunque a veces con matices puritanos que no tenemos por qué compartir):

⁷³ Lledó, *El epicureísmo*, op. cit., p. 105-106.

⁷⁴ Manuel Sacristán: conferencia "Tradición marxista y nuevos problemas" (Sabadell, 3 de noviembre de 1983), ahora en *Seis conferencias –Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona 2005. Vale la pena recordar que este tema de la "conversión" ocupaba también a Cornelius Castoriadis, más o menos por los mismos años que a Sacristán. Así, el pensador griego (o greco-francés, si se quiere) evocaba la instauración de una verdadera democracia como "transformación radical de lo que los seres humanos consideran importante y sin importancia, valioso y sin valor, en una palabra, una transformación psíquica y antropológica profunda, y con la creación paralela de nuevas formas de vida y de nuevas significaciones en todos los dominios." Y seguía: "Tal vez estamos muy lejos de ello, tal vez no. La transformación social e histórica más importante de la época contemporánea, que todos hemos podido observar durante la última década, pues fue entonces cuando se hizo verdaderamente manifiesta, pero que se encontraba en curso desde hacía tres cuartos de siglo, no es la revolución rusa ni la revolución burocrática en China, sino el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad" (Castoriadis, "Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad", en Jacques Attali, Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach y otros: *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona 1980, p. 216).

“Los ciudadanos del primer mundo deberíamos desarrollar una *espiritualidad radicalmente anticonsumista*, obsesionada por la sobriedad y porque nuestro aparente valor no consista sólo en aquello que tantas veces no vale nada, pero cuesta más dinero. Aun con la conciencia de que toda nuestra injusta economía descansa sobre la necesidad de un consumo cuanto más desenfrenado mejor, deberíamos comprender que un anticonsumismo masivo —si llegara a darse y se orientara más hacia la solidaridad— podría acabar siendo un arma importante para un nuevo orden económico más racional.”⁷⁵

Si bien existen límites externos relativamente rígidos para el crecimiento material de la humanidad, *no existen límites para el crecimiento interior*: no hay límites para el desarrollo social, cultural y educativo de la humanidad. No hay límites para la mejora moral. No hay límites para el amor, para la solidaridad ni para la ternura. No hay límites para la estupefaciente riqueza del mundo construido mancomunadamente por el tú y el yo, por el yo y el nosotros; no hay límites para el mundo de las relaciones humanas, las artes y las ciencias. La propuesta de Lewis Mumford, hace más de setenta años, sigue constituyendo un programa interesante:

“Cuanto más alto es el nivel de vida, menos puede expresarse adecuadamente en términos de dinero, y más debe expresarse en términos de ocio, de salud y actividad biológica, y de placer estético; y más, por tanto, tenderá a ser expresado en términos de bienes y mejoramientos ambientales que quedan fuera de la producción de la máquina. (...) Nuestra meta no es el consumo incrementado sino un estándar vital: menos en los medios preparatorios, más en los fines, menos en el aparato mecánico, más en el cumplimiento orgánico. Cuando tengamos tal norma, nuestro éxito en la vida no será juzgado por la dimensión de los montones de desechos que hemos producido: será juzgado por los bienes inmateriales y no de consumo que hayamos aprendido a disfrutar, y por nuestras realizaciones biológicas como amantes, compañeros y padres, y por nuestra realización personal como hombres y mujeres que piensan y sienten.”⁷⁶

Bienestar y *muchotener*

“Rebosa mi cuerpo de dulzura viviendo a pan y agua, y escupo sobre esos placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las complicaciones que llevan consigo.”⁷⁷ No hay ninguna razón por la cual una sociedad tenga que considerar como la más alta razón de su existencia el crecimiento frenético del PNB en lugar de --por ejemplo-- el cultivo del erotismo y el arte culinario, el conocimiento de otras gentes y lugares, los logros literarios y matemáticos, los cánticos corales y los deportes de equipo, o el pasear por un bosque nevado en trineo arrastrado por trailla de perros bien cuidados. Caminar ligeramente sobre la tierra no implica renunciar a los gozos y los goces de una existencia plena,

⁷⁵ Cristianisme i Justícia: “Reflexiones sobre el cambio de siglo y de milenio”, *Papeles de Cristianisme i Justícia* 137, Barcelona, diciembre de 1999, p. 4.

⁷⁶ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid 1992, p. 423. (La edición original inglesa es de 1934.)

⁷⁷ Epicuro citado en Lledó, *El epicureísmo*, op. cit., p. 111. Comenta el profesor Lledó: “El pan y el agua, realidades para la pervivencia individual, son metáforas para la solidaridad colectiva. No es posible la vida social, sin esa esencial distribución del placer, del placer de lo necesario. Detrás de la modesta expresión que reduce toda la teoría hedonista a ese ‘pan y agua’ del fragmento, late la fuerza y la exigencia revolucionaria de la *necesidad*. Nada es posible, ni la cultura, ni la ética, ni la educación, si no se lucha antes por la *política de lo necesario*, por la política de la vida” (p. 112).

antes bien al contrario⁷⁸. El pensador de Samos insiste en el carácter autolimitado de la “buena” riqueza: según la décimoquinta de sus *Máximas capitales*, “la riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas ambiciones se derrama al infinito.”⁷⁹ Resulta lógico identificar esta “riqueza acorde con la naturaleza” con lo que las teorías contemporáneas sobre necesidades humanas han identificado como *necesidades básicas*.

A pesar de que se inscribe la palabra *bienestar* en las banderas de la sociedad de consumo, el objetivo realmente perseguido podríamos denominarlo más bien *muchotener*. En sociedades productivistas/ consumistas orientadas hacia lo que no es “natural ni necesario” (por emplear la terminología epicúrea), donde se ha establecido la autofrustrante ideología del *tener* por encima de todas las demás metas, la reconsideración de los fines humanos propuesta por el sabio de Samos encierra aún un potencial crítico considerable. Desde su subversivo pensamiento, podemos explorar el sentido de un *bienestar* que incluyese las dimensiones del *bienser* y el *bienvincularse*, frente a las agresivas y engañosas propuestas del *muchotener*⁸⁰. La buena vida, el buen vínculo, frente a la autofrustrante acumulación bulímica de experiencias de consumo que no permiten un verdadero disfrute. Los más altos logros de la vida humana no tienen que ver con el consumo material: el afecto, el respeto propio, el reconocimiento mutuo, el sentirse acogido, la alegría de cooperar y conseguir fines comunes, el juego, la actividad autónoma, la fruición estética, el placer sexual, el amor. Una copla flamenca, en vena muy epicúrea, declara: “¿De qué te sirven los bienes/ si mientras en el mundo vivas/ hora de gusto no tienes?”⁸¹

“Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión”, sentenció el sabio Epicuro⁸². *Vivido desde dentro*, el tiempo de la felicidad es ilimitado, mientras dura. (Y no cabe pensar ni que dure para siempre, ni que nos situemos en él persiguiéndolo directamente: la felicidad es más bien un “producto colateral” de la persecución de otros fines.)⁸³

⁷⁸ En el lenguaje más bien cosificador de la teoría económica, a actividades tales como la conversación entre amigos, el encuentro amoroso o el enriquecedor debate de ideas se les llama *bienes relacionales* (véase Félix Ovejero Lucas: *Mercado, ética y economía* --Icaria, Barcelona 1994--, p. 40-42). Se denomina así a los bienes caracterizados por las siguientes propiedades: (a) su materia prima es el tiempo, y se producen sin costes económicos; (b) su elaboración es una actividad compartida y placentera en sí misma; (c) se consumen en el mismo instante en que se producen; (d) se consumen conjugadamente (y se parecen en esto a los bienes públicos: el consumo de unos no excluye el que otros puedan consumirlos a su vez). Resulta obvio que una sociedad que primase la “producción de bienes relacionales” frente a otras actividades productivas sería una sociedad de impacto ambiental reducido --amén de resultar deseable por otras propiedades muy atractivas.

⁷⁹ Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 107.

⁸⁰ Hay toda una interesante línea de investigación contemporánea sobre “bienestar anticonsumista” de la que pueden dar idea: Clive Hamilton, *Growth Fetish*, Allen & Unwin, Sydney. 2003. H. Shah and N. Marks, *A wellbeing manifesto for a flourishing society*, New Economics Foundation, Londres 2004. Richard Eckersley, *Well & Good: How We Feel & Why It Matters*, Text Publishing, Melbourne, 2004. De este mismo autor australiano, “What is wellbeing, and what promotes it?”, en <http://www.wellbeingmanifesto.net/wellbeing.htm>, página web de un “Manifiesto del Bienestar” australiano que merece la pena leer.

⁸¹ Publicada ya en 1881 por el gran folclorista *Demófilo*, padre de los poetas Antonio y Manuel Machado.

⁸² Epicuro, *Ética*, op. cit., p. 109.

⁸³ Sobre los productos colaterales, y estados que son esencialmente subproductos, véase Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la*

Aceptar la finitud sin caer en el nihilismo

En el trasfondo de la crisis ecológica, aparece la impostergable cuestión del *sentido de la vida humana*. El siglo XIX culmina en un redoble fúnebre que quizá Nietzsche hizo resonar mejor que nadie: Dios ha muerto (reléase el prólogo del *Zarathustra*). Desaparece el horizonte de justificaciones trascendentes, dejamos de poder recurrir a valores basados en trasmundos. Somos lo que somos, ahora y aquí, en toda nuestra “intrascendencia” y finitud.

EL GRAN TEATRO DE LA FINITUD

“Definitivamente, somos seres finitos, somos contingentes, somos y podríamos no ser, somos y algún día no seremos. El hombre ha necesitado siglos para alcanzar esta certidumbre. No faltaron pensadores, poetas y moralistas que tuvieron conciencia de esta precariedad del ser en el pasado, pero lo que hace única la hora presente es la fundación de toda una civilización en esa asunción de la propia finitud, que se manifiesta en el proceso radical de secularización y racionalización de la cultura (...). En ese inmenso desencantamiento del mundo, está por ver la capacidad civilizatoria de la laicidad. La forma política de la finitud es la democracia, porque es un sistema basado en los acuerdos y las mayorías y excluye las verdades absolutas y en general todo absolutismo. (...) Será interesante observar si puede sostenerse mucho tiempo o si incluso es una conquista perdurable este laicismo civilizatorio que renuncia de verdad a legitimarse en la religión y en la mitología, sacrificadas en el altar de una racionalidad democrática y secular. Se trata de una experiencia rigurosamente novedosa de insospechados resultados todavía, pues puede suceder que, en efecto, el experimento tenga buen suceso y madure una innovadora forma de organizarnos política y simbólicamente los hombres, legitimados en nosotros mismos aun sabiendo que somos falibles, sin admitir ninguna instancia de valor absoluto ni siquiera en nosotros mismos, pero bien puede suceder también que el hombre, en el fondo, sea una máquina de sacralizar y que, asfixiado entre tanto relativismo, acabe creándose una nueva mitología por la puerta de atrás o se invente lo que Rosa Sala Rose llama ‘las religiones artificiales’, como el arte o la ciencia, con sus sacerdotes, sus templos, sus cultos y su beatería. El éxito de esta empresa monumental dependerá de la capacidad de cada uno de los sujetos individuales en convertirse en ciudadanos, entendiendo por ciudadano el estatus del yo que acepta su posición relativa en la polis, el gran teatro de la finitud.”⁸⁴

Se despliega entonces un titánico y frenético intento de dar sentido que, bifurcado en dos entreveradas tendencias, abarcará todo el siglo XX. Por una parte, grandes ideologías enajenantes que llegan a plasmarse en auténticas religiones seculares (en su versión criminal, las hemos llamado nazismo y estalinismo). Por otra parte, saturación del horizonte vital con cantidades

subversión de la racionalidad, Península, Barcelona 1988, capítulo 2. Epicuro sabía, y Scitovsky ha mostrado con profundidad, que el dolor es un componente inextirpable del placer, y no se puede querer uno sin querer el otro: Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy*, Oxford University Press 1992 (primera edición de 1976; hay traducción castellana: *Frustraciones de la riqueza. La satisfacción humana y la insatisfacción del consumidor*, FCE, México 1986). Véase también Juan Antonio Rivera en *El gobierno de la fortuna. El poder del azar en la historia y en los asuntos humanos*, Crítica, Barcelona 2000, p. 241 y ss.

⁸⁴ Javier Gomá Lanzón, “Aprender a ser mortal”, *ABCD las Artes y las Letras*, 30 de abril de 2005.

crecientes de bienes de consumo: la sociedad productivista/ consumista ensayada con poco éxito en la URSS y la zona de influencia soviética, y con más éxito en el Occidente capitalista.

Pero todo ese vasto movimiento fracasa –y de forma catastrófica. Las decenas de millones de muertos que causan las guerras del siglo XX, el exterminio del pueblo judío en la *Shoah*, y la gravísima crisis ecológica mundial (que desmiente las promesas de la sociedad productivista/ consumista), evidencian inequívocamente un terrible callejón sin salida para la humanidad.

Ahora bien: si no aceptamos los intentos contrailustrados de poner en pie nuevas ideologías religiosas; si no creemos en la posibilidad o en la deseabilidad de intentar proseguir el impulso expansivo del productivismo/ consumismo más allá del planeta Tierra (véase mi argumentación al respecto en *Gente que no quiere viajar a Marte*); si somos conscientes de la imposibilidad de seguir tratando de colmar la oquedad de sentido con bienes de consumo (a causa de la finitud de la biosfera y los límites ecológicos); y si por último nos atrevemos a mirar de frente la “muerte de Dios” (nuestra finitud, contingencia y “precariedad del ser”, como dice Gomá), ¿qué queda?

A mi entender, sólo dos opciones: o abandonarse al más abismal de los nihilismos (y aparecen síntomas de ello en bastantes fenómenos sociales actuales, me temo), o luchar por construir formas de vida más austeras pero también más plenas, sociedades amigas de la biosfera y practicantes de la ética de la autocontención, sujetos reconciliados con la corporalidad y la finitud humanas. Con ello estaríamos, de alguna forma, redescubriendo zonas del pensamiento del viejo Epicuro, de quien Nietzsche dijo: “La sabiduría no ha avanzado un solo paso más allá de Epicuro –y frecuentemente ha retrocedido muchos miles de pasos por detrás de él”⁸⁵.

Una reflexión final para gentes de izquierda

Como señaló Manuel Sacristán, “la abundancia es en teoría marxista la condición *sine qua non* para superar la explotación en cualquier forma, para quebrar la vigencia de las leyes históricas de la economía política y para liquidar sus consecuencias, los fetichismos y alienaciones”⁸⁶. Por eso, el *final de la ilusión de abundancia* que va de consuno con el reconocimiento veraz de la crisis ecológica impone una reconsideración profunda del ideario socialista- comunista. No habrá toque de varita mágica que nos libre de las complicaciones históricas

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (ed. de Günter Wohlfart), Abada, Madrid 2004, p. 55.

⁸⁶ *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón* (edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal), Los Libros de la Catarata, Madrid 2004, p. 52.

relacionadas con la escasez: los problemas de eficacia económica, de justicia distributiva, de buenas instituciones políticas, etc.

Sacristán proseguía: “La única vía que conduce a la superación del ansia de poseer es la vía materialista que suprime la necesidad y la conveniencia de poseer”. Un marxismo ecológico seguirá insistiendo en una superación materialista del ansia de poseer, pero menos wildeana (me refiero a la humorada de Oscar Wilde según la cual la única manera de librarse de la tentación es caer en ella) y más epicúrea (tal y como el mismo Manuel Sacristán apuntó en diversas ocasiones). Esto implica volver a situar en el centro del debate la distinción entre lo necesario y lo superfluo (teoría de las necesidades básicas); enriquecer simultáneamente los vínculos interpersonales y la vida interior; y desarrollar un *hedonismo anticonsumista* que, sin caer en la denigración del placer, sepa que los consumos humanos agregados en demanda global no pueden superar los límites impuestos por la biosfera.