



 Gobierno Bolivariano de Venezuela
Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria

 200 CAMPAÑA 1813 ADMIRABLE

La palabra griega eudaimonía podría traducirse, de forma bastante literal, como “vida favorecida por los dioses”. Una versión al castellano más adecuada sería “vida lograda” o “vida buena”. Suele traducirse por “felicidad”, aunque más de uno opinará que la inflación de textos, imágenes, ideologemas y discursos sobre la felicidad, en estos años últimos, tiene bastante que ver con el vigor de un neoliberalismo/ neoconservadurismo que busca reconducir todos los problemas sociales a carencias individuales (el colmo ha sido, quizá, la fundación de un Instituto Coca-Cola de la Felicidad que se dedica a organizar congresos internacionales sobre el dichoso asunto). Sea como fuere, no cabe duda de que la reflexión sobre la vida buena es uno de los grandes temas del pensamiento humano, que en todos los tiempos han abordado la filosofía, la literatura y otras formas de creación artística, la teología, las humanidades, las ciencias sociales... En esta breve antología de textos cuidadosamente seleccionados propondremos un itinerario a través de ese debate secular, centrándonos especialmente en su dimensión filosófica.

Jorge Riechmann

Jorge Riechmann

¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena

¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena

CIM
CNU
OPUS

Centro Internacional Miranda - CIM
Consejo Nacional de Universidades - CNU
Oficina de Planificación del Sector Universitario - OPSU



Ministerio del Poder Popular para la
Educación Universitaria

Consejo Nacional de Universidades

**Oficina de Planificación
del Sector Universitario**

Nicolás Maduro Moros

Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

Jorge Arreaza

Vicepresidente de la República Bolivariana de Venezuela

Pedro Calzadilla

Ministro del Poder Popular para la Educación Universitaria

Asalia Venegas Simancas

Secretaria Permanente

Humberto González

Director de la Oficina de Planificación del Sector Universitario



CENTRO INTERNACIONAL MIRANDA

Presidente

Luis Bonilla Molina

Directorio

Rubén Reinoso Ratjes

Víctor Álvarez Rodríguez

Trina Manrique

Gonzalo Gómez Freire

Miguel Ángel Pérez Pirela

Vladimir Acosta

Pedro Luis González

Rafael Gustavo González



Jorge Riechmann

**¿Cómo vivir?
Acerca de
la vida buena**

Centro Internacional Miranda - CIM
Consejo Nacional de Universidades - CNU
Oficina de Planificación del Sector Universitario - OPSU

¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena

Edición (revisada y ampliada)

de **Jorge Riechmann**

con la colaboración Candela Dessal
y la participación de Mateo Aguado

Deposito Legal: Ifi82420151003619

ISBN: 978-980-7050-35-7

Primera edición:

en Los Libros de la Catarata, Madrid 2011

Segunda edición:

Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria
y el Centro Internacional Miranda, Caracas(Venezuela) 2012

Edición y Producción editorial:

Luis Durán y Raúl Gómez

Consejo Nacional de Universidades

Oficina de Planificación del Sector Universitario - OPSU

Calle Este 2, entre esquina Dr. Paúl y Salvador de León, torre sede del CNU
(antigua torre del Banco Caribe). Pquia. Catedral, Mcpio. Libertador,

Caracas - Venezuela

Teléfonos: (+58-212) 506-05-06

ÍNDICE

Vivamos bien	
Introducción: la industria felicitaria	9
“El género humano tiene como meta común la felicidad”	10
Los cuatro <i>purusharthas</i> en la India clásica, y los tipos de vida en Aristóteles	11
Nuestra perspectiva	13
Feliz, happy, glücklich, hereux... eudaimon	15
El placer: hedonismo	16
Crítica del hedonismo simple	17
Eudaimonismo aristotélico	18
Felicidad como adecuación	20
“Bienes negativos”	21
Más allá de la felicidad como tener: la felicidad como ser y actuar	23
(Anti)capitalismo y felicidad	24
Lo que el sistema (productivista/ consumista) propone como felicidad	26
Un mecanismo tantálico	27
Necesitamos reducir las desigualdades sociales	29
Efectos de umbral	32
El incremento del PIB no da la felicidad	35
Philía	36
Contra la <i>hybris</i>	38
Poder y felicidad	41

La ilusión de control	44
Arrogancia epistémica	46
El valor de la humildad	47
Felicidad y temporalidad	48
Dos rasgos problemáticos (bueno, tres en realidad) de la condición humana	49
El momento siempre se nos escapa	52
Vivir dentro de la vida	53
Convertir en autotéticas actividades que de entrada no lo son	55
Acogida del presente	56
Qué fácil nos resulta evadirnos a lo lejano...	57
Felicidad y lentitud	59
¿Tenemos un problema con el <i>carpe diem</i> ?	59
Un tercer rasgo problemático de la condición humana: egocentricidad	61
Salir (lo que se pueda) del juego de las comparaciones	63
Relativizar y descentrar el ego	64
Ecuanimidad	67
Mística	67
La idea de florecimiento humano	69
Eudemonismo (aristotélico y marxista)	70
Mal natural y mal social	74
Docta ignorantia	75
Dominar el lagarto interior	77
La tarea de autoconstrucción	79
Dominación y autocontención	80
Dominar la relación entre naturaleza y humanidad	82
Con-vivir	83

El grupo de jazz como imagen de la vida buena	84
BIBLIOGRAFÍA	89
Acerca de la vida buena: selección de textos	
Artesanos de nuestra propia vida	95
La idea de vida buena	111
Gozar el día	125
Placeres	131
Otra forma de vivir el tiempo	137
Aquí y ahora: la vida cotidiana	151
Mitigar el ansia	159
Justa medida y necesidades básicas	173
Relativizar el ego	193
Equilibrar al desequilibrado	209
Libertad	219
Amor fati	229
Neurosis (y otras formas de hacernos desdichados a nosotros mismos)	233
Amistad y amor	247
Biofilia	265
La cuestión del sentido	275
Búsqueda del bien común: la dimensión política de la vida buena	299
Epílogo: sobre fines y medios	323

Vivamos bien

“Una vida mejor. Una vida con memoria de elefante y sed de camello y ojo de lince, brújula de cormorán, solidaridad de hormiga, precisión de abeja, una vida con fidelidad de cisne y sonrisa de chimpancé y delicadeza de libélula y piel de leopardo, conversación de bosque, majestad de cordillera y siempre el cuento de nunca acabar...”

Guadalupe Grande

(fragmento de *Hotel para erizos*)

Introducción: la industria felicitaria

Durante la última década la búsqueda de la felicidad ha generado libros de venta masiva (muchas veces dentro del género “autoayuda”), iniciativas de “desarrollo personal”, cursos académicos, cursillos y seminarios de toda clase, y una miríada de itinerarios de autoempleo... Se ha desarrollado una vigorosa industria (en parte académica) de iniciativas y estudios felicitarios. Existe un *Journal of Happiness Studies* y también una *World Database of Happiness* (con sede, esta última, en la Universidad Erasmo de Rotterdam de Holanda). Un exempresario reconvertido a “gurú” del crecimiento personal trata de fundar un “movimiento social Wikiphappiness”. Y la cosa culmina — de momento — cuando una gran multinacional funda el INSTITUTO COCA-COLA DE LA FELICIDAD, que se dedica a organizar congresos internacionales sobre el asunto (el primero de ellos en Madrid, 19 y 20 de octubre de 2010, bajo la dirección de Eduard Punset).

Con buen criterio, José I. González Faus critica el *imperativo de la felicidad* emparentado con el *nihilismo light* que prevalece en el Occidente contemporáneo, y nos recuerda el elocuente subtítulo de una obra de éxito de Pascal Bruckner: “El deber de ser feliz”. Sin una “felicidad” asociada a los comportamientos consumistas no funcionaría nuestro sistema económico (González Faus 2010: 16). La felicidad —o al menos la felicidad fingida— se vuelve prácticamente obligatoria en una sociedad donde el *marketing* se convierte en el medio omnipresente que tiende a corromper toda la cultura. Y parece sensato desconfiar de quienes nos hablan de felicidad mientras que en realidad se refieren a la venta de mercancías...

Uno se siente tentado a desechar airado la cuestión, quizás para dedicarse solo a la fotografía de aves, la poesía mallarmeana, la vida monástica benedictina o la cata de vino blanco... Pero no conviene ceder a ese impulso. La cuestión de la vida buena estuvo, está y estará con nosotros: como ningún programa genético ni dispositivo de instintos responde por nosotros a la pregunta “cómo vivir”, y como las respuestas previstas en el repertorio cultural a nuestro alcance no nos convencen del todo, en realidad no podemos dejar de planteárnosla.

“El género humano tiene como meta común la felicidad”

“En todas las épocas, y en cada una a su manera, el género humano tiene como meta común la felicidad; desatinaríamos si, como Rousseau, ensalzáramos tiempos que ya no son y nunca fueron”, escribe Johann Gottfried Herder en su *Diario de mi viaje del año 1769* (lo cita Safranski en 2009: 25). La felicidad ha sido considerada la meta común del género humano no sólo dentro de nuestra cultura occidental (podríamos acumular los ejemplos):

“Los diversos filósofos musulmanes [como Al-Farabi, Avicena y Averroes], en su extensión y ocasional revisión de nociones clásicas [griegas], vincularon la ética al conocimiento teórico, que había de adquirirse por medios racionales. Dado que los seres humanos son racionales, las virtudes y cualidades que éstos abrazan y practican se concebían como fomento del fin último de los individuos y de la comunidad. Este fin era el logro de la felicidad” (Nanji 1995: 176).

También desde el marxismo contemporáneo (más o menos aristotelizante) de Terry Eagleton: “No podemos preguntarnos razonablemente *por qué* debemos intentar ser felices. No se trata de un medio para otro fin, como generalmente lo son el dinero o el poder. Se asemeja, más bien, al deseo de que nos respeten. Ansiar algo así parece simplemente formar parte de nuestra naturaleza” (Eagleton 2008: 173).

Las voces discordantes son escasas, aunque a algunas de ellas hay que reconocerles gran peso... Arthur Rimbaud, a un amigo suyo que le decía que era feliz, le reprochó: “¡Cómo has podido caer tan bajo!” Y en la misma vena antiburguesa Friedrich Nietzsche sostenía que “el ser humano no aspira a la felicidad: sólo el inglés hace eso” (aforismo 12 de las “Sentencias y flechas” de *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche 1979: 31). ¿Quizá se está refiriendo Nietzsche a una *happiness* como mero sentimiento subjetivo? Más abajo volveremos sobre la cuestión.

Los cuatro *purusharthas* en la India clásica, y los tipos de vida en Aristóteles

Pensar sobre la felicidad, o sobre la vida buena, entraña reflexionar sobre las metas o fines de los seres humanos. Para la ética hindú clásica (que deriva de los Vedas), cuatro son los *purusharthas* o fines humanos, los afanes en la vida que tienen valor intrínseco, a saber:

1. artha, los intereses materiales;
2. kama, el placer y la satisfacción afectiva;
3. dharma, las obligaciones sociales e individuales que resultan de una forma de vida “orgánica” e integrada; y
4. moksha, la liberación (a través de la cual el individuo sale de samsara, la rueda de la existencia cíclica) (Bilimoria 1995: 86-87).

Tiene interés contrastar esta visión con la de Aristóteles, el gran filósofo griego(y biólogo, y lógico, y teórico del arte, y varias cosas más, como es sabido). Para él hay varios tipos de vida y algunos —los “ocupados en las cosas necesarias”— ni siquiera permiten aspirar a la vida feliz (*eudaimonía*):

1. La vida de los “entregados a negocios vulgares”, que buscan la fama.
2. La vida de quienes se consagran a “actividades lucrativas”, básicamente compraventa de mercancías.
3. La vida de quienes practican “oficios productivos”, con lo que se refiere a “sedentarios y asalariados” (Ética eudemia, 1215 a).

Más allá de los condenados a la necesidad, tenemos “tres géneros de vida entre los que eligen quienes pueden hacerlo: la vida política, la filosófica y la del placer” (Ética eudemia, 1215 b):

1. La vida política (político-social, diríamos hoy), para Aristóteles, se endereza al logro de acciones nobles para el bien de la *polis*. El bien que al que se aspira es la virtud.
2. La vida filosófica persigue el conocimiento de la verdad (todo tipo de investigaciones teóricas sin restricción) y la prudencia (*frónesis*).

3. La vida entregada al placer busca los goces corporales.

Parece claro que comenzar a reflexionar sobre la felicidad enseguida introduce las cuestiones del sentido de la vida, y de la vida buena... *Felicidad, sentido de la vida y vida buena constituyen un plexo de cuestiones relacionadas entre sí.* Conviene recordar aquí, de entrada, que la mayoría de los autores contemporáneos que se adentran en este bosque de cuestiones parecen llegar a algunas conclusiones similares: *una vez nuestras necesidades físicas básicas están cubiertas, más cosas materiales no logran aumentar nuestra felicidad.* Podemos cifrar dos modos básicos de existencia en tener o ser, y el segundo debería prevalecer sobre el primero, diríamos en los clásicos términos de Erich Fromm... Según la mayoría de estas indagaciones contemporáneas, *la amistad, los vínculos familiares, la autoaceptación, y el sentido en nuestras vidas* serían los principales factores determinantes de nuestra felicidad. “El descubrimiento más consensuado de la investigación sobre los factores de la satisfacción es que la felicidad está determinada por la profundidad y la amplitud de los vínculos sociales” (Robert Putnam en *Bowling Alone*, citado en Kempf 2010: 148). Sobre esta cuestión habremos de volver más abajo.

Nuestra perspectiva

Si hubiera que resumir brevemente la perspectiva desde la cual hemos trabajado en este librito, cabría indicar tres rasgos. En primer lugar, *naturalismo*. Los seres humanos somos seres naturales, finitos y vulnerables (y no, pongamos por caso, almas eternas encerradas en la prisión de un cuerpo corruptible). Es importante saber qué clase de seres somos (la pregunta antropológica) a la hora de examinar las condiciones de una posible vida buena.

En segundo lugar, *inmanencia*. Nuestro horizonte es terrenal (y no supraterranal o trascendente). Con ello, ya estamos descartando algunas prestigiosas concepciones tradicionales de la felicidad (por ejemplo, como bienaventuranza en un más allá después de la muerte). Podríamos sintetizar ese “naturalismo de la inmanencia” en un *materialismobien* entendido (quiero decir, materialismo más en el sentido de Marx que en el de Madonna):

“Lo que impide que el radical se desplome en la desesperanza política [descreyendo de las posibilidades de transformación sociopolítica] es el materialismo. Por tal entiendo la creencia según la cual la mayor parte de la violencia y la injusticia es el resultado de fuerzas materiales, y no de las predisposiciones viciosas de los individuos. Corresponde a ese materialismo, por ejemplo, no esperar que las personas que padecen privación y opresión se comporten como San Francisco de Asís. A veces sí lo hacen, pero entonces es el carácter inesperado en sí de dicha conducta el que más nos impresiona. La virtud depende hasta cierto punto del bienestar material. (...) Lo opuesto al materialismo así entendido sería el moralismo: la creencia según la cual los actos buenos y los actos malos son absolutamente independientes de sus contextos materiales. (...) Los radicales no creen que transformar esos entornos signifique producir una sociedad de santos. Ni mucho menos. Hay razones de sobra (freudianas y de más clases) para creer que buena parte de la maldad humana sobreviviría incluso al más profundo de los cambios políticos. Todo materialismo auténtico que se precie como tal debe ser consciente de los límites de lo político y, con ello, de nuestra situación como especie material que somos” (Eagleton 2010: 146-147).

En tercer lugar, *continuidad entre ética y política*. Creo que la ética es no parcial ni circunstancialmente, sino de modo intrínseco, “ética social” y ética política; y la política democrática —como defendieron Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey— puede pensarse como ética de lo colectivo. (Como se sabe, la Ética nicomaquea de

Aristóteles trata de política, y la obra denominada *Política* se presenta como su continuación lógica.)

Feliz, happy, glücklich, hereux... eudaimon

El campo semántico de la palabra “felicidad” varía en las diversas lenguas. En inglés “feliz” equivale a menudo a “contento” (“¿eres feliz con ese *pudding*?”), de ahí el dicho alemán *I am happy, aber glücklich bin ich nicht*. En francés o en polaco, “felicidad” puede significar un azar oportuno (“*hereusement*, llegué a tiempo a la *Gare du Midi*”) (Cf. Kolakowski 2008: 42). Pero ¿de qué hablamos cuando hablamos de felicidad? Creo que hay que distinguir dos sentidos principales:

1. A veces, hablamos de *sensación o sentimiento de felicidad*. “Me siento feliz” es un juicio indudablemente subjetivo, que remite a un sentimiento de satisfacción...
2. A veces de *vida lograda, plena o cumplida* (la *eudaimonía* griega, que suele traducirse simple pero equívocamente por “felicidad” sin más).

*Eudaimonía*es en efecto el término griego —crucial en todos los debates éticos de la Antigüedad— que suele traducirse por “felicidad”. Etimológicamente remite a la cualidad de quien posee un buen *daimon* espíritu protector. Alguien, por tanto, venturoso, bendecido por la fortuna.

La traducción usual al castellano es insatisfactoria en cuanto que *felicidad*, hoy en día, denota sobre todo una sensación subjetiva de satisfacción o placer. Se ve claramente que la palabra griega apunta hacia otra cosa si consideramos la máxima de Solón que dice “no lla-

mes *eudaimon* a ningún hombre hasta que ha fallecido”. *Eudaimonía* quiere decir más bien *vida cumplida*, *vida lograda*: y decir de alguien que es *eudaimon* se asemeja a un juicio objetivo acerca de la totalidad de su vida.

El placer: hedonismo

Sobre todo cuando hablamos de la felicidad como sentimiento subjetivo, surge enseguida la cuestión del placer. ¿Puede identificarse la vida feliz con la vida placentera? En la antigua Grecia, las dos principales escuelas filosóficas que defendieron algo así —*hedonismo*, con más o menos matices— fueron los cirenaicos y los epicúreos.

Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, fue fundador de la *escuela cirenaica que identificaba el bien con el placer*. De los sofistas heredó una gnoseología escéptica: “Sólo podemos estar seguros de las sensaciones”. Consideraba incognoscibles las cosas tal como son en sí mismas. Por eso no podía sostener como ideal de vida la racionalidad y la búsqueda de la verdad. Por el contrario, era partidario de basar la vida en las sensaciones, único dato seguro. Si nos atenemos a lo que éstas nos dicen, encontraremos —según Aristipo— que *el bien es el placer* y que sólo éste puede servir como medida para juzgar los demás valores.

Dice Aristipo que el placer es un “movimiento suave”, a diferencia del *dolor* que es un “movimiento áspero”. Para conseguir el placer hace falta *sabiduría* y *prudencia*. Ellas señalan al hombre lo que le conviene, enseñándole a *evitar no sólo el dolor sino también aquellos placeres que son causa de dolor*. Sobre esto último insistirá también Epicuro de Samos, para quien “principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios e importantes a él guardan referencia” (Epicuro 1974: 151). Y en p. 73: “El mayor pla-

cer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre”.

“Se podría calificar de ‘apolíneo’ el talante de la felicidad buscada por Epicuro (...) como opuesto a esa imposible felicidad ‘dionisiaca’, más romántica, basada en el intenso placer de un instante supremo. Es el placer limitado y cotidiano el que da sentido a la vida, no la nostalgia del paraíso desenfrenado” (Carlos Carcía Gual y Eduardo Acosta en su edición de Epicuro 1974: 73).

Para Epicuro la *eudaimonía* no es otra cosa que la *ausencia de dolor físico* (que generalmente es breve y provisional) junto con un *estado de ánimo libre de cualquier turbación o pasión (ataraxia)*. Recordemos asimismo el célebre *tetrapharmakon* del pensador de Samos, la “cuádruple medicina”: *no temer a los dioses, no temer a la muerte, tender hacia el placer, huir del dolor* (*Máximas capitales*, 1-4).

Crítica del hedonismo simple

Aristóteles muestra una muy matizada posición respecto al placer (*hedoné*). Éste es para el Estagirita en su *Ética nicomaquea* —abreviaremos EN— *perfección de la actividad* (EN X, 4). “El placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce, como la juventud a la flor de la vida. Por consiguiente, siempre que lo que se piense o se percibe por los sentidos sea como debe, y lo sea igualmente la facultad que juzga o contempla, se dará en la actividad el placer” (EN 1174 b). Como indica Pierre Aubenque, en el libro X de la EN:

“Aristóteles se entrega a la demostración, contra Eudoxio, de que el placer no es el bien soberano, pero también —esta vez contra Espeusipo— que el placer no debe excluirse de la definición de

felicidad. (...) El placer no es un proceso (*genesis*) y, por consiguiente, algo indeterminado, sino que es un acto (*energía*) o, más precisamente, un exceso de acto que se añade ‘como la juventud a su flor’, a toda actividad perfectamente conseguida en su género. El placer no es, por consiguiente, la felicidad, pero la acompaña legítimamente” (Aubenque 1984: 234).

Convengamos entonces con Aristóteles —y otros, claro— en que, aunque los goces y placeres forman parte de una vida lograda (*eudaimonía*), ésta no equivale sin más a “vida placentera”. En cualquier caso: resulta crucial si mi placer (o mi florecimiento personal como *eudaimonía*) se paga con el sufrimiento (o el desmedro) de otros, o si no es así. Nunca somos individuos aislados, sino que —como solía recordar Ramón Fernández Durán— somos interdependientes y ecodependientes.

El placer, los placeres: cuántos quebraderos de cabeza han dado a los filósofos, desde los antiguos griegos hasta hoy... En realidad bastaría una máxima sencilla: *ningún puritanismo*, —*ningún sadismo*. Si fuéramos capaces de atenernos a eso...

Eudaimonismo aristotélico

Desechada la idea de “vida buena” como simple hedonismo, podemos considerar una idea aristotélica de *felicidad como florecimiento personal* (en el sentido de *desarrollo armónico de las capacidades propias*): y a esto cabe llamarlo *eudaimonismo* (véase “Capacidades esenciales y florecimiento de los vivientes”, capítulo 4 de Riechmann 2005a).

“La felicidad es una actividad, y no algo de que se dispone como una cosa que se posee. Ser feliz es vivir y actuar”, escribe el Estagirita en la *Ética nicomaquea*. Pero ¿no convendrán todos en que el *eudaimon*

ha de gozar de ciertos bienes? “Dividimos, pues los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo” (EN 1098b), a saber:

1. Bienes externos: riqueza, honores, fama, poder...
2. Bienes del cuerpo: salud, placer, integridad...
3. Bienes del alma: la contemplación, la sabiduría...

Si aceptamos —con el mismo Aristóteles— que la felicidad se halla en la actividad y no en algo que se tiene (hacer frente a tener), es obvio que ciertos bienes pueden ser una precondition de la felicidad, pero no identificarse con ella.

“Nadie discutirá aquella clasificación de los bienes según la cual son de tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma, y todos ellos tienen que poseerlos los hombres felices. Pues nadie podría considerar feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme hasta a las moscas que pasan volando junto a él, no se abstiene de los mayores crímenes para satisfacer su deseo de comer o de beber, sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y además es tan insensato y tan falso como un niño pequeño o un loco” (Aristóteles, *Política* 1323a).

El *eudaimon* de Aristóteles ha de poseer bienes de las tres clases: “...decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia” (EN 1098b). “Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores (...) pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos” (EN 1091b). “La felicidad parece necesitar también de la prosperidad, y por esta razón algunos la identifican con la buena suerte” (EN 1099b). “Pues uno que fuera de semblante feísimo (...) no podría ser feliz del todo” (EN 1099b).

Felicidad como adecuación

Hay otra idea de felicidad (o quizá un componente de la noción de felicidad) que es muy importante considerar: me refiero a la *felicidad como adecuación*. Jacques Schlanger la introduce distinguiendo cuatro sentidos en que puede predicarse de alguien “es feliz”:

1. Tiene buena suerte/ no tiene mala suerte;
2. Tiene una disposición natural para la felicidad, un talento;
3. Tiene el sentimiento subjetivo de felicidad... y
4. Disfruta de adecuación entre lo que es y lo que quiere ser.

“Es feliz quien vive como quiere vivir, como le conviene vivir, como le parece que debe vivir. Según esta acepción ser feliz no es un asunto de suerte, ni de disposición, ni de sentimiento, sino de adecuación entre lo que se es y lo que se quiere ser. Ser feliz por adecuación no significa ignorar los problemas, las preocupaciones, las molestias, las enfermedades y las desgracias; tampoco significa no ser consciente de lo que ocurre alrededor, insensible a los males del otro (...). Adecuación no quiere decir sumisión (...). Vivir una vida digna en un mundo digno implica precisamente no aceptar la indignidad, ni para uno mismo ni para los demás. Es feliz en este sentido el que vive, actúa y piensa de acuerdo consigo mismo y con su mundo” (Schlanger 2004: 14).

Notemos: “de acuerdo consigo mismo y con su mundo”, no con “el mundo”. Vivir en ese acuerdo consigo mismo no implica renunciar a transformar un mundo lleno de sufrimiento e injusticia. En esta idea de felicidad como adecuación es importante (A) la *autoaceptación*, y (B) cierto *equilibrio entre expectativas y logros*.

El hombre no es un ser para la muerte, me parece haber leído en Lezama Lima: es un ser para la resurrección. Contra Heidegger, tie-

ne razón Lezama. Quien nos recomienda inteligentemente que nos centremos en lo que tenemos, no en lo que nos falta:

“Píndaro dijo: ¡No busques lo *imposible*, sino *agota [el campo de] lo posible!* Siempre he estado alegremente convencido de que la felicidad está en poner énfasis en lo que se tiene y en olvidarse de lo que no se tiene” (Lezama Lima 2001: 68).

En efecto, si tu idea de la felicidad son las bodas del cielo y del infierno consumadas en éxtasis de recuperación de la unidad primigenia, con gran redoble de timbales y tambores, lo tienes difícil. Pero si se trata —por ejemplo— de una hamaca tendida bajo la sombra de un árbol, donde tomar una bebida fresca en medio del calor del verano, parece más viable llegar a ser feliz... (Santos Píndaro y Epicuro, patrones de lo posible, ¡iluminad nuestros caminos!)

Reparemos en que la *eudaimonía* de Aristóteles es muy exigente: precisa abundancia de recursos (bienes externos), consiste en el ejercicio sin trabas de la *areté* (excelencia o virtud) perfecta, se realiza en redes sociales vigorosas tramadas por la *filía*... Frente a esta concepción ambiciosa, la felicidad epicúrea nos parece casi minimalista. *La idea de la felicidad como adecuación es básicamente epicúrea*: “Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas sino limita sus deseos” (Epicuro 1974: 153).

“Bienes negativos”

El misógino y misántropo Schopenhauer, aquel campeón del pesimismo metafísico, desliza a menudo —entre sus a veces cargantes parrafadas sobre la insufrible miseria del mundo— observaciones importantes. Una de ellas:

“Experimentamos el dolor pero no la ausencia de dolor. Sentimos el cuidado pero no la ausencia de cuidado. El temor pero no la se-

guridad. Experimentamos el deseo y el ansia como sentimos la sed y el hambre. Pero apenas satisfechos, todo ha concluido, como el bocado que una vez tragado deja de existir para nuestra sensación. Salud, juventud y libertad, los tres bienes mayores de la vida mientras los poseemos, (...) no los apreciamos sino después de perderlos, porque también son bienes negativos” (Schopenhauer 2009a: 30. Véase también Schopenhauer 2009b: 164-165).

Insistir en esta cuestión —incluso en un plano más general— resulta importante, pues *los seres humanos nos habituamos rápidamente a las mejoras y pasamos a darlas por sentadas*. Los avances culturales, sociales o técnicos se convierten simplemente en parte del paisaje: dejamos de verlos (excepto si de repente nos faltan, claro está). Algunos investigadores, por ejemplo, han estimado el período de tiempo que nos dura la alegría de haber ganado la lotería: parece que aproximadamente un año (Brickman, Coates y Janoff-Bulman 1978). Después, el/la premiado/a se acostumbra a su nuevo nivel de riqueza, e incluso podrá sentirse desdichado si pasa a compararse con los más ricos que él/ella, cuyo nivel de vida y bienes de prestigio ahora conoce... Por eso, no perder la capacidad de sorpresa, disfrutar de lo cotidiano que ya tenemos y *luchar contra los mecanismos de habituación* (mediante tácticas de extrañamiento que, sin ir más lejos, los poetas conocen bien en el terreno lingüístico y existencial donde se mueven) es un buen consejo para quienes tratan de vivir bien.

Pues una de las claves de la vida buena es sin duda ésta: *tomar conciencia de los “bienes negativos” y ser capaces de disfrutar de ellos en positivo*. En efecto: ¿por qué la alegría de caminar sólo habría de hacerse patente al ya confinado en silla de ruedas, en forma de nostalgia y arrepentimiento? En el quinto paseo de sus *Ensoñaciones del paseante solitario* meditaba Jean-Jacques Rousseau: “El sentimiento

de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría, él solo, para volver esta existencia cara y dulce a quien supiera alejar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que sin cesar vienen a distraernos y turbar aquí abajo la dulzura”. Y con ánimo muy similar, don Gregorio Marañón:

“En Toledo, en el retiro de los Cigarrales, en su soledad llena de profundas compañías, he sentido esa plenitud maravillosa escondida en lo más íntimo de nuestro ser, que no es nada positivo, sino más bien ausencia de otras cosas; pero una sola de cuyas gotas basta para colmar el resto de la vida. Se llama esa plenitud inefable: felicidad” (cita grabada en la pared de la estación de metro “Gregorio Marañón”, en Madrid).

Disfrutar de estar vivo. Disfrutar del frío en invierno y del calor en verano; del sol en los días soleados, de la lluvia en los lluviosos, de la rara aparición de la nieve; disfrutar de poder caminar, leer, beber agua, amar un cuerpo que nos ame. Disfrutar de la ausencia de dolores, de la honda sensación de mera existencia...

Más allá de la felicidad como tener: la felicidad como ser y actuar

Lo que llamamos *calidad de vida* (que algo tiene que ver con la felicidad, claro) 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, etcétera.

Cabría incluso ir más allá de la terna. “Hay que dejarse ir por la vida igual que un corcho por la corriente de un arroyo”. ¿De qué apólogo taoísta dirían ustedes que provienen estas palabras, que nos animan a “fluir” dentro de la corriente de la vida? Bueno, en realidad el consejo es del pintor impresionista francés Pierre-Auguste Renoir (y nos lo recuerda Gustavo Martín Garzo, uno de los escritores españoles más sabios). Aunque esta clase de sabiduría existencial esté muy presente en corrientes de pensamiento oriental como el taoísmo o el budismo, no necesitamos peregrinar hacia el Este para dar con ella: también alienta en tradiciones occidentales (a menudo minoritarias).

En suma, 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?, Fromm 1978; así como Nussbaum/ Sen 1993.)

(Anti)capitalismo y felicidad

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 algo tiene que ver con un epicúreo equilibrio entre logros y expectativas). Y por ello *los partidarios de la felicidad humana no pueden ser sino anticapitalistas*.

“En lo que respecta a la riqueza, vivimos en una civilización que niega religiosamente que aquélla sea un fin en sí misma, pero que en la práctica la trata como si lo fuera. Una de las acusaciones más contundentes que cabe formular contra el capitalismo es la de que

nos obliga a invertir la mayor parte de nuestras energías creativas en asuntos que, en el fondo, son puramente utilitarios. Los medios de la vida se convierten en su fin. La vida acaba consistiendo en un despliegue de la infraestructura necesaria para vivir. No deja de ser asombroso que, en pleno siglo XXI, la organización material de la vida siga ocupando el lugar preeminente que ya ocupaba en la Edad de Piedra” (Eagleton 2008: 189).

Decía Aristóteles: “Es probablemente absurdo hacer al *eudaimon* solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el ser humano es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia” (Ética a Nicómaco 1169b). Pero precisamente ese absurdo antropológico es el que propone el capitalismo como ideal de vida: poseer todas las cosas, a cambio de estar solo.

El capitalismo deteriora las posibilidades de vida buena sobre la Tierra por varias vías, algunas de las cuales son harto conocidas:

1. *El agotamiento de los recursos naturales, el deterioro de los ecosistemas, la destrucción de diversidad biológica y la amenaza de un vuelco climático* merma las posibilidades no ya de vida buena, sino de simple vida humana sobre la Tierra.
2. Los procesos simultáneos de (a) privatización de los bienes comunes, (b) mercantilización generalizada, (c) proletarianización y salarización creciente de la población mundial y (d) exclusión socioeconómica de vastas masas humanas (en una “sociedad de mercado” sólo cuenta la demanda solvente) conducen a que *los bienes básicos que deben proporcionar el fundamento para una vida buena* (podemos pensar esto en términos de satisfacción de las necesidades humanas esenciales) *estén fuera del alcance de cientos de millones de personas.*

3. *La dinámica de concentración del poder y la riqueza en pocas manos exagera las desigualdades y con ello mina las posibilidades de vida buena* (pues existe una conexión estrecha entre igualdad social y bienestar humano: más abajo insistiré sobre ello).

4. Una antropología y sociología erróneas (individualismo posesivo del *Homo economicus*) desencaminan gravemente al ser humano.

Sin embargo, otros aspectos de la incompatibilidad entre capitalismo y vida buena probablemente son menos conocidos. En ellos me centraré a continuación.

Lo que el sistema (productivista/ consumista) propone como felicidad

Se puede esbozar así: los seres humanos como empresas unipersonales (cada uno su propia marca, *the brand called you*). La felicidad como consumo siempre creciente de mercancías y servicios mercantizados. Y cuanto más crecimiento del PIB, y cuanto más dinero, mejor...

En la ontología capitalista sólo existen empresas y consumidores. Los trabajadores no existen, no existe la naturaleza, no existen los ciudadanos y ciudadanas. Alberto Moravia —lo recuerda Paolo Cacciari— comparó al consumidor moderno con uno de esos organismos muy simples que sólo tienen boca, intestino y ano. “La civilización del consumo es *excrementicia*. La cantidad de excrementos expulsada por el consumidores, en efecto, la mejor prueba de que el consumidor ha consumido”.

Por descontado, no es que el consumo sea en sí algo malo... Todos hemos de consumir para sobrevivir, y niveles suficientes de consumo —recordemos los *bienes externos* de Aristóteles— constituyen requi-

sitos indispensables para la buena vida. Pero *el consumo se convierte en una amenaza para el bienestar de la gente —y la salud del planeta— cuando se transforma en un fin en sí mismo*, y pasa a ser el objetivo supremo de la vida de una persona o la medida con que se evalúa el éxito de la política.

Hoy, el ciudadano o ciudadana promedio de los países del Norte vive en mejores condiciones materiales que los emperadores de antaño; incluso mejor —en ciertos aspectos— que los miembros de la clase dominante de hace un siglo y medio. David Landes suele contar la historia de Nathan Meyer Rothschild, el hombre más rico del mundo en la primera mitad del siglo XIX. A pesar de toda su riqueza y poder, murió con menos de sesenta años por la infección de un absceso. De haber podido elegir, ¿hubiera preferido la vida que llevó, como príncipe de las finanzas de Europa, o la de un obrero especializado de comienzos del siglo XXI con treinta años más de tiempo vital?

La espantosa tragedia de nuestra época: hoy existen mejores condiciones que nunca para que todos y todas —cada uno de los 7.000 millones de habitantes de nuestro planeta— puedan vivir una vida buena, y sin embargo la mayoría se ve excluida de ella, y los niveles de desigualdad social —aberrantes, e históricamente inauditos— siguen creciendo cada vez más. Junto con la crisis ecológica mundial, éste es el gran *fracaso de la Ilustración*, éstas son las “promesas incumplidas” de la Modernidad.

Un mecanismo tantálico

Fred Hirsch mostró que *las expectativas y promesas de felicidad creadas por las sociedades capitalistas de consumo son intrínsecamente engañosas*, porque se frustran necesariamente a sí mismas (y precisamente

este fracaso autoinducido es un motor importante del enorme dinamismo de este sistema económico).

La imagen más adecuada a la realidad podría ser en este punto la del *suplicio de Tántalo*, aquel mitológico rey griego a quien los dioses habían condenado a padecer hambre y sed sumergido en agua fresca hasta las barbas y rodeado de apetitosos manjares: apenas el desdichado abría la boca para gustar lo uno o lo otro, agua y manjares se desvanecían. ¿Cuál es el mecanismo tantálico de la sociedad de consumo? Hirsch distingue entre *dos tipos de bienes: materiales y posicionales*. Los *bienes materiales* sirven para la satisfacción de necesidades materiales directas. En cambio los *bienes posicionales* —aunque en parte considerable sean también de naturaleza material— sirven en primer lugar para la satisfacción del deseo de prestigio, estatus social, reconocimiento, admiración, etc.

El asunto crucial es que, mientras que con los bienes materiales puede superarse la escasez y lograrse cierta saturación de forma relativamente rápida a través del crecimiento de la economía y de la productividad del trabajo, con los bienes posicionales ello es imposible por definición: lo que está en juego *no es la escasez absoluta sino la ventaja posicional*. El bien posicional tiene para el individuo exactamente tanto valor como la ventaja que le proporciona frente a los demás. Una buena imagen es la del país de la Reina Roja en la novela de Lewis Carroll *Alicia a través del espejo*, (continuación de *Alicia en el País de las Maravillas*): los habitantes de ese país deben correr lo más rápido que puedan sólo para permanecer donde están, pues el país se mueve con ellos.

Una consecuencia importante de esta carrera tras los bienes posicionales —interminable por definición, ya que lo que logramos se desvaloriza por el hecho de lograrlo, y vuelta a empezar— es la creciente

devastación ambiental, así como el daño anímico creciente de quienes participan en ella. Un buen ejemplo de dinámica autofrustrante en este sentido lo proporciona el juego recíproco entre la creciente construcción de carreteras y la creciente motorización de la población. Más coches exigen más carreteras que favorecen el uso de más coches que colapsan las carreteras existentes y exigen otras nuevas, etc., con sucesivos ciclos en niveles cada vez más altos de destrucción ambiental, enajenación social y atasco automovilístico generalizado.

De alguien que participa en un juego en el que sólo puede perder, ¿no diríamos que es tonto de remate? Hay que *desactivar los mecanismos perversos de la autofrustrante carrera tantálica en pos de bienes posicionales*.

Necesitamos reducir las desigualdades sociales

Si —como sugiere abundante investigación sociológica y psicológica— la sensación subjetiva de felicidad o bienestar, una vez superados ciertos mínimos (a los que para abreviar llamamos *necesidades básicas*), no tiene que ver con el nivel absoluto de consumo material, sino que más bien está relacionada con la posición relativa de uno mismo en comparación con los demás, y con la calidad de los vínculos sociales... entonces los interesados en la felicidad humana (y en la liberación social, y en la sustentabilidad ecológica) han de promover vigorosamente *una estrategia de reducción de las desigualdades sociales*.

No somos lo suficientemente conscientes del peso que la *comparación constante con los otros* (en los “simios supersociales” que somos los seres humanos) adquiere en nuestra sensación de satisfacción o felicidad subjetiva. El sociólogo estadounidense Thorstein Veblen (a quien cabe considerar uno de los fundadores de la corriente institu-

cionalista en teoría económica) llamó la atención tempranamente sobre la importancia de estas conductas de comparación en su *Teoría de la clase ociosa* (1899). Escribió que “la propensión a la emulación —a la comparación valorativa— es muy antigua y constituye un rasgo omnipresente de la naturaleza humana. (...) Con excepción del instinto de autoconservación, la propensión emulativa [dirigida hacia arriba en la escala social] es probablemente el más fuerte, persistente y alerta de los motivos económicos propiamente dichos” (citado en Kempf 2011: 92). Aunque una parte de la producción de bienes responde a necesidades humanas concretas, satisfacer éstas se logra fácilmente. Después de este nivel, argumentaba Veblen, el excedente productivo es generado por el deseo de ostentar riquezas distinguiéndose de los demás: se trata de formas de consumo conspicuo que alientan un derroche generalizado. “Toda clase envidia y trata de emular a la clase situada por encima de ella en la escala social, en tanto que rara vez se compara con las que están por debajo de ella y con las que se encuentran en una posición mucho más alta que la suya...” (citado en Kempf 2011: 95).

Los sociólogos saben que los individuos se conducen y juzgan el mundo social no sólo en relación con los miembros del grupo propio inmediato, sino en relación con los demás. Los *grupos de referencia* (grupos ajenos respecto de los cuales orientamos nuestra conducta, según Robert K. Merton) pueden ser de dos signos diferentes: serán *grupos de referencia positivos* si se los ve como portadores de normas, valores y formas de vida que se desean (así —por ejemplo— el “nuevo rico” se esfuerza por ser admitido en la “alta sociedad” que toma como grupo de referencia positivo). Por el contrario, serán *grupos de referencia negativos* cuando el sujeto los concibe como portadores de valores, normas y formas de vida que hay que evitar (el mismo “nuevo rico” puede considerar a su grupo de origen como grupo de

referencia negativo, y pensar que es vulgar y degradante). En cuanto grupos sociales valorados positivamente a los que a la gente le gustaría pertenecer, los grupos de referencia influyen sobre las personas modificando sus opiniones, actitudes, marcos de referencia y estilos de conducta (Giner/ Lamo de Espinosa/ Torres 1998: 337).

La sociología también elaboró con detalle el concepto de *privación relativa* a partir del clásico estudio *The American Soldier* en 1949. El hallazgo clave, en este trabajo de S. Stouffer y sus coautores, fue que la satisfacción de los soldados dependía de su comparación con otros. La clave del descontento es *la brecha entre las expectativas y la realidad*, más que la privación absoluta (Giner/ Lamo de Espinosa/ Torres 1998: 600). Por ejemplo, tras la llamada “reunificación alemana” (en realidad: anexión de la República Democrática Alemana por la República Federal) los niveles de satisfacción que manifestaban los habitantes del Este bajaron considerablemente respecto a la etapa anterior, pese a que en general los ingresos eran mayores y las posibilidades de consumo aumentaron: sin embargo, la comparación con la zona occidental del nuevo país arrojaba un saldo desfavorable...

“En las anónimas sociedades contemporáneas los bienes de consumo se han quedado casi como los únicos medios para decir quiénes somos y para situarnos socialmente. (...) Los bienes son símbolos. Todos nosotros, una vez satisfechas las necesidades de primerísima supervivencia, no consumimos porque nos interesen los bienes en sí mismos, sino porque se refieren a alguna otra cosa. Bajo su envoltorio normalmente se esconden personas, relaciones humanas” (Luigino Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri*, citado en Cacciari 2010: 67).

Los seres humanos —ya lo indicamos antes— nos acostumbramos rápidamente a un nuevo nivel de vida más elevado, con lo que la

satisfacción que produce un ascenso social o económico tiene una duración limitada por tal habituación.

Además, recientes y rigurosos trabajos de análisis empírico han desvelado *múltiples nexos entre desigualdad e infelicidad*. El éxito material en términos convencionales (es decir, un elevado PIB por cabeza) va acompañado por un claro fracaso social en las sociedades con mayores desigualdades, y el coste de la desigualdad en términos de infelicidad es enorme (Wilkinson y Pickett 2009). Por todo lo anterior, sólo cabe plantear una disminución del consumo en los países sobredesarrollados, un modelo de austeridad no represiva, planteando al mismo tiempo *la redistribución del ingreso y la cuestión de la propiedad* (Lintott 1996; Ropke 1996). “Será necesario que la preocupación ecológica se articule con un profundo análisis de las actuales relaciones de dominación. No podremos reducir el consumo material a escala global si no hacemos que los poderosos bajen varios escalones y si no combatimos la desigualdad. Es necesario que al principio ecologista, tan útil a la hora de tomar conciencia —‘pensar globalmente, actuar localmente’—, le sumemos el principio que impone la situación actual: ‘consumir menos, repartir mejor’” (Kempf 2011: 14)¹.

Efectos de umbral

Estudios como la Encuesta Mundial de Valores —con investigación demoscópica realizada entre 1990 y 2000 en más de 65 países, orien-

1 Kempf argumenta en otro lugar: “¿Podemos limitar nuestro derroche, intentar cambiar nuestro modo de vida mientras que los poderosos, allá arriba, continúan pasándose la bomba en sus 4x4 climatizados y sus casas con piscina? No. La única forma en que usted y yo aceptemos consumir menos materia y energía es que el consumo material —y por tanto las rentas— de la oligarquía se reduzcan severamente. Como un objetivo por derecho propio, por razones de equidad, y aún más, siguiendo la lección del excéntrico Veblen, para cambiar los estándares culturales del consumo conspicuo. Ya que como la clase ociosa establece el modelo de consumo de la sociedad, si su nivel se reduce, se reducirá el nivel general de consumo. Consumiremos menos, el planeta estará mejor, y nos hallaremos menos frustrados por la falta de lo que no tenemos” (Kempf 2011: 109).

tada a indagar el grado de felicidad subjetiva de la población— registran un fenómeno interesante. Los ingresos medios (el PIB per cápita) y ese nivel de felicidad subjetiva suelen aumentar en paralelo *hasta un umbral de unos 13.000 dólares de ingresos anuales* (en términos del valor adquisitivo de 1995) (Inglehart y Klingemann 2000: 171).

A partir de esa cifra, las dos curvas se desacoplan: el aumento de ingresos proporciona un incremento muy limitado de lo que se vive como felicidad (se trata de la llamada “paradoja de Easterlin”, que este economista ya señaló en los años setenta del siglo XX, analizando cómo en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, en apenas dos décadas, Japón pasó de ser un país devastado a una potencia económica mundial... al mismo tiempo que, según la investigación demoscópica, la satisfacción de los japoneses con su vida disminuía constantemente). La correlación entre ingresos y niveles de satisfacción vital desaparece en cualquier caso a partir de los 18.000 dólares anuales. Presumiblemente porque entonces las necesidades básicas están cubiertas, y en cambio son otros elementos más “cualitativos” los que resultan más decisivos para la vida buena de la gente. Obviamente, ese umbral se sitúa bastante por debajo del nivel medio de ingresos de la mayoría de los países “desarrollados”.

“Los estudios realizados señalan una y otra vez que las personas felices suelen tener unas relaciones humanas sólidas, sienten que controlan su propia vida y disfrutan de buena salud y de un trabajo donde se sienten realizadas. Todos estos factores están cada vez más amenazados en las sociedades industriales, con su acelerado ritmo de vida, en las que la gente intenta a menudo compensar la carencia de motivos genuinos de felicidad con un creciente consumo” (Gardner y Assadourian 2004: 299).

Como dice el psicólogo de la UNED Enrique G. Fernández Abascal, “mis hijos tienen todas las videoconsolas y no son más felices de lo que lo era mi padre, que jugaba con una cuerda y una caja de cartón en la calle: tenían menos medios, pero los niveles de felicidad eran parecidos” (citado en Salomone 2008: 26).

Por lo demás, también en lo que se refiere al uso de la energía aparecen esos efectos de umbral. Un *acceso suficiente a la energía exosomática* contribuye decisivamente, sin duda, al bienestar de las personas. Existe por ejemplo una correlación fuerte entre el IDH de NN.UU. (Índice de Desarrollo Humano) y el uso de energía... *aunque por debajo de cierto umbral*. Así lo señala por ejemplo Cayetano López, catedrático de física de la UAM y director del Departamento de Energía del CIEMAT. A partir de cierta cantidad de energía esa correlación desaparece: *el despilfarro del sobreconsumo no contribuye al aumento del bienestar*.

Dos importantes estudiosos suecos, tras evaluar un montón de información científica, concluyen que la relación entre consumo de bienes y satisfacción derivada de los mismos no es lineal, sino una curva del tipo “U” invertida: después de alcanzar cierto umbral de saturación continuar el consumo se torna contraproducente. Un refrán sueco viene a decir que “demasiado, y demasiado poco, lo estropean todo” (Backstrand e Ingelstam 2006). Comentando estudios de esta clase, Zygmunt Bauman afirma que

“Estos hallazgos sugieren que, contrariamente a la promesa superior [promesa de felicidad instantánea y perpetua a través del consumo] y a la creencia popular, el consumismo no es ni un síntoma de felicidad ni una actividad que pueda asegurarnos su consecución. El consumo, considerado en los términos de Layard como ‘yugo hedonista’, no es una máquina patentada que arroja un cierto volumen de felicidad al día. La verdad parece ser más bien todo

lo contrario: como se desprende de los informes escrupulosamente reunidos por los investigadores, someterse al ‘yugo hedonista’ no consigue aumentar la suma total de satisfacción en los sujetos”. La capacidad del consumo de aumentar la felicidad es bastante limitada, pues no resulta fácil extenderla más allá del nivel de satisfacción de las ‘necesidades básicas’ (distintas de las ‘necesidades del ser’ definidas por Abraham Maslow). Y cuando se trata de esas ‘necesidades del ser’ o de ‘autorrealización’, según Maslow, el consumo demuestra ser, la mayoría de las veces, francamente inoperante en cuanto ‘factor de felicidad’” (Bauman 2007, 68).

“Lo mejor es enemigo de lo bueno”, dice —encapsulada en un refrán— la sabiduría popular castellana, y el economista —y novelista— José Luis Sampedro nos recuerda: “el bienestar es enemigo del mejor-estar”.

El incremento del PIB no da la felicidad

La conclusión del economista y “científico de la felicidad” Richard Layard es que el aumento del consumo “ha proporcionado cierto aumento de felicidad, incluso en los países ricos. Pero este plus de felicidad ha quedado anulado por una miseria mayor, producida por la pérdida de armonía de las relaciones sociales” (Layard 2005: 34). Por consiguiente: en el mundo del *sobredesarrollo*, un incremento adicional del PIB (vale decir: aún más compraventa de bienes y servicios mercantilizados) no trabaja a favor de la vida buena de la gente.

Obviando las cuestiones distributivas (que sin embargo son muy importantes: ¿a quién aprovecha realmente esa “creación de riqueza”, en nuestros países ricos donde las desigualdades son grandes y no están reduciéndose?), lo cierto es que la falta de tiempo, el incremento de las “enfermedades de la riqueza” (obesidad, patologías causadas por el estrés, depresión), la pobreza de vínculos sociales, la baja cali-

dad de la vida política y la devastación de la naturaleza merman las posibilidades de vida buena para la gente.

Por eso, *hemos de rechazar la concepción capitalista del bienestar* (que lo identifica con el consumo de cantidades crecientes de bienes y servicios mercantilizados). Hay que convenir con Manfred Linz en que debemos describir el bienestar como *un compuesto de tres elementos: riqueza en bienes, riqueza en tiempo y riqueza relacional*.

“La riqueza en bienes y la riqueza en tiempo no precisan de demasiada aclaración. La riqueza o bienestar relacional se orienta al espacio social donde me muevo, e intenta lograr situaciones en las cuales me sienta acogido, reconocido; situaciones en las que las relaciones sociales sean satisfactorias y tenga para esas relaciones atención y tiempo suficiente. El aspirar a cada vez más bienes, a cada vez más cantidades de todo lo que me pueda permitir, suele ir en detrimento del tiempo libre y de las relaciones logradas. Y cuando me importa demasiado lo que desearía poseer, eso menoscaba la satisfacción derivada de disponer de mi propio tiempo y vincularme con otras personas” (Linz en Riechmann 2007: 12).

En fin: la plaza del mercado está llena de charlatanes y sacamuelas que ofrecen sus recetas para la felicidad, pero en realidad la indicación principal que puede darse es la siguiente: cuide usted, amigo mío, sus vínculos sociales (en el amor, en el trabajo, en la familia, en el círculo de amigos, en la militancia política, en la asamblea de ciudadanos) en vez de tratar de comprar cantidades crecientes de mercancías. Es hora de hablar con más detalle del vínculo social.

Philía

Ya antes nos hemos referido a la calidad de los vínculos sociales... Ésta es una cuestión absolutamente esencial, para los “simios super-

sociales” que somos los humanos. La investigación contemporánea sobre la felicidad, desde la psicología y las ciencias humanas, redescubre y afianza una antigua propuesta de Aristóteles y Epicuro: *una clave esencial son los vínculos sociales satisfactorios*. En griego esto se dice *philia*: un concepto de amistad que en los dos filósofos mencionados tenía una dimensión política evidente.

“La amistad es lo más necesario de la vida: sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera los demás bienes”, leemos en la *Ética a Nicómaco*. Y Epicuro remacha: “De todos los bienes de los cuales se nutre la sabiduría para la felicidad de la vida, el mayor —con diferencia— es la adquisición de la amistad”. *Supuesta la satisfacción de las necesidades básicas* —ninguno de los dos pensadores griegos citados ignoraba esta circunstancia—, la clave de la felicidad humana está en *la calidad del vínculo social*.

“Desde el punto de vista de la gestión de las emociones (...) por todos lados se está demostrando que lo más importante es la relación con otra persona. Es fabuloso descubrir, por ejemplo, que al analizar la felicidad ni el dinero, ni la educación, ni la pertenencia a un grupo étnico (...) tienen el esplendor, la fuerza que acaparan las relaciones personales del individuo cuyo nivel de felicidad estamos midiendo” (Punset 2008: 18).

Chris Peterson, catedrático de psicología en la Universidad de Michigan e investigador sobre la felicidad humana, indica que el aumento de las depresiones en el mundo occidental probablemente tiene que ver con la soledad y la pobreza de nexos sociales:

“Hago hincapié continuamente en la necesidad de relacionarse socialmente. Creo que las personas en el mundo occidental están más solas de lo que podían haber estado en generaciones anteriores (...). En los EE.UU. las investigaciones muestran que han aumentado las depresiones en las últimas generaciones, en prácti-

camente todos los grupos, pero hay una excepción. ¿Sabe quiénes son los Amish? ¡No tienen depresiones!” (Peterson 2008: 22).

El capital quiere hacernos creer que somos lo que vendemos. Pero *somos lo que regalamos*. La promesa —fraudulenta— del sistema es que nos hará felices y más humanos la posesión del coche nuevo y el acceso al campo de golf. Y la realidad —que conocemos en el fondo de nuestro corazón, y que confirma la ciencia, desde la psicología social a la neurología, pasando por diversas especialidades sociológicas— es que *lo que nos dará plenitud es la construcción de lazos ricos y sólidos con nuestros congéneres* (humanos y no humanos).

Contra la *hybris*

La doctrina aristotélica del justo medio (*mesotés*), según Bertrand Russell, resulta poco excitante, pero es verdadera (Russell 2003: 217). Hemos de intentar mantenernos en el justo medio, evitando los vicios que resultan de un defecto o un exceso.

“No se trata de deshacerse de toda emoción o pasión provocadas por sucesos o incidentes hijos del azar, sino de controlar las pasiones de acuerdo con una regla primordial: busca el término medio, busca en la vida el comedimiento” (Kolakowski 2008: 44).

Ahora bien, ¡una cosa es decirlo y otra hacerlo! La desmesura humana (que los griegos antiguos llamaron *hybris*, y los cristianos pecado original) no es algo episódico ni secundario en nuestra vida: más bien parece pertenecer a la misma naturaleza de un animal lingüístico como lo somos nosotros.

“Nuestra condición de ‘caídos’ tiene que ver con el sufrimiento y la explotación que acarrea inevitablemente la libertad humana. Radica en el hecho de que somos animales contradictorios, pues

nuestros poderes creativos y destructivos emanan más o menos de la misma fuente. El filósofo Hegel creía que el mal florecía a la par que la libertad individual. Una criatura dotada de lenguaje puede expandir mucho más allá el restringido radio de acción de las criaturas no lingüísticas. Adquiere, por así decirlo, poderes divinos de creación. Pero como la mayoría de las fuentes potentes de invención, estas capacidades son también sumamente peligrosas. Un animal así corre el peligro constante de desarrollarse demasiado rápido, sobrepasarse a sí mismo y acabar quedándose en nada. La humanidad tiene un cierto elemento potencial de autofrustración o autopérdición. Y eso es lo que el mito bíblico de la Caída se esfuerza por formular, pues Adán y Eva emplean sus poderes creativos para deshacerse a sí mismos. El ser humano es el Hombre Fáustico, de ambición demasiado voraz para su propio bienestar y eternamente impelido más allá de sus propios límites por el reclamo de lo infinito. Esta criatura hace el vacío a todas las cosas finitas en su arrogante relación amorosa con lo ilimitable. Y como el infinito es una especie de nada, el deseo de esa nada constituye una expresión de (...) la pulsión de muerte freudiana” (Eagleton 2010: 37).

Con el lenguaje y la cultura salimos —a medias— fuera del mundo natural, lleno de mecanismos de homeostasis y autorregulación: se vuelven posibles todos los excesos, todas las desmesuras.

“En comparación con esa estable eficiencia [de la naturaleza], la inteligencia humana resulta mercurial e inquietante. Estamos impulsados por necesidades y expectativas inagotables. Nuestra inteligencia es una maquinaria hiperbólica. No queremos simplemente sobrevivir, como quieren el mejillón y la gallina, sino que queremos vivir, convivir, crear, liberarnos, superarnos, en una palabra, *supervivir*. Esto no quiere decir vivir por encima de nuestras posibilidades, lo que sería quimérico, sino *vivir por encima de nuestras realidades*, o sea, vivir dirigidos por la posibilidad, que es irreal, inventada, fantaseada” (Marina 2010: 22).

El ser humano es, constitutivamente: un ser desequilibrado: pero el capitalismo potencia esto hasta el infinito —exactamente lo contrario de lo que debería hacer un sistema socioeconómico aceptable. En la cultura de la *hybris* que hoy prevalece, necesitamos recordarlo más que nunca. Las instituciones que necesitamos deben servir para reequilibrar, no para desequilibrar más aún al ya desequilibrado.

“Lo infinito (el inacabable impulso por obtener beneficios, la marcha incesante del progreso tecnológico, el poder permanentemente creciente del capital) siempre corre el riesgo de aplastar y ahogar a lo finito. El valor de cambio —que, como bien reconoció Aristóteles, es potencialmente ilimitado— prevalece sobre el valor de uso. El capitalismo es un sistema que necesita estar en perpetuo movimiento simplemente para mantenerse donde está. La transgresión constante forma parte de su esencia. (...) El capitalismo no es la causa de nuestra situación de ‘caída’, como tienden a imaginar los izquierdistas más ingenuos. Pero, de todos los regímenes humanos, es el que más exagera las contradicciones incorporadas en un animal lingüístico” (Eagleton 2010, 38).

El lenguaje y la cultura nos desequilibran: son también lo único que puede reequilibrarnos. Donde no resulta ya posible una homeostasis natural, la inmensa potencia de lo simbólico puede sustituirla por una homeostasis cultural: lo sabemos tanto por la historia y la etnografía (que nos aportan múltiples testimonios de sociedades “reequilibradas”) como a través del análisis teórico (traté este asunto, en términos de “racionalidad ecológica”, en el capítulo 2 de Riechmann 2009). Como sugería hace más de tres decenios Manuel Sacristán, “hemos de reconocer [en la era de la crisis socioecológica global] que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expandirse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada” (Sacristán 1987: 10). Y por eso “la operación

del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se pueden resumir en una de las sentencias de Delfos: *de nada en demasía*” (Sacristán 1987: 13). Tan arcaica que no está de más seguir escuchando al viejo Solón: “Les aguardan muchos sufrimientos a causa de su desmesura [*hybris*], pues no saben frenar el hartazgo ni moderar la alegría...” (*Elegías*, III, 8). Con los recursos del lenguaje y la cultura, hemos de aprender a frenar el apetito de mercancías y moderar el exceso de entusiasmo por lo superhumano.

El gran cometido de lo que podemos llamar la “fábrica social” —la construcción colectiva de una socialidad decente— es equilibrar al desequilibrado. Si nos dedicamos —como lo hace la desbocada maquinaria capitalista— a desequilibrarlo aún más, estamos perdidos.

En sendos pasos de sus diálogos *Gorgias* y *República*, escritos hace veinticuatro siglos, Platón argumenta que el ser humano que no es capaz de poner límites a sus deseos será infeliz, pues los deseos ilimitados nunca podrán satisfacerse. Para seres finitos, frágiles e imperfectos hay una conexión no sólo conceptual entre autocontención y posibilidades de vida lograda. Haríamos bien en recuperar esta porción de antigua sabiduría griega.

Poder y felicidad

“¿Qué es la felicidad? El sentimiento de cómo crece el poder, de vencer una resistencia”. Así escribió Friedrich Nietzsche en 1895, nos recuerda Frances Moore Lappé. Esto resulta inquietante: ¿se trata del poder como dominación sobre otros? Moore Lappé sugiere leerlo de otra forma:

“¿Y si fuéramos a ahondar en el significado en latín originario de la palabra poder, ‘estar capacitado’? De repente, las aristas filosas de la palabra se disuelven; poder simplemente significa eficacia: nuestra capacidad, como lo expresara el filósofo Erich Fromm, para ‘dejar una marca’” (Moore Lappé 2008).

Spinoza en su *Tractatus politicus* (1677) establece la importante diferencia entre las palabras latinas *potentia* y *potestas* (Spinoza 2004, capítulo 2 —“Del derecho natural”—; véase Lukes 2006: 82). *Potentia* significa el poder de las cosas en la naturaleza, incluidas las personas, “de existir y actuar”. *Potestas* se utiliza en cambio cuando se habla de un ser en poder de otro. (En alemán, la pareja de conceptos *Macht*/ *Herrschaft* capta la distinción: se ve bien en Max Weber.)

Tenemos entonces *potentia* como “poder para”, *poder en cuanto capacidad*. John Holloway habla también de poder-hacer (sobre el “poder hacer”, el “poder sobre” y el *flujo social del hacer*, cf. Holloway 2002: 40-68). Y *potestas* en cuanto “poder sobre otros”, *poder en cuanto dominación*. El primero es más originario que el segundo. Como subraya Steven Lukes, el concepto de poder asimétrico, o poder como *potestas*, o “poder sobre”, es un subconcepto o una versión del poder como *potentia*. Volvamos a Moore Lappé:

“La necesidad humana de ‘dejar una marca’ es tan grande que Fromm considera que deberíamos descartar la frase de René Descartes ‘pienso, luego existo’ y reemplazarla por ‘existo, porque realizo’. Incluso mucho de lo que llamamos ‘materialismo’, en mi opinión, no tiene que ver en absoluto con ‘cosas’. Se trata de un intento distorsionado, y en última instancia insatisfactorio, de sentirse poderoso, haciendo del estatus que brindan las posesiones un sustituto del verdadero poder. Si fuera cierto, entonces el hacer frente a la impotencia es una forma directa tanto para fomentar la felicidad como para superar el materialismo que está destruyendo el planeta. Hay sólo un camino a la felicidad en el cual se le brinda a esta profunda necesidad humana de poder el orgullo de partici-

par: la democracia. Me refiero con esto a la democracia como una práctica de vida que nos permita ejercer una verdadera influencia sobre cada aspecto de nuestra vida pública, desde la escuela hasta el lugar de trabajo y más allá. En el año 2000, bailé con las mujeres de una aldea de Kenya, sintiendo su exuberante felicidad en su nuevo poder como plantadoras de árboles y organizadoras de grupos de mujeres que enfrentan problemas tales como el alcoholismo y el hambre. Ese mismo año, me paré sobre una plataforma de ferrocarril en las zonas rurales de la India con personas desesperadamente pobres yaciendo sólo a unos pasos en el mugriento hormigón. Me dirigí a Jafri, el joven investigador indio que viajaba con nosotros (estaba ayudando a algunos de los agricultores más pobres de su país a escapar de la trampa de deudas y toxinas de la agricultura química) y le pregunté: ‘¿Cómo sigues adelante?’. ‘Tengo que sentir que estoy haciendo algo para abordar las raíces del sufrimiento’, replicó. ‘De lo contrario no podría ser feliz’. Incluir al poder en nuestra definición de la felicidad lo cambia todo.

Si la felicidad reside en cubrir las necesidades básicas, contar con vínculos personales satisfactorios y una búsqueda del sentido, el papel de la sociedad es limitado. Sólo necesita garantizar que las necesidades esenciales se cumplan y ofrecer oportunidades para lograr el éxito en las relaciones personales y la búsqueda del sentido. Incluso un gobierno en gran parte totalitario podría lograrlo. Sin embargo, si añadimos el poder a la ecuación de la felicidad, nuestros planes cambian. Entonces, maximizar la felicidad requiere que los ciudadanos se comprometan a cambiar las reglas y las normas, a fin de que más y más de nosotros seamos activos participantes del poder. Y por supuesto, unirse con otros en esta emocionante búsqueda, logra que obtengamos un efecto colateral: esta actividad promueve las muy apreciadas piezas del rompecabezas de la felicidad que tienen que ver con relaciones y sentido” (Moore Lappé 2008).

La autora termina sugiriendo que habría que complementar, o quizá reemplazar la máxima de Nietzsche por otra que Cicerón enunció hace más de dos mil años: “La libertad es participación en el poder”.

“Nos curamos siendo amados y amando a los demás”, escribe la novelista británica Jeannette Winterston en su libro —autobiográfico— ¿Por qué ser feliz cuando puedes ser normal? Es una verdad profunda. Pero deberíamos situarla cerca de una advertencia: existen pocas fuerzas más destructivas que lo que se presenta como amor y en realidad es voluntad de dominación.

La ilusión de control

Un sesgo cognitivo bien estudiado —por ejemplo, en los jugadores de azar— es la *ilusión de control*. Se trata de la tendencia innata de los seres humanos a creer que podemos controlar, o al menos influenciar, resultados en los que claramente no tenemos ninguna influencia: por ejemplo, sucesos aleatorios.

En el “experimento vudú” —de Dan Wegner, un psicólogo de Harvard, y Emily Pronin, de Princeton— se invita a dos personas a jugar al hechicero. Una persona —el sujeto del experimento— lanza una maldición a otra clavando agujas a un muñeco. Sin embargo, la segunda persona participa en el experimento conchabada con los investigadores y, según ha convenido anteriormente, actúa o bien de manera detestable para caer mal al que clava las agujas, o bien con simpatía. Al cabo de un rato, esta supuesta víctima se queja de un dolor de cabeza. Pues bien: en los casos en los que la persona había sido desagradable, *el sujeto tendía a hacerse responsable de su dolor de cabeza*: un ejemplo de ese “pensamiento mágico” que llamamos ilusión de control. Escribe la doctora Iona Heath:

“Todos tratamos de darle sentido a la vida mediante la construcción de un relato coherente fundado en relaciones de causa y efecto. Nos decimos, y les decimos a los demás, que algo sucedió porque hicimos esto o porque se nos hizo aquello; pero el vínculo

entre causa y efecto suele ser más tenue de lo que nos gusta pensar. La actual ola de afirmaciones exageradas sobre el poder de la medicina preventiva forma parte del mismo fenómeno. Queremos creer que si nos comportamos bien, si comemos los alimentos adecuados y con moderación, si hacemos ejercicio de manera habitual, etc, se nos recompensará con una vida larga y saludable. Sin embargo (...) no necesariamente es así” (Heath 2008: 24).

Arthur Kleinman, citado por la misma doctora británica (en Heath 2008: 25), señala que enfermedades como el cáncer constituyen “un recordatorio perturbador del núcleo inexorable de azar, incertidumbre e injusticia —todas ellas cuestiones de valor— de la condición humana”.

Según diversos estudios, *la gente con depresión clínica parece tener una percepción más realista* de su importancia, reputación, posibilidades de control o capacidades que la gente “normal”. Éste es el fenómeno conocido como “realismo de los depresivos”. En cambio, los no deprimidos son más propensos a funcionar con autoimágenes exageradamente positivas, y a mirar el mundo a través de “gafas de color de rosa” (gracias a la *disonancia cognitiva* y a otra serie de mecanismos defensivos, entre ellos la ilusión de control).

Se diría que no controlamos mucho ni lo de fuera ni lo de dentro, ni el mundo exterior ni nuestro fuero íntimo. Y, sin embargo, vivimos como si todo dependiera de nosotros... “Así, tenemos tendencia a sentirnos culpables por infortunios moldeados por corrientes invisibles, a desilusionarnos cuando no se cumplen nuestras detalladas expectativas, a rompernos la cabeza indagando porqués cuando se esconden en los designios inescrutables de nuestros pensamientos subterráneos... Si fuéramos más humildes respecto a nuestra capacidad de control, sufriríamos menos” (Moix 2011).

Arrogancia epistémica

Otro fenómeno vinculado con la ilusión de control es nuestra característica *arrogancia epistémica*. Desde luego —reflexiona Nassim Nicholas Taleb— sabemos muchas cosas, pero tenemos *una tendencia innata a pensar que sabemos un poco más de lo que realmente sabemos*, “lo bastante de ese *poco más* para que de vez en cuando nos encontremos con problemas. (...) Es verdad, nuestro conocimiento crece, pero está amenazado por el mayor crecimiento de la confianza, que hace que nuestro crecimiento en el conocimiento sea al mismo tiempo un crecimiento en la confusión., la ignorancia y el engreimiento. (...) La arrogancia epistémica produce un efecto doble: sobreestimamos lo que sabemos e infravaloramos la incertidumbre” (Taleb 2008: 208 y 211).

Nos sentimos demasiado cómodos con lo que (creemos que) sabemos...Un ejemplo de este tipo de investigaciones en psicología social y neurociencia cognitiva es el siguiente: si se pide a una muestra representativa de sujetos humanos que calibren un rango de valores para un número (que puede referirse a cualquier cosa, desde la población de un país lejano como El Salvador al número de amantes de Catalina II de Rusia) de manera que piensen que tienen el 98% de posibilidades de acertar y menos del 2% de posibilidades de equivocarse (es decir, que sea lo que sea lo que imaginen, que haya menos de un 2% de probabilidades de que quede fuera del rango que han imaginado), resulta que *el índice de error del 2% resulta ser, muchas veces, hasta de un 45% en las poblaciones analizadas*. Se mueve en un rango de entre el 15 y el 45%. Se diría que nos sentimos veinte veces demasiado cómodos con lo que sabemos...

El valor de la humildad

La ilusión de control, una forma de *wishful thinking* (pensamiento desiderativo) que funciona a todo gas en el plano de nuestras psiques individuales, se ve magnificada por la tecnolatría y la mercadolatría de nuestra cultura occidental... La humildad, como proponía en 1968 Gregory Bateson, habría de concebirse *no sólo como una virtud moral, sino como un principio para la investigación científica*.

“Durante el período de la Revolución Industrial, el desastre más serio fue quizás el incremento enorme de la arrogancia científica. Habíamos descubierto cómo fabricar trenes y otras máquinas. Sabíamos cómo poner un cajón encima de otro para llegar a la manzana, y el hombre occidental se vio a sí mismo como un autócrata con poder absoluto sobre un universo que estaba hecho de física y de química. Y los fenómenos biológicos tendrían, finalmente, que ser controlados como procesos en un tubo de ensayo. (...) Pero esa arrogante filosofía científica está ahora obsoleta, y en su lugar alboreó el descubrimiento de que el hombre es sólo una parte de sistemas más amplios, y que la parte nunca puede controlar el todo” (Bateson 1991: 468).

La humildad socrática del “sólo sé que no sé nada” debería lógicamente prolongarse en el reconocimiento de que controlamos mucho menos de lo que nos figuramos controlar. Pero, lejos de ello, nuestras sociedades están cada vez más extraviadas en su *hybris* mercadolátrica y tecnolátrica... El penúltimo e impresionante ejemplo es la crisis primero financiera, y luego económica general, que comenzó en 2007. Economistas neoliberales ebrios de prepotencia se convencieron a sí mismos —y convencieron a los poderes políticos— de que sus cálculos de riesgo con escenarios futuros eran fiables, e intoxicaron la economía con inextricables titulizaciones de activos financieros, y derivados esotéricos con los que se comerciaba sin saber de verdad qué había por debajo... El tinglado, como se sabe, se vino abajo

llevándose por delante la economía productiva y el empleo. Pero lejos de hacer al neoliberalismo/ neoconservadurismo responsable de sus propios errores, la “salida de la crisis” que se ha ido imponiendo después de 2009 es precisamente ¡la aplicación del “programa de máximos” —o casi— del neoliberalismo! Se recompensa a esta insensata plutocracia nihilista, extraviada en sus ilusiones de control, con aún más desregulación, privatizaciones, depresión de los salarios, reducción de los servicios públicos, desmantelamiento de la protección social, abolición de las restricciones medioambientales...

Felicidad y temporalidad

Preguntémonos otra vez: ¿en qué se cifra la felicidad? (Como se ve, avanzamos despacio en nuestra investigación con una especie de movimiento espiral). Numerosos pensadores han expresado que puede tratarse sobre todo de otra forma de vivir el tiempo, para esos seres de torturada relación con la *Zeitlichkeit* que somos los humanos... (Para una reflexión general sobre el tiempo, véase Riechmann 2003).

El gran Emerson, el mismo que se expandía viviendo “en la calidez del día como el maíz y los melones”, nos advierte: “El hombre aplaza o recuerda; no vive en el presente, sino que mirando hacia atrás se lamenta de su pasado, o haciendo caso omiso de las maravillas que le rodean, se pone de puntillas para adivinar el futuro. Pero nadie podrá ser feliz y fuerte hasta que aprenda a vivir con la naturaleza en el presente, por encima del tiempo” (Emerson 2002: 33).

Cuando amamos, cuando nos absorbemos en una tarea, cuando nos sumimos en meditación profunda, cuando nos olvidamos de nosotros mismos entregándonos a algo, experimentamos ese “vivir con la naturaleza en el presente, por encima del tiempo”. Pero ese asunto es de tanto calado que creo requiere una reflexión más detallada.

Dos rasgos problemáticos (bueno, tres en realidad) de la condición humana

Creo que es la combinación de dos rasgos —relacionados entre sí, y definitorios de los seres humanos— lo que nos causa tantos problemas. (En realidad se trata más bien de tres rasgos conectados entre sí, pero el tercero, la egocentricidad, lo introduciré más abajo.) El primero es la *instrumentalidad*: *hago A para lograr B para lograr C*. El segundo es la *temporalidad*: existen para mí pasado y futuro, y la irreversible “flecha del tiempo” —lanzada desde el primero hacia el segundo— estructura mi vida. Sobre todo: *constantemente hago proyectos y persigo metas, proyectándome hacia un futuro que desvaloriza el presente*.

Se señala en una entrevista con el gramático y filósofo Agustín García Calvo que la invención gramatical del tiempo verbal futuro es bastante reciente en nuestras lenguas. Procedería de antiguas formas de expresión modal de deberes y proyectos (“mañana ir he a la iglesia” o “mañana trabajar he en el campo”). Y dice don Agustín: “El tiempo real de los calendarios y de los relojes —que no es el tiempo que pasa, inconcebible— está hecho con la idea de que sí hay un futuro. Y no solo eso, sino con la idea también de que el futuro es lo primero. Sólo a partir de esta fe en el futuro se convierte luego el pasado en mera historia —en lugar de dejarle ser una memoria viva que seguiría cumpliendo su cometido. Así se convierte el pasado en fechas, documentos, historia. Pero esto ocurre por imitación del futuro que nos han inventado (...). En ese futuro no pasa nada y, por tanto, se puede jugar con los números, con los presupuestos de la banca, con los presupuestos de los estados, con las leyes que previenen y prevén lo que se debe hacer: lo que se quiera, puesto que el futuro es un vacío... que no nos deja vivir, cambiándonos la vida por un futuro” (García Calvo 2011: 23).

El resultado de estas dinámicas es una condición humana que —huelga decirlo— está lejos de ser felicitaria... Pero cabe trabajar sistemáticamente para contrariar en parte esos dos rasgos de la condición humana: *desarrollando actividades autotélicas* (que encierran en sí mismas su propio fin, en vez de ser instrumentales para otros fines) y *remansándonos en momentos plenos de sentido* (en vez de proseguir la “huida hacia delante” de las metas proyectadas en el futuro). Está de más decir que muchos sabios, en diversas culturas, han visto esto y propuesto estrategias semejantes.

Me gustaría sugerir como un indicador esencial de la felicidad humana lo que llamaré el *coeficiente de espulgamiento*. En el numerador de ese cociente, el tiempo dedicado a las actividades —homólogas al espulgamiento entre los chimpancés, bonobos y gorilas— que contribuyen tan sustancialmente a la buena vida de nuestros primos primates: es decir, las actividades “autotélicas”, desde tocar en una orquesta de aficionados a disfrutar de una buena comida, desde hacer el amor a participar en la comuna democrática. Todo lo que tiene sentido por sí mismo y no de forma instrumental. En el denominador del cociente, el tiempo que cada cual dedica al conjunto de su actividad.

Veamos una interesante reflexión de Mark Rowlands en la dirección que acabamos de esbozar.

¿Qué perdemos al morir?

Un punto de partida puede ser: ¿qué pierde un ser vivo —y en particular un ser humano— cuando muere? “¿Qué perdió Brenin cuando murió?” (Rowlands 2009: 227; Brenin era el lobo “hermano” del filósofo Mark Rowlands). Algunos de los filósofos mayores de todos los tiempos se han enfrentado a esta cuestión. Epicuro proponía: “El más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, por-

que cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros” (Epicuro 1974: 93). Y veinticuatro siglos después “Wittgenstein dijo una vez que su vida era tan infinita como ilimitado era su campo visual” (Rowlands 2009: 227).

Pero ¿qué falla en el clásico planteamiento de Epicuro y Wittgenstein? La muerte produce un *daño por privación*: nos priva de nuestro futuro (y los seres humanos somos “animales del futuro” en el sentido de que vivimos proyectándonos en el tiempo mediante deseos, objetivos y proyectos —incluyendo planes de vida a largo plazo).

“Las metáforas [espaciales, como la flecha del tiempo o el río que fluye desde el pasado hacia el futuro] sugieren una visión del sentido de la vida como algo a lo que debemos apuntar o como una dirección en la que debemos encaminarnos. El presente siempre se escapa. (...) El sentido de la vida es algo hacia lo que podemos avanzar, algo que se puede lograr. Y como pasa con todos los logros importantes, esto no es algo que pueda ocurrir ahora, sino tan sólo más adelante en la línea. También sabemos que más adelante en la línea no encontraremos sentido, sino su ausencia. Si seguimos la línea lo bastante lejos, encontraremos muerte y decadencia (...). La flecha del tiempo es a la vez nuestra salvación y nuestra condena (...). Somos criaturas dadoras de sentido: nuestra vida tiene un sentido que, pensamos, la vida de otros animales no puede tener (...). Tanto el sentido de nuestra vida como el final de nuestra vida se encuentran más adelante en la línea, razón por la cual dicha línea nos fascina y nos horroriza. Ése es, en esencia, el dilema existencial de los seres humanos” (Rowlands 2009: 238-239).

El momento siempre se nos escapa

Al contrario que los animales no humanos —los lobos y los perros, por ejemplo— que parecen vivir en una especie de presente eterno, los seres humanos “nunca podemos disfrutar el momento por lo que es en sí mismo porque, para nosotros, el momento nunca es lo que es en sí mismo: el momento se ve postergado incesantemente tanto hacia delante como hacia atrás. (...) El momento siempre se nos escapa. Y, por tanto, para nosotros el sentido de la vida nunca puede residir en el momento” (Rowlands 2009: 240). El lobo y el perro son criaturas del momento; nosotros, del tiempo en fuga. Vivimos en exceso en el pasado y en el futuro. Y por eso...

“Dudo que seamos la clase de animales que pueden ser felices; al menos, no del modo que pensamos la felicidad. El cálculo —nuestras intrigas y nuestros engaños símicos— ha calado demasiado hondo en nuestra alma para que seamos felices. Buscamos los sentimientos que vienen con el éxito de nuestras maquinaciones y mendacidades, y rehuimos los sentimientos que vienen con su fracaso. En cuanto alcanzamos una meta ya estamos buscando la siguiente. Siempre vamos a la caza de algo, y nuestra felicidad, por tanto, se nos escapa de las manos. El sentimiento —y eso es lo que consideramos que es la felicidad— es una criatura del momento. Para nosotros no existe el momento, cada momento es aplazado una y otra vez; por tanto, para nosotros no puede existir la felicidad” (Rowlands 2009: 260).

Pero nuestra incapacidad para vivir en el presente ¿no es en buena medida una patología occidental? ¿No está condicionada culturalmente? El personaje que interpreta Robert Redford en *Memorias de África* explica en cierto momento que, si se encarcela a los masái, estos mueren. “Viven en el momento”, aclara, y piensan que esa desgracia va a durar para siempre, y mueren.

Vivir dentro de la vida

Los animales no humanos —aprender de un lobo no es tan sencillo, pero cualquiera que haya convivido con un perro lo sabe— *viven dentro de la vida*. En cambio los seres humanos, marcados por el lenguaje y el tipo de conciencia que éste posibilita (y a la vez impone), sólo vivimos a medias dentro de la vida. De ahí que para describir nuestra condición abunden metáforas como las de “centauro ontológico” que proponía Ortega... “Nuestro terrible ser rectilíneo”, dice Elias Canetti de los seres humanos, en comparación con los demás animales (Canetti 2010: 76). Creo que un elemento muy importante de la vida buena es ser capaces de retornar —o más bien avanzar— hacia ese “vivir dentro de la vida” en tramos importantes de nuestra existencia. Filosofías orientales como el taoísmo hicieron de esta cuestión su eje central: pero, por supuesto, también muchos pensadores occidentales lo han tenido en cuenta. El pintor levantino José Albelda nos recuerda cómo cuando pintamos (verbigracia: cuando nos absorbemos en una actividad) puede detenerse el tiempo:

“Cuando pintamos, el tiempo se torna ambiguo. Por eso una clase de pintura [Albelda es pintor y profesor en la Facultad de Bellas Artes de la UPV] tiene distinta duración —generalmente mucho menos— que una clase de dos horas de Historia del Arte, por ejemplo. Si de verdad nos hemos metido en el cuadro, no es que el tiempo pase rápido, simplemente se suspende. (...) El tiempo, tal y como habitualmente es concebido, como un continuo y equidistante sucederse de las horas, no se lleva bien con la pintura, no tiene nada que ver con su no-tiempo específico” (Abelda 2008: 90).

Podemos generalizar: cualquier trabajo bien hecho, que nos absorba, tendrá ese efecto salvífico de abrir la eternidad dentro del tiempo. En un estudio realizado en la década de los noventa, el profesor Mi-

hály Csikszentmihály descubrió que *la mayoría de los momentos de felicidad de las personas no tienen lugar durante actividades de ocio, sino en plena actividad laboral*. Los encuestados definieron cada episodio de máxima satisfacción como un estado que les permitía “fluir creativamente” con lo que hacían. Se habla de *flow* cuando los músicos de jazz, inmersos en la emoción de una pieza, pierden la noción del tiempo... Se trata de fluir entregándose, identificándose con la actividad (véase Miralles 2009: 59).

Aquí cabría evocar el “trabajo gustoso” de Juan Ramón Jiménez, quizá nuestro mejor socialista utópico; o el “trabajo libre y feliz” de William Morris, quien escribió: “Es la pérdida de placer en el trabajo diario lo que ha convertido a nuestras ciudades y a sus habitantes en sórdidos insultos a la belleza de la Tierra”.

Un verso de Unamuno nos propone un programa que va en el mismo sentido: *vivir al día en lo eterno*. Aquí, de alguna forma, don Miguel reencuentra lo esencial del budismo. En efecto, para éste lo que existe es el momento presente (pasado y futuro sólo se nos dan en el presente, en la forma de memoria y anticipación), lo que en sánscrito se denomina *ksana*: la vida instantánea. “Y si lo ven ustedes así se consigue una especie de nuevo ángulo sobre el famoso pronunciamiento de san Pablo, en el que afirma que la mañana en que suenen las trompetas todos seremos cambiados en un instante, en el parpadeo de un ojo. (...) Para los budistas, las trompetas de los ángeles suenan ahora. ¡Despertad! ¡Sólo existe este momento! Y este momento es la eternidad” (Watts 2005, 49).

Convertir en autotélicas actividades que de entrada no lo son

En nuestra vida práctica, nos resulta difícil escapar de la estructura medios-fines... y tendemos a extraviarnos en la selva de los medios (abundaré más sobre ello en el epílogo de este libro). Por otra parte, como ya antes señalé, encontramos paz sobre todo en las actividades autotélicas: aquellas que no se orientan a un objetivo externo, sino que contienen en sí mismas su propio fin.

Pero reparemos en que... ¡en cualquier momento podemos decir “punto final”, la palabra mágica de *Sailor* Bob Adamson! Podemos convertir en autotélicas actividades que en principio no lo son: las claves son la atención y la entrega. Quizá cocinar o limpiar una casa no sean para muchos las actividades más gratificantes, pero podemos transformarlas en “fines en sí mismos” si entramos en ellas con los cinco sentidos.

El ejemplo paradigmático es el trabajo: lo transformamos en autotélico cuando ponemos en segundo plano su carácter instrumental, y lo hacemos por el gusto de hacer las cosas bien (la “artesanía”, *craftsmanship*, que analiza tan profundamente Richard Sennett). Ésta es para nosotros —*Homo faber*— una forma esencial de “vivir dentro de la vida”.

John Berger recuerda que Spinoza decía: cuando nuestras respuestas a la vida son verdaderas, en ese momento palpamos la eternidad. En una entrevista de finales de 2005, el poeta y novelista británico reflexionaba:

“Durante los últimos dos siglos el pensamiento filosófico y político ha sido dominado por la idea de que el progreso encontraría soluciones a los problemas más difíciles. (...) El discurso político y filosófico es hoy bastante débil, y el esquema se ha roto. No quiere

esto decir que no exista el progreso, ni siquiera quiere decir que el progreso no procure soluciones, pero lo cierto es que el esquema se ha roto. Antes la gente vivía, moría, sobrevivía, tenía un sentido y carecía de promesas de soluciones... Debemos atender la sugerencia de Spinoza: en lugar de vivir para programar una solución, debemos vivir adecuadamente con lo que tengamos, con lo que recibamos para vivir. Y cuando digo adecuadamente me refiero a una vida llena de respeto a las prioridades vitales y de respeto hacia la esperanza. Si viviéramos así, respondiendo adecuadamente a la situación en la que estemos, en grupo o en soledad, estaríamos rozando lo eterno... Estos momentos históricos de lo eterno son bucles del tiempo. (...) Un ejemplo de organización política que refleja esta idea es el movimiento zapatista, en México”.

Acogida del presente

En nuestra cultura occidental, tan desbordada de agitación fáustica, necesitamos más contemplación. El gran poeta chileno Nicanor Parra lo expresa con rotundidad: “Urge no hacer nada”. Y Michel de Montaigne, a alguien que tenía la impresión de no haber hecho nada en todo el día, le reconvenía: “¡Cómo! ¿No has vivido? Ésta no es sólo la fundamental, sino la más ilustre de todas tus ocupaciones” (Montaigne 2008: 1655).

Pero para revalorizar la contemplación frente a la acción y ser felices con lo que tenemos (en vez de anhelar siempre lo que no poseemos), con un nivel moderado de consumo material; y para no extenuarnos buscando acumular poder, y control sobre lo incontrolable *la principal clave ¿no es otra concepción del tiempo?* Lograr salir —en parte al menos— de la trampa del tiempo lineal, con su desvalorización del presente, y ser capaces de vivir más en el momento... Vivir menos de proyecto, deseo y propósito consciente, ser capaces de acoger con agradecimiento lo que acaece... “Tenemos los ojos sucios por la

urgencia./ No busques metas en el horizonte, logra progresos en tu ardor...” (Val del Omar 1992: 21).

La vida no es un melodrama con *happy end*. Tal y como sugería Bertrand Russell en 1930, “el hábito de mirar el futuro y pensar que todo el sentido del presente está en lo que vendrá después es un hábito pernicioso. El conjunto no puede tener valor a menos que tengan valor las partes. La vida no se debe concebir como analogía de un melodrama en que el héroe y la heroína sufren increíbles desgracias que se compensan con un final feliz” (Russell, 2003, 31).

Los antiguos estoicos y epicúreos —nos recuerda Pierre Hadot— insisten en la actitud de *acogida del presente*: concentrarnos en el ahora, sin dejarnos aplastar por el pasado ni angustiar por el porvenir (Hadot 2009: 111-112). Y una anotación de Wittgenstein en su *Diario filosófico* sugiere:

“Quien vive en el presente, vive sin temor ni esperanza. Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz. Si como eternidad no se entiende una duración temporal infinita, sino atemporalidad, entonces puede decirse que vive eternamente quien vive en el presente”.

La vida humana, desde la perspectiva del perseguir fines mientras el tiempo huye, es como agua que se escapa por un sumidero. Pero desde la perspectiva del *ahí* (véase Riechmann 2005b) sería más bien como nadar y flotar en un lago, un largo día de verano...

Qué fácil nos resulta evadarnos a lo lejano...

Impresiona la facilidad para “desconectar” y retirarnos a mundos paralelos que nos caracteriza a los seres humanos. Con las potencias de la imaginación y la memoria y el pensamiento, que nos trasladan

de inmediato a otros tiempos y lugares, o a espacios del todo abstractos; y otras veces sumiéndonos en el sueño que nos abre la puerta del extraño e incontrolable mundo onírico. (Y eso por no hablar de las nuevas posibilidades de desconexión ofrecidas por el catálogo comercial de la tecnología moderna, que culminan en la Gran Evasión de la “realidad virtual”).

De ahí la efectividad de los ejercicios de “aquí y ahora”, de atención intensa al presente, que proponen las tradiciones sapienciales: budismo, estoicismo, epicureísmo... Efectividad que está en proporción directa a la dificultad que tenemos para “vivir en el presente”, como hacen los animales no humanos. (Desde esta perspectiva, “espiritualizarnos” de acuerdo con estas tradiciones sapienciales no dualistas equivale a animalizarnos un poco.)

En su correspondencia con Flaubert, la escritora George Sand reprocha al autor normando que piense que la “verdadera vida” está en otra parte y afirma sobre sí misma: “Quiero gravitar hasta mi último aliento, no con la certeza o la exigencia de encontrar en otra parte un buen lugar, sino porque mi único gozo es mantenerme con los míos en el camino ascendente. (...) La aceptación de la vida, sea como sea”. Sand apela al “inocente placer de vivir por vivir” (citada en Todorov 2009). Y Pierre Hadot recuerda que Marco Aurelio decía:

“Hay que realizar cada acción como si fuera la última, o incluso: hay que pasar cada día como si fuera el último. Se trata de darse cuenta de que el momento que vivimos todavía tiene un valor infinito que, al poder ser interrumpido por la muerte, hay que vivir de una forma extremadamente intensa mientras la muerte no está allí. Los epicúreos también hablaban de la muerte. Según Séneca, Epicuro decía *piensa en la muerte*; pero tampoco era para prepararse para la muerte sino, por el contrario, exactamente como entre los estoicos, para tomar conciencia del valor del instante presente. Es el famoso *carpe diem* de Horacio: toma el hoy, sin pensar en

mañana. (...) En el fondo, uno se dice: ya lo tenemos todo en un solo instante de existencia. Se trata siempre de una toma de conciencia del valor de la existencia” (Hadot 2009: 161-162).

Felicidad y lentitud

Si sabemos que *el disfrute exige lentitud*, y que —más en general— la felicidad se asocia con el ir despacio, ¿por qué corremos tanto? “En estos días trabajo mucho y deprisa”, le escribía Vincent van Gogh a su hermana Wil el 13 de junio de 1890, pocas semanas antes de suicidarse. “Al hacerlo así trato de expresar el paso desesperadamente rápido de las cosas en la vida moderna”. Más de un siglo después, la desesperación de la rapidez se ha multiplicado casi hasta lo insoportable...

Pero el arte de comer estriba en saborear cada bocado sin pensar en el siguiente, sin apresurar el siguiente.

El arte de leer, en demorarse en cada palabra como si el sentido del escrito entero estuviera contenido en ella.

El arte de amar, en vivir cada momento de la relación con la persona amada como si fuese el destino de toda la historia del mundo, desde la aparición del primer organismo unicelular hasta hoy.

Y así podemos generalizar a casi todas las demás actividades, creo, hasta obtener un arte de vivir. Para mí se resume en la palabra *ahí* (Riechmann 2005b).

¿Tenemos un problema con el *carpe diem*?

“Tu vida es hoy”, dice la propaganda comercial de un conocido tequila mexicano. ¿Realmente necesitamos que se nos recuerde la im-

portancia de vivir en el ahora en una cultura como la nuestra, donde nos bombardean con una constante remisión al presente perpetuo del capitalismo de consumo? Yo diría que sí, pero con un doble movimiento.

Pues lo que aquí se sugiere no es la banalidad de “vivir el momento” en el sentido de tratar de apurar un goce tras otro, como nos propone la propaganda comercial, y así ir tirando como si no hubiera mañana (y perpetuamente insatisfechos).

En efecto, escuchamos a veces quejas contra “el *carpe diem* que rige nuestras vidas”, y verdaderamente impresiona el grado en que la cultura dominante nos desconecta del pasado histórico y oculta la dimensión de futuro. Pero ¿el problema cabe cifrarlo en la famosa fórmula del poeta Horacio: *Carpe diem quam minimum credula postero*? “Aprovecha el día, no confíes en el mañana” es una advertencia que por otra parte juega un papel preponderante en la reflexión sobre la vida buena que proponen las filosofías orientales (especialmente el budismo). Pero Oriente no nos dice sólo: vive en el presente. Dice al mismo tiempo, y aún con mayor intensidad: has de relativizar el ego, trascenderlo, quizá incluso disolverlo. Creo que nuestro problema en Occidente no es el *carpe diem*, sino *ligarlo con un yo acorazado, chapado en individualismo narcisista*, desconectado de los vínculos con los “diez mil seres” de los que habla la tradición china. Y a este ego insolidario y desvinculado que chapotea en la piscina de la “modernidad líquida” (Bauman *dixit*) se le propone un *carpe diem* bien peculiar, resuelto en hedonismo comercial autofrustrante.

Un doble movimiento, entonces. Por una parte, frente a aquel hedonismo mercantil necesitamos *situar el presente en la profundidad del tiempo*: recordar que nuestro ahora no es un punto inextenso desconectado de las otras dimensiones temporales, sino más bien un como

segmento o espacio donde todos los tiempos pueden encontrarse. El *ahora* de una vida consciente busca en particular albergar la memoria de quienes ya no están con nosotros —nuestros muertos, que siguen conservando un lugar en la comunidad— y mantener la apertura del mundo para quienes llegarán después. Todo ello se sitúa en las antípodas del presentismo consumista.

El otro movimiento es el que antes he tratado de elucidar, y que podemos cifrar en el verso de Unamuno que cité: *vivir al día en lo eterno*. La tradición oral agasuvi nos recuerda: “No corráis detrás de la felicidad. La tenéis a vuestra espalda” (Serrat Crespo 2001: 105).

Un tercer rasgo problemático de la condición humana: egocentricidad

Como Kant observó con perspicacia en la *Crítica del juicio*, un organismo vivo es “a la vez causa y efecto de sí mismo”. Hoy hablaríamos de un sistema autoorganizado que, de hecho, está centrado en sí mismo. Objetivamente, los organismos vivos tienen en sí su centro. El problema surge para los organismos capaces de decir “yo”... o sea, para los seres humanos. La neuroinvestigadora Kathinka Evers afirma que existen *tendencias preferenciales ancladas en la biología y la neurología humana*, que aparecieron en el curso de la evolución de nuestra especie. La primera de las cuatro que menciona —ligadas entre sí— es precisamente *el egocentrismo o autointerés*².

2 Las otras son: (2) *el deseo de control* (al menos sobre el entorno inmediato), que también nos crea muchos problemas a los seres humanos (a veces como “ilusión de control”, otras como un exceso de control que se torna contraproducente y acaba dañándonos); (3) *la disociación con respecto a lo que no nos gusta* o nos parece amenazador (“somos animales disociativos”, afirma la autora); (4) *el interés por los otros* expresado en forma de *empatía* (comprensión de los otros, capacidad para “leer la mente del otro” y ponerse intelectualmente en su lugar), *simpatía* (actitud positiva hacia el otro) o *antipatía* (actitud negativa). También este último rasgo presenta aristas altamente problemáticas en la medida en que —según Evers— somos “xenófobos empáticos” (véase Evers 2011: 122 y ss.).

Los seres humanos pueden caracterizarse como los animales que dicen “yo”, como sugiere Ernst Tugendhat. “Para el que dice ‘yo’, la rudimentaria forma de estar centrado en sí mismo que probablemente pertenece a la conciencia en general [no sólo a la humana] se transforma en ego-centricidad: ahora no sólo se tiene sentimientos, deseos, etcétera sino que se sabe que le pertenecen a uno mismo” (Tugendhat 2004: 33). *Esta egocentricidad resulta ser una enorme fuente de sufrimiento*, como los maestros sapienciales tanto de Oriente como de Occidente han subrayado una y otra vez. (De hecho, en algunas de estas tradiciones el comienzo de cualquier transformación es caer en la cuenta de la insustancialidad del yo: pienso por ejemplo en el Vedanta Advaita o doctrina de la no-dualidad. Un clásico —escrito entre los siglos VIII y IX— es Sankara 2009, y una jugosa introducción en Adamson 2010). El gran poeta chileno Nicanor Parra decía: “Cuánto hemos sufrido por pensar que éramos lo que parecíamos....”. Terry Eagleton lo expone con su buen humor característico, desde bases en este caso psicoanalíticas:

“Sigmund Freud, muy influido por Schopenhauer, redefinió esa fuerza malignamente sádica [la Voluntad schopenhaueriana] y la denominó ‘pulsión de muerte’. Su originalidad, sin embargo, residió en argumentar que, para nosotros, ese poder vengativo resulta agradable además de mortal. De hecho, la muerte nos resulta extraordinariamente gratificante en cierto sentido. Eros y Tánatos, el amor y la muerte, están estrechamente intrincados a juicio de Freud. Ambos implican, por ejemplo, un abandono del yo. Atacado de forma salvaje por el superego, asolado por el ello y apaleado por el mundo exterior, es comprensible que el pobre y magullado ego esté enamorado de su propia disolución. Como si de una bestia gravemente mutilada se tratase, para él su única seguridad final pasa por arrastrarse como pueda hacia la muerte...” (Eagleton 2010: 106).

En realidad el ego tiene otra opción: proceder a su relativización y descentramiento. Cuestionar su ego-centricidad. En la actividad hu-

mana “surgen bifurcaciones que, a diferentes niveles, exigen del que dice ‘yo’ no tan sólo posponer su bienestar [poniendo coto al egoísmo] sino también su egocentricidad. No hay ninguna actividad social en que el individuo no tenga que aprender a limitar sus deseos y preferencias en atención a las de otros” (Tugendhat 2004: 96). Pero, más allá de las exigencias de la vida en común, descentrar el ego resulta también aconsejable para minimizar el terrible sufrimiento que padece (y que inflige a los demás) un ego acorazado. “La egocentricidad que resulta de la relación proposicional-objetivante consigo mismo requiere, a diferentes niveles, la formación de capacidades destinadas a mitigarla. Los miembros de esta especie son de por sí egocéntricos; sin embargo, sólo pueden vivir bien cuando aprenden a entenderse menos egocéntricamente” (Tugendhat 2004: 97).

Salir (lo que se pueda) del juego de las comparaciones

Un alumno despedido quería retirarse de mi asignatura y me decía: “A mí no me evalúa cualquiera”. Qué gran error, qué mala lectura de la realidad. A los seres humanos, precisamente, nos evalúa cualquiera: todos y cada uno, y durante casi todo el tiempo. Igual que los chimpancés y bonobos en la intensa vida social de sus grupos, pasamos casi todo el tiempo midiéndonos los unos a los otros. La contingencia de la evaluación formal —mediante nota— que este alumno quería evitar no es sino un minúsculo caso particular de un fenómeno mucho más vasto. También él me estaba evaluando a mí, todos y cada uno de mis alumnos lo hacen cada vez que nos encontramos (incluso si no cumplimentan las encuestas de evaluación formal que la universidad diseña para ello).

La fuente de libertad y serenidad que poca gente vislumbra es *tomar distancia respecto a esa incesante actividad evaluadora*. Depender me-

nos de la mirada de los demás —pero evitando la fácil y degradante vía del desprecio, claro está—. Salir en lo posible del incesante juego de las comparaciones: soy más que tú, soy menos que tú, voy a menoscabarte o dañarte para ser al menos igual que tú... Es uno de los caminos más valiosos para rebajar nuestra egocentricidad —y esto último me parece uno de los prerequisites para la vida buena.

Dejemos la obsesión por mejorar el lugar de cada uno en relación con los demás; tratemos de situarnos en relación con las estrellas.

Relativizar y descentrar el ego

Impresiona el terror con que el filósofo Arthur Schopenhauer se enfrenta a la experiencia de pérdida del control del precioso y acorazado ego, cuando éste corre el riesgo de disolverse el proceloso piélago de la *Wille* (Voluntad con mayúsculas):

“Igual que un navegante se refugia en su barca, confiándose al débil navío en medio de un mar embravecido, el cual, ilimitado en todas direcciones, levanta y hunde moles rugientes de agua; del mismo modo, el hombre individual se refugia tranquilo, confiado y seguro, en medio de un mundo lleno de tormentos, en el *principium individuationis*. (...) Y sin embargo en el núcleo más profundo de su conciencia anida la sospecha de que todo aquello no le es en realidad tan extraño sino que tiene cierta relación con él, que es algo de lo que el principio de individuación no le puede proteger. De esta sospecha brota ese inextirpable espanto (...) común a todos los hombres, que los sobrecoge súbitamente cuando, por azar, pierden el hilo del *principium individuationis*” (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, citado en Safranski 2008: 303).

Impresiona, digo, porque se trata de la misma experiencia —traumática, desde luego, pero no por eso preñada necesariamente de “inex-

tirpable espanto”— que los místicos de todas las épocas y todas las culturas han vivido como la cima de todo gozo:

“El alma se considera a sí misma como *Jiva* [alma individual], y es poseída por el miedo, de la misma manera que un hombre considera a una sogá como una serpiente. El alma recupera su falta de temor al darse cuenta de que ella no es ese *Jiva*, sino el Alma Suprema.

(...) La naturaleza de *Atman* [el Sí mismo real, el Uno sin dos] es eternidad, pureza, realidad, conciencia y felicidad, así como la luminosidad es la naturaleza del sol, la frescura la del agua y el calor la del fuego” (Sankara 2009: 224 y 227).

¿Aterradora pérdida de control o feliz éxtasis unitivo? Es mucho lo que nos jugamos en la respuesta a tal pregunta —no sólo en el plano individual. En efecto, la explicación del mal —el mal radical— que propone Terry Eagleton apunta a lo siguiente: confrontado a la grieta que descubre en el mismo núcleo de su subjetividad, a esa nada en el centro mismo del corazón, el ser humano elige a veces la maligna vía de “nihilizar” el mundo y dañar a los demás. Se entrega a la pulsión de muerte (que siempre está ahí):

“El mal aparece en escena únicamente cuando quienes sufren un dolor que podríamos calificar de ontológico lo desvían hacia otros para darse a la fuga de sí mismos. Es como si pretendieran abrir los cuerpos de otras personas para exponer la nulidad, la nada, que se encuentra dentro de ellas” (Eagleton 2010: 116)

Distanciarse de sí mismo resulta una capacidad necesaria para vivir bien. Persistir en la propia identidad, defenderla y reforzarla, suele por el contrario producir males truculentos:

“El ego contiene un impulso innato a mantenerse intacto. (...) No se puede decir que haya siempre una razón práctica imperio-

sa para aferrarse a la propia identidad. En realidad, en términos prácticos, yo podría muy bien estar mejor siendo otra persona. A mí, en concreto, me viene a la mente la figura de Mick Jagger. Usted podría afirmar, como hicieron los nazis, que su identidad es inconmensurablemente superior a la de los demás, hasta el punto de creer que, de irse a pique una raza suprema como ésa, algo sumamentepreciado sucumbiría con ella. Pero no cuesta mucho ver que, en el fondo, ésa es una manera de racionalizar el impulso patológico de identidad propia que los nazis evidenciaban. Y se podría decir que eso no era más que una versión más escabrosa y letal de nuestra propia compulsión cotidiana a persistir en lo que somos” (Eagleton 2010: 103).

La pulsión de muerte —el Tánatos de Freud en acción— puede describirse como una insoportable sensación de no-ser generadora de una frustración que se dirige hacia el exterior, descargándose sobre los otros, produciendo daño y muerte. Pero ese no-ser alojado en el corazón de la subjetividad humana podría también ser vivido de forma gozosa, como los místicos siempre han sabido...

“Los malvados, por lo tanto, son personas deficientes en el arte de vivir. Para Aristóteles, vivir es algo que sólo podemos hacer bien a base de constante práctica, como tocar el saxofón. Es algo, pues, a lo que los malvados no han conseguido encontrarle el tranquillo. En realidad, tampoco nosotros lo hemos conseguido: lo que sucede es que a la mayoría se nos da mejor que a Jack el Destripador. (...) Que todos los seres humanos sin excepción sean disfuncionales en uno u otro sentido podría resultarles tan extraño a esos extraterrestres de visita por aquí como la idea de que todos los cuadros del Museo Guggenheim de Nueva York son falsificaciones. Sin embargo, lo cierto es que si los malvados padecen una deficiencia descarada en el arte de vivir, el resto de nosotros también la padecemos, pero en moderada medida” (Eagleton 2010: 125).

La pulsión de muerte habita en nuestro propio corazón; todos somos minusválidos. Por aquí llegaríamos rápidamente a la fecunda

reflexión de Alasdair MacIntyre en (MacIntyre 2001): animales racionales, pero vulnerables y dependientes.

Ecuanimidad

Se trata, entonces, de disminuir el coeficiente de egocentrismo para llegar a ser algo más ecuánimes. La ecuanimidad resulta una virtud clave: supone poner fuera de juego —todo lo que podamos— el *wishful thinking* o pensamiento desiderativo, dejar de confundir nuestros deseos con la realidad, tratar de ver las cosas como son y no como nos gustaría que fueran. Desde la perspectiva distanciadora de los diez mil seres —y no desde la miopía estructural de un pequeño monito angustiado, neurótico y narcisista—. Frente a nuestra inveterada tendencia al autoengaño, recordemos más que nunca las palabras de Bertrand Russell en *Por qué no soy cristiano*: “Tenemos que mantenernos en pie y mirar el mundo a la cara: sus cosas buenas, sus cosas malas, sus bellezas y sus fealdades. Ver el mundo tal cual es y no tener miedo de él”. Ser capaces de aceptar los hechos (sin perder de vista, claro está, que el mundo real es lo que es *más las posibilidades de lo que puede llegar a ser*: pero éste es un asunto enorme en el que ahora no podemos detenernos).

Uno de esos proverbios chinos que se citan muchas veces, seguramente apócrifo, dice: si un problema tiene solución ¿para qué perturbarse? Y si no la tiene ¿para qué perturbarse? Cualquier antiguo sabio estoico o epicúreo lo hubiera podido formular análogamente.

Mística

Cabe enlazar la reflexión sobre egocentricidad con la que antes esbozábamos acerca de la temporalidad. Como sugiere Tugendhat, por

nuestra relativa independencia de la situación concreta (posibilitada por disponer del lenguaje natural humano: el lenguaje proposicional), los seres humanos tenemos una conciencia del tiempo frente a la cual podemos reaccionar básicamente de dos maneras:

“Conforme a la primera, que podría parecer la natural, [los seres humanos] están ávidos de futuro, de un ‘seguir siempre adelante’ y de un ‘siempre más’; sin embargo, esta tendencia se ve frustrada por la muerte y por la contingencia en general. El ‘más’ puede parecer como insípido y entonces lo que parecía tener sentido va a ser visto como un sinsentido. Por esta razón, algunos intentan superar el ‘siempre más’ y alcanzar una nueva relación con su voluntad y temporalidad, que se contrapondría a la relación que parecía natural: en vez de ‘siempre más’ una actitud de reflexión, constancia y aceptación de sus límites, y en vez de la insistencia en lo que se desea, la disposición a suspender los deseos. A esta segunda posibilidad de relacionarse consigo mismo y con el tiempo la he llamado *mística*” (Tugendhat 2008: 26).

No puedo dejar de ser el centro de mi subjetividad, o mejor, no puedo vivir en el mundo sino desde ésta (de igual manera que no puedo saltar en la soleada plaza dejando atrás a mi sombra). Pero *no tengo por qué ordenar el universo en torno a esta subjetividad*. Puedo considerarme en el mundo *uno más de los “diez mil seres”*, relativizando la perspectiva egocéntrica. Puedo desplazarme del centro al margen. “Distanciarse de sí mismo significa tomar distancia no sólo del egoísmo, sino de la propia egocentricidad. (...) Lo que aquí se quiere decir con ‘sí mismo’ es ‘yo quiero’: el aferrarse o apegarse a los objetos de la voluntad, que es característico de la egocentricidad humana, comenzando por el no poder zafarse del miedo a la muerte” (Tugendhat 2004: 120).

Los seres humanos nos hallamos muchas veces en un estado de intranquilidad que los demás animales no conocen: de ahí nuestra *búsqueda de paz espiritual*. A la necesidad de distanciarse del modo peculiar en que los seres humanos se dan importancia, y se preocupan por sí mis-

mos, responde la *mística*. Al menos en la interpretación de Tugendhat: “La mística consiste en trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen *yo*” (Tugendhat 2004: 10). Se concibe la meditación o recogimiento místico como “intento de liberarse del propio aferramiento volitivo” (Tugendhat 2004: 131).

“Definir lo que te gusta frente a lo que no te gusta/ Ésa es la enfermedad de la mente... Cuando una mente no está turbada/ los diez mil seres no ofenden” (Seng-t’san citado en Suzuki 1974: 77).

La idea de florecimiento humano

En una novela de John Berger leemos: “En arte, todo está justificado, pero todo ha de estar en relación con algo. Al pintor no es necesario prohibirle nada. Nada en absoluto. Pero cuando ha terminado su obra, ésta ha de ser juzgada en relación con la lucha, siempre presente y siempre distinta, de los hombres por realizar plenamente todo su potencial...” (Berger 2002: 93). Esta idea de *realizar más plenamente el potencial humano* resulta ser, a poco que indagemos, una de las líneas centrales del pensamiento filosófico, religioso y político de todos los tiempos.

“El objetivo de una vida buena se expresa de distintas formas según los contextos. En otros términos, se trata de reconstruir/ recuperar nuevas culturas. Si tenemos que ponerle un nombre, ese objetivo puede llamarse *umran* (florecimiento) como en Abén Jaldún, *swadesi-sarvodaya* (mejora de las condiciones sociales de todos) como en Gandhi, *bamtaare* (estar bien juntos) como en los Tukulor o *fidnaa-gabbina* (brillo de una persona bien alimentada y liberada de toda preocupación) como en los Borana de Etiopía. Lo importante es expresar la ruptura con la empresa de destrucción que se perpetúa bajo la bandera del desarrollo o la globalización...” (Latouche 2004: 15).

De la percepción de las situaciones concretas de opresión, miseria y enajenación, junto con la intuición de un impresionante conjunto de capacidades humanas aherrojadas o desmedradas dentro de aquel contexto social negativo, ha surgido con fuerza —en múltiples culturas y momentos históricos— la idea normativa de un *florecimiento humano cabal, hacia el que debería desarrollarse la historia*.

Eudemonismo (aristotélico y marxista)

Para Aristóteles, el bien de los seres es aquello a lo que de hecho tienden: tal es el conocido punto de arranque de la Ética nicomaquea. En los seres vivos, su posible excelencia (*aretê*) no viene dada de inmediato: existe en ellos un impulso, una fuerza, que les conduce al desarrollo de sus potencialidades, a la perfección de cada uno según su naturaleza. Se trata de un *llegar a ser lo que son*, y a ese estado final bien podemos llamarlo *florecimiento*.

Emilio Lledó ha criticado la traducción del crucial término aristotélico *telos* como “finalidad”, que le parece trivial: sobre todo en el caso de los humanos, “*telos, teleo* no significan tanto finalidad cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez” (Lledó 1988: 46). Y Terry Eagleton puntualiza:

“La felicidad o el bienestar [*eudaimonía*] para Aristóteles implica la realización creativa de las facultades humanas típicas de la persona. Es algo que hacemos y somos en la misma medida. Y no puede hacerse en aislamiento (algo en lo que se diferencia, por tanto, de la mera búsqueda del placer). Las virtudes aristotélicas son, en su mayor parte, de índole social” (Eagleton 2008: 182).

Aristóteles, por tanto, pensó con vigor la idea del desarrollo de las capacidades humanas hasta un estadio final de florecimiento o vida

buena. Demos ahora un salto de más de veinte siglos, desde el Estagirita hasta el de Tréveris. El principal atractivo de la sociedad comunista que barruntó Karl Marx era permitir el florecimiento personal de todos y cada uno de los seres humanos, y no sólo de una pequeña elite.

La emancipación humana, vista en negativo, se refiere al romper cadenas y superar alienaciones; pero en positivo hay que pensarla sin duda como actualización del potencial humano. Para el joven Marx, el de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (los “manuscritos de París”), “comunismo significa apropiación real del ser humano por y para el hombre, con condensación de toda la riqueza cultural del desarrollo precedente. Este comunismo es, para Marx, humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado” (Fernández Buey 1998: 109). Formas de pensamiento marxista —o inspiradas por el marxismo— tan distantes como el humanismo freudo-marxista de Erich Fromm, o el marxismo analítico de Jon Elster, han insistido en estos aspectos:

“El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, (...) el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza. La filosofía de Marx fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético; tendió a la plena realización del individualismo, el mismo fin que ha guiado al pensamiento occidental desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo XIX” (Fromm 1962: 15).

“Marx creía que la buena vida individual debía basarse en la autorrealización activa. El capitalismo ofrece esta oportunidad a unos pocos, pero se la niega a la inmensa mayoría. Bajo el comunismo todos y cada uno de los individuos vivirán una vida rica y activa. Aunque estrechamente ligada a la vida de la comunidad, será una vida de *autorrealización*. La autorrealización, para Marx, puede

definirse como la actualización y exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades del individuo” (Elster 1991: 46).

Por lo demás John Stuart Mill, el gran pensador liberal (y feminista) del XIX, también compartía este ideal de florecimiento humano. “Forzar a una persona a vivir según las costumbres o las convenciones o la opinión prevaleciente está mal, explica Mill [en *Sobre la libertad*], porque le impide alcanzar el más elevado fin de la vida humana, el completo y libre desarrollo de sus facultades humanas” (Sandel 2011: 63). Mill aboga vigorosamente por el *libre desarrollo de la individualidad* (Mill 2009 [1859]: 141), y para ello evoca la formulación de Wilhelm von Humboldt (donde resuenan, sin duda, los fuertes ecos del clasicismo alemán de un Goethe): “El fin del ser humano (...) consiste en el desarrollo más elevado y armonioso de sus capacidades hasta alcanzar un todo completo y coherente” (citado en Mill 2009 [1859]: 142).

Me gusta mucho la siguiente síntesis que el marxista —y cristiano— Terry Eagleton propone sobre socialidad humana, felicidad y amor —una clase de amor bastante exigente—:

“Ser conscientes de nuestros límites, que la muerte pone implacablemente de relieve, supone ser conscientes también de hasta qué punto somos dependientes de los demás (y estamos constreñidos por ellos). Cuando san Pablo comentó que morimos con cada instante, parte de lo que tenía en mente era, quizá, que sólo podemos vivir bien si ceñimos nuestro yo a las necesidades de los demás en una especie de pequeña muerte o *petite mort*. (...) Así, la muerte —entendida como un incesante morir a uno mismo o una misma, a nuestro yo— es la fuente de la vida buena. Esto puede resultar-nos desagradablemente esclavizante o abnegado, pero eso se debe únicamente a que olvidamos que, si los demás hacen lo mismo, el resultado será una especie de servicio recíproco que proporcionará el contexto en el que cada yo pueda florecer. El nombre tradicional

de esa reciprocidad es amor. (...) El amor es un asunto agotador y descorazonador, repleto de lucha y frustración, muy distante de la deslumbrante —aunque burda— satisfacción sin más. Pero, aun así, sigue siendo posible argüir que, en el fondo, el amor y la felicidad se reducen a descripciones diferentes de un mismo modo de vida. Uno de los motivos que lo explican es que la felicidad no es, en realidad, una satisfacción radiante y mecánica, sino (al menos para Aristóteles) la condición de bienestar que se deriva del libre florecimiento de los poderes y las capacidades personales. Y el amor, como bien puede decirse, es esa misma condición vista en términos relacionales: el estado en el que el florecimiento de un individuo se produce a través del florecimiento de otros. (...) Es muy posible que la evolución de los seres humanos fuese aleatoria y accidental, pero de ello no se deduce necesariamente que no tengan ningún tipo específico de naturaleza. Y la vida buena para ellos puede consistir precisamente en realizar esa naturaleza. (...) Por naturaleza somos, por ejemplo, animales sociales que están obligados a cooperar o morir. Pero también somos seres individuales que buscan su propia satisfacción. Individuarse es una actividad de nuestro propio ser como especie, no una condición contradictoria con éste. (...) Lo que hemos llamado amor es el modo en que podemos reconciliar nuestra búsqueda de realización o satisfacción personal con el hecho de que somos animales sociales. El amor significa crear para otra persona el espacio en que ésta pueda florecer, al mismo tiempo que ésta hace lo propio conmigo. La realización de cada una se convierte en la base para la realización de la otra” (Eagleton 2008: 193-195 y 202-204).

Mal natural y mal social

Un gran asunto de reflexión laico del que encontramos una buena versión religiosa es la cuestión *mal natural frente a mal social*, tal y como aparece en la famosa oración de Oetinger (1702-1782), el pensador pietista alemán: “Señor, dame la serenidad para aceptar las cosas que no puedo cambiar. Dame el coraje para cambiar las cosas que puedo cambiar. Y dame la sabiduría para distinguir lo uno de lo otro” (Por cierto, esta “oración de la serenidad” se atribuye a veces a Reinhold Niebuhr, pero lo que éste hizo fue transmitirla a un amigo suyo de Alcohólicos Anónimos: a través de estos colectivos ha logrado después una enorme difusión.) También el pensador taoísta Chuan Zu lo veía así: “El hombre debe hacer lo que es del hombre, pero debe aceptar lo que es del cielo”. Traduzcamos: distinguir el mal social del mal natural, no resignarse al primero, aceptar el segundo —lo que en última instancia quiere decir aceptar la finitud humana. Recordemos la importancia de la idea de *felicidad como adecuación*, antes someramente explorada...

Además de luchar para minimizar el mal social y además de aceptar el mal natural, quizá cabría añadir —lo hemos sugerido en las páginas anteriores— un tercer elemento “existencial”: las sabidurías de Oriente y Occidente nos instan a apaciguar y reequilibrar la conciencia desdichada de un animal herido por el lenguaje, como es el ser humano.

Sugiero, a tenor de todo lo anterior, que nuestra teoría mejor de la felicidad humana es un *eudemonismo* (de raíz aristotélica) en el sentido que he venido desarrollando... pero que ha de complementarse con una consideración “deflacionaria” de la *felicidad como adecuación* (de raíz *epicúrea*) para evitar volar demasiado alto, perdernos en un entusiasmo demasiado alejado de la vida cotidiana. Y que nos hace

falta además, en tercer lugar, tomar en consideración lo que las sabidurías de Occidente y de Oriente han propuesto para sosegar la conciencia desdichada de un ser herido por el lenguaje, como es *Homo sapiens sapiens* (recordemos, en particular, lo que dijimos acerca de “vivir al día en lo eterno” y sobre el descentramiento del ego). En este caso como en otros, ¿no será una buena estrategia la de *docta ignorantia*?

Docta ignorantia

Para Aristóteles, la *eudaimonía* (felicidad/ vida lograda) no es sentirse bien: es *vivir bien y obrar bien*. Ahí seguimos —diría yo— haciendo pie. “La felicidad” —decía Mahatma Gandhi— “sobreviene cuando lo que piensas, lo que dices y lo que haces están en armonía”: adecuación.

Acercarse a la vida buena no puede ser un asunto de acumular satisfacciones de forma bulímica; quizá se trate más bien —con estrategia de *docta ignorantia*— de aprender a evitar trampas existenciales y desaprender formas de mal vivir. En las páginas anteriores hemos sugerido algunas vías:

- Una vez cubiertas las necesidades básicas, privilegiar el hacer y el ser frente al tener. (Y como un estadio superior, quizá, favorecer el “fluir” frente al ser y al hacer.)
- Renunciar a la persecución de bienes posicionales.
- Salir del juego de las comparaciones.
- Hacernos más conscientes de nuestra *hybris*/ pecado original, de nuestra constitutiva tendencia a la desmesura, para “reequilibrar al desequilibrado” mediante recursos simbólicos y culturales (cultura de la autocontención).

- Cuidar el tejido de los afectos y la calidad de los vínculos sociales.
- Tomar conciencia de los “bienes negativos” y aprender a disfrutar de ellos en positivo.
- No perder la capacidad de sorpresa, disfrutar de lo cotidiano que ya tenemos y luchar contra los mecanismos de habituación.
- Evitar tanto el dolor como los placeres que son causa de dolor.
- En cuanto a los placeres, ningún puritanismo —ningún sadismo.
- Buscar el ajuste entre logros y expectativas.
- Más atención al camino, menos a la meta.
- Poner coto a la ilusión de control.
- Limitar las actividades sólo instrumentales, fomentar aquellas que contienen su propio fin dentro de sí mismas (autotéticas).
- Vivir dentro de la vida, o “vivir al día en lo eterno”.
- Relativizar el ego, descentrándolo, y situarlo como uno más entre los “diez mil seres”.
- Dejar de lado, en lo posible, la obsesión por mejorar el lugar de cada uno en relación con los demás; tratar de situarnos en relación con las estrellas.
- Luchar por una sociedad justa —porque mi vida buena, siendo como soy un ser social, no puede pensarse con independencia de las vidas de los demás. Soy interdependiente (y ecodependiente: dependiente de la buena salud de los ecosistemas y de la biosfera).

Hay que *vengarse de la maldad y de la envidia*, pensaba Albert Camus, *siendo feliz*. No es mal consejo. Otro lo proporciona una co-

pla flamenca que cantaba el gran Enrique Morente: “Deseando una cosa/ parece un mundo:/ luego que se consigue/ tan sólo es humo”. Una disposición central para la vida buena es tratar de desactivar ese mecanismo de desvalorización de lo que se logra. Disfrutar de lo que se tiene, en vez de anhelar lo que no se tiene, es una recomendación básica que escuchamos a los sabios de todas las culturas. Pero aunque sea casi tópica es verdadera: recordemos todas nuestras reflexiones sobre la felicidad como adecuación, y tengamos presente la insistencia de los filósofos griegos antiguos —particularmente las escuelas helenísticas— en que la felicidad tiene más que ver con no sufrir que con perseguir placeres. Reflexionaba el gran escritor griego Nikos Kazantzakis: “Qué cosa tan simple y frugal es la felicidad: un vaso de vino, una castaña asada, un braserillo, el sonido del mar... Todo lo que se necesita para sentir que la felicidad existe aquí y ahora es un corazón simple y frugal”.

Dominar el lagarto interior

Michael Lewis, en su ensayo *Boomerang*, cita al neurocientífico británico —residente en EE.UU.— Peter Whybrow, un experto mundial en depresión y enfermedad maniaco-depresiva, metido a patólogo social en algún libro de ensayo como *American Mania: When More Is Not Enough* (WW Norton, 2006). Gracias a la superabundancia, dice, en EE.UU. —pero no sólo ahí, claro está— “los seres humanos se pasean por ahí con unos cerebros tremendamente limitados. Tenemos el núcleo de un lagarto. (...) A lo largo de cientos de miles de años el cerebro humano ha evolucionado en un entorno caracterizado por la escasez. No fue diseñado, por lo menos originalmente, para un entorno de extrema abundancia. (...) Hemos perdido la capacidad de autorregulación en todos los niveles de la sociedad” (Puede seguirse a este neuroinvestigador en www.peterwhybrow.com).

Pero ¿de verdad vamos a aceptar que *Homo sapiens* no pueda ir más allá de las pautas de conducta impresas en su cerebro reptiliano? Veo comida, ataco y trago; veo un *smartphone*, agredo y compro. ¿No vamos a poder hacer funcionar a ratos el neocórtex? Buda y Zenón de Citio, Aristóteles y Confucio se reirían de nosotros. ¿De tan poca *enkráteia* son capaces estos degenerados *anthropos* de comienzos del siglo XXI?

Neurocientíficos y filósofos morales han llamado la atención sobre cómo el “cerebro humano antiguo” (podemos llamarlo “cerebro reptiliano” para abreviar: se trata de sistemas neurológicos situados sobre todo en el hipotálamo³) es el resultado evolutivo de una lucha por la supervivencia personal que privilegió los mecanismos egoístas de la “cuatro efes”: *feeding, fighting, fleeing and fucking* (a saber: alimentarse, luchar, huir y follar). Como resume la gran historiadora de las religiones Karen Armstrong,

“no hay duda de que en los recovecos más profundos de su mente los hombres y las mujeres son despiadadamente egoístas. (...) Estos instintos se plasmaron en sistemas de actuación rápida, alertando a los reptiles a competir despiadadamente por el alimento, protegerse de cualquier amenaza, dominar su territorio, buscar lugares de refugio y perpetuar sus genes. Nuestros antepasados reptilianos, por tanto, únicamente estaban interesados en el estatus, el poder, el control, el territorio, el sexo, el interés personal y la supervivencia” (Armstrong 2011: 23).

Las emociones que generan estos sistemas neuronales de antiguo origen radicados en el hipotálamo son fuertes, automáticas y egoístas: nos conducen a acumular bienes, responder violentamente a las ame-

3 En realidad, un modelo más preciso hablaría de tres partes del cerebro: archicórtex o “cerebro reptiliano”, paleocórtex o “cerebro paleomamífero” y neocórtex o “cerebro mamífero avanzado”. El primero sería el cerebro instintivo; el segundo el cerebro emocional; el tercero el cerebro racional. Véase Bermúdez de Castro 2011: 95-98.

nazas, aparearnos y tratar de que la prole salga adelante... Pero sobre este “cerebro antiguo” se ha superpuesto evolutivamente el neocórtex humano, sede de las capacidades de razonamiento y de otra clase de emociones menos vinculadas a la supervivencia personal.

La tarea de autoconstrucción

No es que el cerebro humano sea defectuoso (o la naturaleza humana corrupta), no es eso... Es que dejamos pasar las ocasiones de fomentar lo mejor de nosotros mismos. Trabajar, por ejemplo, con las técnicas que ya habían desarrollado los sabios antiguos, budistas y estoicos sin ir más lejos, para que el neocórtex pueda controlar —¡al menos de vez en cuando!— los arrebatos del lagarto interior...

Pues, en definitiva, ¿de qué va la filosofía práctica —la ética, el pensamiento político, la religión en su dimensión no teísta (que cabe llamar espiritualidad)—? Una respuesta breve diría: trata de *la autoconstrucción de lo humano*. (Y prefiero con mucho esta noción a la “autocreación” de Nietzsche, porque estamos hablando de artesanías y no de artes demiúrgicas.)

Se trata de construir lo humano (¡pues no nos viene dado!) en vez de dar rienda suelta a las ciegas pulsiones de la psique y los arrolladores mecanismos del mercado. Construir lo humano: las emociones humanas, las prácticas humanas, las virtudes humanas, las instituciones humanas. Nuestra tarea es construirnos —incluso si creemos, como los budistas por ejemplo, que la almendra de esta tarea es desconstruir el ego (véase Kolm 1982, Baggin 2011).

Somos malos en autocontención (los griegos llamaban a esta virtud *enkráteia*). Pero es la autocontención lo que nos hace humanos, lo que puede hacernos humanos (en el sentido normativo del término).

A escala individual y microsocial ello debería resultar casi evidente. Poder aprovecharse de una ventaja, al precio de dañar a otro, y no hacerlo: eso es lo que nos humaniza.

El escritor colombiano Santiago Gamboa, que fue representante de su país ante la UNESCO, recuerda haber escuchado al delegado de Palestina decir: “Es más fácil hacer la guerra que la paz, porque al hacer la guerra uno ejerce la violencia contra el enemigo, mientras que al construir la paz uno debe ejercerla contra sí mismo” (Gamboa 2012). Dominio de sí en vez de violencia contra el otro: eso nos humaniza.

Dominación y autocontención

En el centro de la cultura occidental determinada por las dinámicas del capitalismo, el crecimiento industrial y la tecnociencia hallamos *la cuestión de la dominación*. Pues el fenómeno de la dominación ¿constituye la esencia misma de la vida —es lo que propuso Nietzsche con su *Wille zur Macht*, al menos según ciertas lecturas de la misma—... o más bien se trata de un *mal social* sumamente generalizado, pero quizá superable?

Si aceptamos —es mi propia posición— lo segundo, entonces se nos abren básicamente dos vías para superarlo. En primer lugar la política democrática: controles y contrapoderes frente a quienes desean dominar a los demás. En segundo lugar, la moral igualitaria y la ética (incluso más allá de la especie humana): respeto por el otro en cuanto otro. Dejar ser en vez de tratar de dominar. Y autoconstruirnos.

Vale la pena rememorar la fórmula con que Cornelius Castoriadis captaba la “esencia” de la sociedad industrial (o, en los términos del filósofo grecofrancés, el *imaginario social colectivo* de ésta, el núcleo

de significaciones imaginarias que mantienen la cohesión social y orientan la actividad). Para Castoriadis, “el objetivo central de la vida social [en esta sociedad] es la expansión ilimitada del (pseudo) dominio (pseudo)racional” (en Castoriadis y Cohn-Bendit 1982: 18).

Conviene fijarse en tres elementos de la frase: en primer lugar una *hybris* que, al no reconocer límites de ninguna clase, se condena a chocar contra las estructuras y consistencias de los seres vivos finitos en un planeta limitado; en segundo lugar un impulso de dominación tanático, nacido seguramente de grietas de la psique humana donde se ha aventurado sobre todo el psicoanálisis; en tercer lugar una clase de racionalidad extraviada sobre la que me he extendido en otros lugares (“Hacia una teoría de la racionalidad ecológica”, capítulo 2 de Riechmann 2009). El adjetivo *pseudo* califica, por partida doble, la contraproductividad de un impulso cuyo carácter destructivo acaba volviéndose contra sí mismo.

La idea de una cultura de la autocontención apunta a contrariar la fórmula de Castoriadis. Parte de la intuición de que los seres humanos, confrontados a su finitud, vulnerabilidad y dependencia, pueden ciertamente ceder a lo tanático —la pulsión de muerte— y emprender la lucha por la dominación (sobre los demás, sobre la naturaleza externa, sobre sí mismos y su propia naturaleza interna); pero pueden también emprender una senda antagónica que se orienta al cuidado de lo frágil, la ayuda mutua, la asunción de responsabilidades, el ayudarnos unos a otros a confrontar la muerte.

Dominar la relación entre naturaleza y humanidad

Algunos marxismos heterodoxos formularon tempranas críticas del productivismo, la noción burguesa de progreso y la aspiración de dominar la naturaleza. Vale la pena rememorar al Walter Benjamin de *Dirección única*, un libro de apuntes, fragmentos y agudezas publicado en 1928:

“Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es el dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” Benjamín 1987: 97).

Dominar *no la naturaleza sino la relación entre naturaleza y humanidad*: esta idea sigue siendo inmensamente fecunda en el siglo XXI. Todas las relaciones humanas entrañan ejercicio de poder, señalaba un filósofo como Michel Foucault (en la estela de Nietzsche). Habría que tener aquí en cuenta la ambivalencia del concepto, que señaló Spinoza como ya antes indicamos, sobre la que no se puede insistir demasiado: *poder como capacidad frente a poder como dominación*.

Pero si, en un ejercicio de reflexividad guiado por los valores de la compasión, trato de dominar *no al otro sino mi relación con el otro*, se abren impensadas posibilidades de transformación. De verdadera humanización de esos inmaduros homínidos que aún seguimos siendo.

Con-vivir

He de insistir en la dimensión comunitaria y colectiva de la vida buena para los seres humanos. No se trata de construir mediante la acción colectiva ningún paraíso sobre la Tierra: sólo de evitar los peores infiernos que los seres humanos podemos infligirnos unos a otros. “Tratar de cambiar el mundo simplemente cambiando el corazón del hombre y de la mujer, sin cambiar las estructuras, puede constituirse en una excusa para dejar todo como está” (Gadotti 2002). Se trata, por ejemplo, de apartar del poder a la plutocracia financiera nihilista —los “inversores”, los “mercados”, o en castellano menos eufemístico: los rentistas— que hoy domina el mundo y nos está llevando a una catástrofe civilizatoria. Como recuerda Toni Domènech,

“la globalización no es un fenómeno nuevo relacionado con el multiculturalismo e internet, sino el sistema social dominante hasta la Segunda Guerra Mundial. La reforma del capitalismo de Roosevelt y la izquierda burguesa consistió en una desmundialización de la economía que introdujo controles en los movimientos de capital, ése es el núcleo del keynesianismo. Sólo así fue posible la política socialdemócrata de los cincuenta y sesenta (...). Cuando desapareció la posibilidad de controlar los movimientos del capital se creó lo que Keynes llamaba un ‘parlamento virtual’ donde los mercados financieros votan y su voto cuenta más que el de los parlamentos políticos. (...) Hay que desandar buena parte de lo andado, enderezar la economía y recuperar la soberanía popular controlando los movimientos de capitales. Hay que hacer una amplia coalición que destruya la élite rentista que se ha apoderado de la dinámica económica del mundo y que nos ha llevado a la catástrofe. Porque lo que vemos es la punta de un iceberg que se ha consolidado a lo largo de los últimos treinta años y que incluye también un enorme aumento de la pobreza en todo el mundo o la destrucción masiva de los ecosistemas” (Domènech 2010).

A partir de una antropología errónea (el *homo economicus*), una mala ética (el egoísmo) y una teoría económica ruinosa (el marginalismo neoclásico), la ideología neoliberal nos conduce al desastre.

Las estrategias del poder se orientan a invisibilizar, fragmentar y desconectar (para mercantilizar y esquivar responsabilidades). Deberíamos responder tratando de hacer visible lo oculto, reunir los fragmentos inconexos y aproximar lo que fue alejado.

He insistido en la satisfacción de las necesidades básicas de todos y todas como unos de los ingredientes de la vida buena (y hoy en día, casi huelga decirlo, esto sólo puede concebirse en un marco de sustentabilidad ecológica: véase por ejemplo Riechmann 2006, 2009). Esta condición resulta incompatible con la organización capitalista de la economía y la omnipresente mercantilización de la vida social.

El camino a Auschwitz está pavimentado con indiferencia, dijo el historiador británico Ian Kershaw, plasmando una de esas ideas que no deberíamos ignorar nunca. La indiferencia nos convierte en verdugos. El miedo nos convierte en esclavos. Vivir bien, en muy alta medida, es ser capaces de vivir sin miedo y sin indiferencia.

El grupo de jazz como imagen de la vida buena

Aristóteles encomia la suficiencia —en el sentido de bastarse a sí mismo— como algo valioso. Pero “no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el ser humano es por naturaleza un animal social” (Ética a Nicómaco, 1097b). Terry Eagleton hace una propuesta sugestiva: el grupo de jazz como imagen de la vida buena.

“Si consideramos la felicidad en términos aristotélicos como el libre florecimiento de nuestras facultades, y si el amor es esa reciprocidad que permite que se produzca ese resultado óptimo, no tiene por qué haber un conflicto último entre ambos. (...) Tomemos como imagen de la vida buena un grupo de jazz. Una banda de jazz que improvise es obviamente diferente de una orquesta sinfónica, ya que, en gran medida, cada uno de sus componentes es libre de expresarse como guste. Pero siempre se expresará a partir de una sensibilidad receptiva a las actuaciones autoexpresivas de los demás músicos. La compleja armonía que configuran no deriva del hecho de que estén interpretando una partitura colectiva, sino de la libre expresión musical de cada miembro, que actúa a su vez como base para la libre expresión de los demás.

(...) Aquí no se aprecia conflicto alguno entre la libertad y el ‘bien del conjunto’, y sin embargo la imagen es justamente la inversa del totalitarismo. Aunque cada individuo contribuye al ‘mayor bien posible para el conjunto’, no lo hace a través de un denodado sacrificio, sino simplemente expresándose como es. Hay ahí una realización personal, pero sólo alcanzada a través de la pérdida del yo en la música en su totalidad. (...) De toda esta maestría artística se obtiene placer y, al mismo tiempo (y dado que hay una libre realización de las capacidades), felicidad entendida como florecimiento. Dado que ese florecimiento es recíproco, podemos incluso hablar (aunque remotamente y por analogía) de una especie de amor.

Entonces ¿el jazz es el sentido de la vida? No exactamente. El objetivo consistiría en construir ese tipo de comunidad a una escala más amplia, lo cual es ya un problema de la política. Se trata, sin duda, de una aspiración utópica, pero eso no la descalifica de ningún modo. (...) Lo que necesitamos es una forma de vida que carezca por completo de un propósito definido (como carecen de él las actuaciones de jazz), que sea un placer en sí y no atienda a intenciones utilitarias o a concienzudos fines metafísicos, que no necesite más justificación que su propia existencia. Así entendido, el sentido de la vida se aproxima curiosamente a la ausencia de

sentido. (...) Como Wittgenstein comentó en algún momento: si la vida eterna existe, debe estar aquí y ahora. Es el momento presente el que constituye una imagen de la eternidad, no la sucesión infinita de tales momentos” (Eagleton 2008: 208-211).

Por aquí enlazamos, como se ve, con la conclusión de nuestra reflexión sobre felicidad y temporalidad: *vivir al día en lo eterno* (Unamuno). Otro verso, en este caso de Màrius Torres, dice: “la eternidad es sólo presente que se ensancha”. En una de las formulaciones a las que Wittgenstein daba muchas vueltas en los frentes de la Primera Guerra Mundial:

“Dostoievski tiene, sin duda, razón cuando dice que quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia.

O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de felicidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho.

La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de este problema” (Wittgenstein 1982: 127).

Desde los tiempos más remotos, sabios y reformadores sociales han instado a los seres humanos a cambiar invocando una meta: liberación. A menudo se ha empleado para ello la imagen del estar apesados: salir de la trampa, escapar de la prisión. La encontramos referida tanto al ámbito personal (“salir de la trampa”: Watts 2005, capítulo 2) como al sociopolítico y económico (“escapar de la cárcel”: George 2010, introducción). De hecho, nuestra reflexión anterior nos sugiere que, en el horizonte de la vida buena *para todos y todas*, no podemos obviar ninguno de esos dos niveles. Necesitamos salir de la trampa del ego, *así como* escapar de la prisión que el orden socioeconómico vigente (el capitalismo neoliberal) cierra sobre nosotros.

La cultura de consumo contemporánea está llena de invitaciones a desconectar. Les propongo lo contrario: traten de no desconectar. Traten de seguir atentos. No a lo que sucede en las pantallas, sino fuera de las mismas. Ahí.

BIBLIOGRAFÍA

- Adamson, Bob, 2010: *Una sola esencia*. Vía Directa ediciones.
- Albelda, José, 2008: *Desde dentro de la pintura*, Editorial de la UPV, Valencia.
- Armstrong, Karen, 2011: *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona.
- Aubenque, Pierre, 1984: “Aristóteles y el Liceo”, capítulo 5 de la *Historia de la filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid.
- Backstrand, Goran e Ingelstam, Lars, 2006: “Enough! Global challenges and responsible lifestyles”, *Development Dialogue*, Dag Hammarskjöld Foundation Uppsala, junio de 2006 (número monográfico consagrado al proyecto WHAT NEXT, de la Dag Hammarskjöld Foundation). Los dos autores retoman en este texto las preguntas que habían formulado en otro importante artículo, treinta años antes: “How much is enough? Another Sweden”, *Development Dialogue*, verano de 1975.
- Baggini, Julian, 2011: *La trampa del ego*, Paidós, Barcelona.
- Bateson, Gregory, 1991: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Planeta/ Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- Bauman, Zygmunt, 2007: *Vida de consumo*, FCE, Madrid.
- Benjamin, Walter, 1987: *Dirección única*, Alfaguara, Madrid.
- Berger, John, 2002: *Un pintor de nuestro tiempo*, Alfaguara, Madrid.
- Bermúdez de Castro, José María, 2011: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona.
- Bilimoria, Purusottama, 1995: “La ética india”, capítulo 4 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid.
- Brickman, P./ Coates, D./ Janoff-Bulman, R., 1978: “Lottery winners and accident victims: is happiness relative?” *Journal of Personality and Social Psychology* vol. 36 num.8
- Cacciari, Paolo, 2010: *Decrecimiento o barbarie*, Icaria, Barcelona.
- Canetti, Elias, 2010: *Libro de los muertos*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona.

Castoriadis, Cornelius y Cohn-Bendit, Daniel, 1982: *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona.

Domènech, Antoni, 2010: “Después de la utopía. Entrevista con Antoni Domènech y Daniel Raventós”. *Minerva* 15, Madrid. (Publicado también en www.sinpermiso.info el 7 de noviembre de 2010.)

Eagleton, Terry, 2008: *El sentido de la vida*, Paidós, Barcelona.

Eagleton, Terry, 2010: *Sobre el mal*, Península, Barcelona.

Elster, Jon, 1991: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid.

Emerson, Ralph Waldo, 2002: *Pensamientos para el futuro*, Península, Barcelona.

Epicuro, 1974: *Ética*, ed. de Carlos García Gual y Eduardo Acosta, Barral, Barcelona.

Evers, Kathinka, 2011: *Neuroética*, Katz, Buenos Aires/ Madrid.

Fernández Buey, Francisco, 1998: *Marx (sin ismos)*, Libros de El Viejo Topo, Barcelona.

Fromm, Erich, 1962: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.

Fromm, Erich, 1978: *¿Tener o ser?*, FCE, México.

Gadotti, Moacir, 2002: *Pedagogía de la Tierra*, Siglo XXI, México.

Gamboa, Santiago, 2012: “Colombia: Chéjov versus Shakespeare”, *El País*, 9 de septiembre de 2012

García calvo, Agustín, 2011: “El futuro es un vacío que no nos deja vivir”. *Barcelona Metròpolis* 84, Barcelona, otoño de 2011.

Gardner, Gary, y Assadourian, Eric, 2004: “Reconsiderando la vida buena”, en Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2004*, Icaria, Barcelona.

George, Susan, 2010: *Sus crisis, nuestras soluciones*. Icaria, Barcelona.

Giner, Salvador/ Lamo de Espinosa, Emilio/ Torres, Cristóbal (eds.), 1998: *Diccionario de sociología*, Alianza, Madrid.

González Faus, José I., 2010: “Nada con puntillas: fraternidad en cueros. La lucha por la justicia en una cultura nihilista”, *Cuadernos de Cristianisme i Justícia* 166, marzo de 2010.

- Hadot, Pierre, 2009: *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona.
- Heath, Iona, 2008: *Ayudar a morir*, Katz, Madrid.
- Heráclito, 2009: *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, ed. de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, Árdora, Madrid.
- Holloway, John, 2002: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Libros del Viejo Topo, Barcelona.
- Inglehart, Ronald y Klingemann, Hans-Dieter, 2000: “Genes, culture, democracy and happiness”, en E. Diener y E.M. Suh (eds.), *Culture and Subjective Well-Being*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Kempf, Hervé, 2011: *Cómo los ricos destruyen el planeta*, Clave Intelectual, Madrid.
- Kolakowski, Leszek, 2008: *Las preguntas de los grandes filósofos*, Arcadia, Barcelona.
- Kolm, Serge-Christophe, 1982: *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París.
- Latouche, Serge, 2004: “¿Tendrá el Sur derecho al decrecimiento?”, *Le Monde Diplomatique* (ed. española) 109, noviembre 2004.
- Layard, Richard, 2005: *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin, Londres.
- Lezama Lima, José, 2001: “Asedio a Lezama Lima” (entrevista a Lezama por Ciro Bianchi Ross); publicada primero en *Quimera* 30 (abril de 1983), ahora en *El Signo del Gorrión* 22, otoño 2001.
- Lintott, John, 1996: “Beyond the economics of more”, ponencia en la conferencia internacional de la European Branch of the International Society for Ecological Economics “Ecology, Society, Economy: In Pursuit of a Sustainable Development”. Universidad de Versalles, 23 al 25 de junio de 1996.
- Lukes, Steven, 2006: *El poder: un enfoque radical*, nueva edición, Siglo XXI, Madrid.
- Lledó, Emilio, 1988: “Aristóteles y la ética de la polis”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 1, Crítica, Barcelona.
- MacIntyre, Alasdair, 2001: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona.
- Marina, José Antonio, 2010: *Las culturas fracasadas*. Anagrama, Barcelona.

Mill, John Stuart, 2009 [1859]: *Sobre la libertad/ El sometimiento de las mujeres*, Prisa Innova (col. “Los libros que cambiaron el mundo”), Madrid.

Miralles, Francesc, 2009: “El despido interior”, *Integral* 357, Barcelona.

Moix, Jenny, 2011: “¿Controlamos nuestras vidas?”, *El País Semanal*, 13 de noviembre de 2011.

Montaigne, Michel de, 2008: *Ensayos*, Acantilado, Barcelona.

Moore Lappé, Frances, 2008: “Having a voice makes people happy”. *Yes Magazine*, 31 de octubre de 2008. Puede consultarse en <http://cms.yesmagazine.org/issues/sustainable-happiness/having-a-voice-makes-people-happy>

Nanji, Azin, 1995: “La ética islámica”, capítulo 9 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid.

Nietzsche, Friedrich, 1979: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid.

Nussbaum, Martha/ Sen, Amartya (coords.), 1993: *The Quality of Life*, Oxford.

Peterson, Chris, 2008: entrevista en *Agenda Viva* 10, Fund. Félix Rodríguez de la Fuente, Madrid, invierno 2007-2008.

Punset, Eduardo, 2008: *Por qué somos como somos*, Fundación Banco Santander, Madrid.

Riechmann, Jorge, 2003: *Tiempo para la vida*. Eds. del Genal, Málaga. (Actualizado luego como capítulo 9 de *Gente que no quiere viajar a Marte*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2004.)

Riechmann, Jorge, 2005a: *Todos los animales somos hermanos*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

Riechmann, Jorge, 2005b: *Ahí te quiero ver*. Icaria Barcelona.

Riechmann, Jorge, 2006: *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecología y autocontención*. Los Libros de la Catarata, Madrid.

Riechmann, Jorge (coord.), 2007: *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona.

Riechmann, Jorge, 2009: *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Los Libros de la Catarata, Madrid.

Ropke, Inge, 1996: “Consumption, environment and quality of life”, ponencia en la conferencia internacional de la European Branch of the International Society

for Ecological Economics “Ecology, Society, Economy: In Pursuit of a Sustainable Development”. Universidad de Versalles, 23 al 25 de junio de 1996.

Rowlands, Mark, 2009: *El filósofo y el lobo*, Seix y Barral, Barcelona.

Russell, Bertrand, 2003: *La conquista de la felicidad*, Random House Mondadori/ El País, Madrid.

Sacristán, Manuel, 1987: *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Icaria, Barcelona.

Safranski, Rüdiger, 2008: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona.

Safranski, Rüdiger, 2009: *Romanticismo*, Tusquets, Barcelona.

Salomone, Mónica, 2008: “La ciencia descubre las claves de la felicidad”, *El País*, 28 de diciembre de 2008.

Sandel, Michael J., *Justicia*, Debate, Barcelona 2011.

Sankara (Sri Sankaracharya), 2009: *Autoconocimiento (Atmabodha)* (edición de Swami Nikhilananda), Ed. Hastinapura, Buenos Aires.

Schlanger, Jacques, 2004: *Sobre la vida buena*, Síntesis, Madrid.

Schopenhauer, Arthur, 2009a: *Los dolores del mundo*, antología editada por el diario Público, Madrid.

Schopenhauer, Arthur, 2009b: *Aforismos sobre el arte de vivir*, ed. de Franco Volpi, Alianza, Madrid.

Serrat Crespo, Manuel (ed.), 2001: *Gbeme-ho, kutome-ho. Palabras de vida y palabras de muerte en el antiguo Dahomey*. Edhasa, Barcelona.

Spinoza, Baruch, 2004: *Tratado político*, Alianza, Madrid.

Suzuki, D.T., 1974: *Manual of Zen Buddhism*, Londres.

Taleb, Nassim Nicholas, 2008: *El Cisne Negro*, Paidós, Barcelona

Todorov, Tzvetan, 2009: *La literatura en peligro*. Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona.

Tugendhat, Ernst, 2004: *Egocentricidad y mística*. Gedisa, Barcelona.

Tugendhat, Ernst, 2008: *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona.

Val del Omar, José, 1992: *Tientos de erótica celeste*, Diputación Provincial de Granada.

Watts, Alan, 2005: *Salir de la trampa*. Kairós, Barcelona.

Wilkinson, Richard/ Pickett, Kate, 2009: *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Turner, Madrid.

Wittgenstein, Ludwig, 1982: *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona.

Acerca de la vida buena: selección de textos Artesanos de nuestra propia vida

Harás del alma que no existe un hombre mejor que ella⁴.

René Char (1907-1988)

Aquí nada hace sombra/ cada uno espera sin prisa/ el día// de su nacimiento⁵.

Miriam Calderón Lugo (nacida en 1952)

Sin algo de valentía, no es posible escribir ni un solo comentario sensato sobre uno mismo⁶.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Nuestra vida, tanto si lo sabemos como si no, y tanto si nos gusta esta noticia como si la lamentamos, es una obra de arte. Para vivir nuestra vida como lo requiere el arte de vivir, como los artistas de cualquier arte, debemos plantearnos retos que sean (al menos en el momento de establecerlos) difíciles de conseguir de entrada (...). Tenemos que *intentar lo imposible*⁷.

Zygmunt Bauman (nacido en 1925)

A todos cabe conocerse a sí mismos y ser juiciosos⁸.

Heráclito (540-480 AEC?, aprox.)

4 René Char, *El poema pulverizado*, XI. En *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Richmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 331.

5 Miriam Calderón, *Aquí nada hace sombra*, Fundarte, Caracas 2012, p. 13.

6 Wittgenstein, primera anotación en *Denkbewegungen (Movimientos del pensar)*, cuadernos de notas iniciados en Cambridge en 1930. La edición en español es de Isidoro Reguera (Pretextos, Madrid 2000).

7 Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona 2009, p. 31.

8 Fragmento CXVI en la edición de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Árdora, Madrid 2009, p. 150.

9 Abreviamos así la expresión *Antes de la Era Común*.

No prestéis atención a lo que ha sido adquirido a fuerza de oírlo repetidamente; ni a la tradición, ni al rumor, ni a lo que hay en la escritura, ni prestéis atención a los axiomas, ni a sutiles razonamientos, ni a prejuicios respecto a un concepto que haya sido considerado con especial cuidado, ni a la capacidad aparente de otro, ni consideréis el dicho *El monje es nuestro maestro*.

Cuando conozcáis por vosotros mismos: *Estas cosas son buenas; estas cosas no son censurables; estas cosas son alabadas por los sabios; cuando se llevan a cabo conducen al bienestar y a la felicidad*, comenzadlas y permaneced en ellas¹⁰.

Siddhartha Gotama (el Buda) (563-478 AEC, aprox.)

Sería una equivocación creer que el énfasis en la beatitud del *nirvana* [en sánscrito, o *nibbana* en pali] lleva [al budista] a desentenderse del bienestar en esta vida. También lo sería que la renuncia a grandes proyectos para transformar la sociedad se identifica con el encierro en una indiferencia individualista. La auténtica felicidad del individuo y la sociedad le preocupaba al Buda, que recomendaba una moral de lo que llamaríamos “vida buena”, más que apoyarse únicamente en normas. Una de sus más famosas frases es la que, con el fin de buscar lo que es bueno para uno mismo y para los demás, advierte: “Si para ello hay que renunciar a veces incluso a lo bueno, ¡con cuánta mayor razón no habrá que renunciar a lo malo...!”.

El Buda habla del correcto actuar como uno de los aspectos en el marco del noble sendero de los ocho carriles (la cuarta de las Cuatro Nobles Verdades del sermón de Benarés). Pero fijémonos bien en el matiz de ese adjetivo que solemos traducir como *correcto* en castellano o *right* en inglés. En sánscrito es *samyak*; en pali, *samma*.

10 Citado en H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid 1982, p. 10.

Connota totalidad, conjunto completo. Lo que se opone a ello no es lo equivocado (falsedad epistemológica) o lo desviado de la norma (acción indebida o incorrección ética) sino lo parcial, unilateral, incompleto, insuficiente, mutilado o falto de armonía con la totalidad. El criterio del correcto actuar no está en unos principios o normas abstractas, ni tampoco en un utilitarismo del individuo o del grupo, sino en una búsqueda continua de lo que, a la postre, hace de verdad felices a ambos¹¹.

Juan Masiá (nacido en 1941)

Son pocos los que ordenan su vida y sus negocios a tenor de la reflexión; los demás hombres, a guisa de objetos flotando en un río, no van, son llevados. Entre ellos, unos quedan flotando, suavemente mecidos por un leve oleaje; otros son arrastrados por más de una ola enfurecida; a otros, una muy próxima a la ribera con débil curso los deja en ésta; a otros, una impetuosa corriente los empuja a alta mar. Por tales razones debemos determinar lo que queremos y perseverar en ello¹².

Séneca (4-65)

No profesa la filosofía procurar al hombre nada de lo exterior; que si no, algo ajeno a su propia materia tomara sobre sí. Pues así como materia del carpintero es la madera, del escultor, el bronce, así, materia del arte de la vida es la vida de cada uno mismo. Entonces, ¿qué? La del hermano, repito, pertenece al arte de él mismo. Mas respecto del tuyo pertenece a lo exterior, igual que el

11 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 139-140. El pali es un idioma índico, que proviene de la lengua de los Vedas y tiene una íntima relación con el sánscrito clásico. El término “pāli” significa “el texto” o “la línea”, por referirse a la línea en las hojas de palma donde se escribía. El pali tiene un estrecho nexo con el budismo: las escrituras del budismo theravada, que con anterioridad se habían transmitido oralmente, fueron escritas por primera vez —en esta lengua— durante el siglo I AEC.

12 Séneca, *Cartas morales a Lucilio* (traducción de Jaime Bofill y Ferro), Ediciones Orbis, S.A., Barcelona 1984, V. I, p. 62.

campo, igual que la salud, igual que la buena fama. Y de todo esto nada profesa la filosofía. *En toda circunstancia mantendré al regente [la parte rectora del alma] de acuerdo con la naturaleza*¹³.

Epicteto (50-130, aprox.)

¿Te descentran los accidentes exteriores? Proporcionáte tiempo libre para aprender algo bueno y dejar de andar de la ceca a la meca. Todavía tienes que guardarte también de otra distracción, pues deliran también los que se cansan de la vida a fuerza de actividad, sin tener una meta adonde dirigir todo su impulso y, en una palabra, su imaginación¹⁴.

Marco Aurelio (121-180)

Los impacientes. Precisamente el que deviene no quiere lo que deviene: es demasiado impaciente para ello. El joven no quiere esperar a que tras largos estudios, sufrimientos y privaciones, se complete *su* cuadro de los hombres y las cosas; así que acepta de buena fe otro que esté ahí acabado y le sea ofrecido como si éste tuviera que anticiparle la línea y los colores de su cuadro, se entrega de corazón a un filósofo, a un poeta, y tiene entonces que prosternarse y renegar de sí mismo durante mucho tiempo. Mucho aprende al hacerlo; pero a menudo olvida el joven lo más digno de aprenderse y conocerse: a sí mismo; no deja de ser un partidario toda la vida. ¡Ah, mucho es el aburrimiento que ha de vencerse, mucho el sudor necesario, hasta

13 Epicteto, *Pláticas* (redactadas por Flavio Arriano; ed. de Pablo Jordán de Urriés) I, 15, 2-4. Eds. Alma Mater, Barcelona 1957, p. 79

14 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid 2010, p. 33.

haber encontrado uno sus colores, su pincel, su lienzo! Y entonces no es todavía uno, ni con mucho, maestro de su arte de vivir, pero sí al menos dueño del propio taller¹⁵.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Ojalá la vida se abra ante usted, puerta tras puerta; ojalá encuentre en sí la capacidad de confiar en ella, y el ánimo para dar precisamente a lo difícil la máxima confianza. Yo siempre quisiera decir a los jóvenes una sola cosa (es casi lo único que hasta ahora sé con seguridad): que siempre debemos mantenernos *en lo difícil*; éste es nuestro lote. Tenemos que penetrar tan hondamente en la vida, que la soportemos y sea *carga*; no debe haber placer en torno nuestro, sino vida. (...) Si para muchos la vida se hace más ligera, fácil y alegre, es sólo porque han cesado de tomarla en serio, de llevarla con autenticidad y sentirla y cumplirla con su ser más propio. Esto no es progreso en el sentido de la vida. Es una renuncia a todas sus amplitudes y posibilidades. Lo que se exige de nosotros es que *amemos lo difícil* y aprendamos a habérmolas con ello. En lo difícil están las fuerzas amistosas, las manos que trabajan en nosotros¹⁶.

Rainer Maria Rilke (1875-1926)

Como Gramsci quiere a la vez una cultura “cultá” y autónoma, propia de los de abajo, vuelve los ojos hacia el lugar clásico en que se ha planteado históricamente esta aspiración: el paso de la Ilustración al Romanticismo. Y al elaborar su concepto de cultura se inspira en un romántico alemán (Novalis) y en un ilustrado atípico italiano, que es el padre del historicismo, G.B. Vico, autor de

15 Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Ediciones Akal, Madrid, 2007, V. II, p. 197.

16 Carta a una muchacha del 20 de noviembre de 1904, en Rilke, *Teoría poética* (edición de Federico Bermúdez-Cañete), Júcar, Madrid 1987, p. 65-66.

Ciencia nueva. Desde ellos y con ellos mantiene Gramsci la idea de que el problema básico de la cultura es cómo cultivar el propio yo, cómo lograr la autonomía tanto en el plano individual como en la vida colectiva. Y desde ahí sugiere Gramsci una reinterpretación del clásico *conócete a ti mismo* (el dicho de Solón adoptado por Sócrates) en clave de realización personal y socialista¹⁷.

Francisco Fernández Buey (1943-2012)

Antonio Gramsci vivió entre 1891 y 1937

La vida entera de cada uno no es sino el proceso de darse a luz a sí mismo. (...) El trágico destino de la mayoría de los seres humanos es que mueren antes de haber nacido¹⁸.

Erich Fromm (1900-1980)

Los textos clásicos más evidentes son trágicos debido a que la vida es trágica en su estructura misma. No existen clásicos optimistas que nos indiquen que todo lo que sucede es para bien en el mejor de los mundos posibles y, además, que todo se perfecciona a cada momento. No hay clásicos que sean falsos. Es verdad, empero, que muchos de ellos representan intensas afirmaciones de la vida. La especie humana perdura debido a que millones de personas han seguido afirmando su existencia de manera poco destacada, sin excluir aspectos que son demasiado trágicos para la literatura.

La vida puede no ser optimista, pero desde luego es cómica, y la literatura eminente presenta al ser humano que usa las dos máscaras

17 Francisco Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, Libros del Viejo Topo, Barcelona 2001, p. 91.

18 Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, 1955. Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, p. 27.

convencionales: el rostro que ríe y el que llora, los cuales decoran el proscenio del teatro. ¿Qué semblante se oculta detrás de la doble máscara? Sólo un rostro humano: el de usted o el mío. En ello radica la ironía del asunto, la ironía que distingue a la gran literatura: todo es en extremo común¹⁹.

Kenneth Rexroth (1905-1982)

He aquí que la oscuridad se disipa y que, en forma de áspero aseticismo alegórico, VIVIR se convierte en la conquista de los poderes extraordinarios por los que nos sentimos profusamente atravesados, pero que sólo expresamos de forma incompleta, faltos de lealtad, de discernimiento cruel y de perseverancia.

Compañeros patéticos a quienes apenas se oye murmurar, id con la lámpara apagada y devolved las joyas. Un misterio nuevo canta en vuestros huesos. Desarrollad vuestra singularidad legítima²⁰.

René Char (1907-1988)

Uno de los libros que más aprecio es *La filosofía como forma de vida* de Pierre Hadot. En esta brillante colección de ensayos, uno de los mejores historiadores de la filosofía antigua sostiene que malinterpretamos fundamentalmente la naturaleza de *todas* las escuelas filosóficas de la Antigüedad si pensamos la *philosophia* antigua en los mismos términos que la filosofía moderna o incluso la tardomedieval. Se sirve de las siguientes palabras de Filón [de Alejandría] para ilustrar la idea de la filosofía como “forma de existir en el mundo”

19 Kenneth Rexroth, *Recordando a los clásicos*, FCE, México 1995, p. 9.

20 René Char, Los que permanecen, XXII. En *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 121.

que tenía que practicarse en todo momento y cuyo objetivo consistía en transformar la totalidad de la vida del individuo:

“Todos cuantos entre los helenos y los no helenos *cultivan la filosofía* viven una vida libre de toda censura o culpa, sin aceptar nada que viole o menoscabe la justicia; rehúyen la compañía de los entrometidos, y evitan los lugares donde éstos gastan su tiempo, vale decir, los tribunales, los consejos, las plazas, las asambleas y, en general, todo sitio donde haya una fiesta o reunión de hombres superficiales. (...) Y consideran que el mundo es un Estado, cuyos ciudadanos son los que cultivan la sabiduría, siendo la virtud quien los registra como tales, ya que a ella la universal comunidad ha confiado la función de presidirlo. (...)”

No puede decirse que Pierre Hadot fuese un reaccionario filosófico. En efecto, no cree que sea posible regresar a una u otra escuela filosófica de la Antigüedad. Pero sí cree que no debe caer en el olvido la idea antigua de que uno puede cambiar su propia forma de vida y la comprensión que uno tiene del lugar que ocupa en el esquema general de las cosas y en la comunidad humana. Sin lugar a dudas, la filosofía exige el análisis de los argumentos y el empleo de técnicas lógicas, pero corre el peligro de olvidar que ambos, análisis y técnicas, estaban al servicio de esta idea [la filosofía como forma de vida] y no otra²¹.

Hilary Putnam (nacido en 1926)

La felicidad es un mito que forma parte del deseo humano de completud, del deseo de encontrar la satisfacción completa. Pero el

21 Hilary Putnam, *La filosofía judía, una guía para la vida*, Alpha Decay, Barcelona 2011, p. 29-30. El extraordinario libro de Pierre Hadot (1922-2010), *La filosofía como forma de vida*, lo publicó también Alpha Decay (Barcelona 2009). La cita de Filón procede del libro II de *Sobre las leyes particulares*, párrafos 44-45.

hombre es un ser escindido entre el bien y el mal, y ante esa escisión sólo cabe buscar el máximo bien, algo que siempre será un fin irrealizado. Como leibniziano, creo que hay que pensar también el mal, no sólo el bien. Hay que pensar también la desdicha y la desgracia. Forma parte de la labor del filósofo. Nunca se da lo uno sin lo otro. Sin mal no hay bien, y viceversa. Esa dialéctica forma parte de la constitución social y cultural humana. Así pues, la única posibilidad de alcanzar la felicidad está en la búsqueda del bien mayor, una búsqueda que no termina nunca, que nunca se completa. Por eso la felicidad no sólo es un mito, sino que es también una utopía²².

Javier Echeverría (nacido en 1948)

Aunque irreconciliables entre ellas, tres actitudes ante el arte literario pueden resultar fascinantes por igual. Las tres en el fondo responden a la pregunta de cómo posicionarse ante el mundo, cómo vivir. Si me preguntaran, sería difícil precisar con cuál sintonizo más, pues todas tienen una misma carga de gran verdad íntima, lo que no haría más que probar que, como sostenía Niels Bohr, lo contrario de una verdad no es una mentira, sino otra verdad.

Aun así, reconozco que durante un tiempo tuve mis preferencias y admiré, por encima de todas, la elegante actitud de los solitarios, la de quienes tienen voluntad de encierro, de torre de marfil, necesidad de aislamiento para atender sólo a su obra. Todo cambió cuando descubrí que había estado reparando sólo en casos de creadores de indiscutible altura moral e intelectual; había estado estudiando, por ejemplo, a Wittgenstein, leyendo todo acerca de ese año que pasó en radical soledad en la cabaña de Skjolden, en Noruega, donde sintió gran euforia al ver que se podía dedicar enteramente a sí mismo, o

22 Javier Echeverría en *Babelia*, 7 de julio de 2001, p. 3

mejor dicho, a lo que él creía que era la misma cosa, a su lógica, lo que le permitió tener pensamientos que eran "enteramente suyos".

Tan cierto es que las obligaciones y expectativas impuestas por la vida social coartan la libertad de concentrarse en la obra como que ciertas derivas del aislamiento pueden producir un tipo de escritor escasamente gentil e intelectualmente limitado, diría que muy común en nuestra tierra, ensimismado en su provinciano mundillo cultural, despreciativo con el vecino europeo y latinoamericano, cerrado a las aportaciones de los otros, jamás abierto al diálogo con lo contemporáneo.

Advertir esta oscura sombra en la actitud de ciertos solitarios me hizo abandonar la admiración por todo tipo de aislamientos y empecé a encontrar más alentadoras las actitudes abiertas; actitudes profundamente democráticas y festivas, como la de Michel de Montaigne, por ejemplo: "Mi modelo esencial es adecuado a la comunicación y la revelación. Soy abierto, a plena vista, nacido para la compañía y la amistad".

Al ensayista francés —cuenta Sarah Bakewell en su excepcional y muy recomendable *Cómo vivir o una vida con Montaigne* (Ariel)— le encantaba mezclarse con los otros, y se sabe que conversar con el vecino o con el visitante extranjero era algo que disfrutaba con especial placer. No era pues raro que, puesto a dialogar, lo hiciera también con los clásicos y que citas textuales de éstos se hallaran inscritas en las vigas del techo del torreón en el que trabajaba y donde, en animada conversación con sus autores favoritos, se mostró convencido de que la "relajación y afabilidad", lo que llamaba "una sabiduría alegre", contribuían a hacer más llevadera la vida y a saber posicionarse mejor ante el mundo.

La tercera actitud es la del que fraterniza con el inexorable silencio hacia el que se encamina todo. Esta actitud la resume muy bien *Adiós*, el poema en el que Rimbaud cuenta que ha ardido demasiado deprisa y por tanto busca ya su propio otoño y el silencio. "Procuré inventar flores nuevas, astros nuevos, carnes nuevas, idiomas nuevos. Creí adquirir poderes sobrenaturales. ¡Y bien, debo sepultar mi imaginación y mis recuerdos!", nos dice, y parece darnos ya la espalda, como si quisiera cerrar la maleta con la que viajará a Abisinia. No mucho después, completaría con estas palabras su despedida: "Maintenant je puis dire que l'art est une sottise" (Ahora puedo decir que el arte es una estupidez). Oh, claro, querido Rimbaud, por supuesto que la literatura, como toda forma de arte, es una estupidez. Aunque sin el arte la vida no tendría mucho sabor, acaso ni siquiera sentido. Además, la estupidez del arte no es más que la sencilla demostración de que la vida no basta. Y por eso nosotros seguimos hablando de ella, a veces sólo para dialogar sobre la mejor forma de vivirla²³.

Enrique Vila-Matas (nacido en 1948)

Epicuro reconoció la interacción inseparable de cuerpo y espíritu, de la *physis* y la *psique*, unión que situó en el centro de su filosofía. Hoy volvemos a encontrar las enseñanzas de Epicuro en las intuiciones de la *psicología positiva*, una corriente extendida sobre todo en EE.UU. (...) La felicidad —en ello coinciden estos psicólogos con Epicuro— puede y debe ser producida de forma activa; la felicidad no se crea por sí sola. (...) Los investigadores de la felicidad han resumido el trabajo de ser feliz en una serie de reglas prácticas que expongo a continuación (...).

La primera regla es: ¡actividad! Nuestro cerebro se muere de ganas por ocuparse en algo. (...) La inactividad desemboca rápidamente

23 Enrique Vila-Matas, "Cómo vivir", *El País*, 24 de enero de 2012.

en depresiones; nuestra economía hormonal se resiente cuando no recibe una cantidad suficiente de dopamina. No tenemos que estar activos sin cesar, pero holgazanear en exceso no ayuda precisamente al empeño de ser feliz. El deporte, en cambio, va muy bien, pues la mente se premia a sí misma por el esfuerzo físico con la formación de nuevas neuronas. Asimismo los intereses hacen que aumente el placer de la vida. Las rutinas, con independencia de los aspectos positivos que puedan tener, a la larga no hacen feliz (...).

La segunda regla es: ¡vida social! Epicuro descubrió que los vínculos sociales eran una de las fuentes de felicidad más estables. La amistad, la relación de pareja y la familia pueden crear un marco en el que nos sintamos bien instalados. Compartir experiencias con la pareja, con un amigo o con los hijos aumenta la sensación de felicidad. Cuando se sienten seguros los hombres segregan oxitocina, y las mujeres liberan vasopresina (...). No es extraño, pues, que una buena relación de pareja, con la correspondiente frecuencia de las relaciones sexuales, sea mucho más importante para la felicidad que, pongamos por caso, el dinero y la propiedad.

La tercera regla: ¡concentración! Epicuro dedicó mucho tiempo a enseñar a sus discípulos a disfrutar del aquí y ahora: el aroma de las flores, la belleza de las formas, el sabor de un trozo de queso. (...) Lo que es aplicable a nuestra relación con las cosas también se refiere a nuestra relación con las personas. Cuanto más intensa es la relación que entablamos con otra persona, tanto más profundos son el sentimiento y la empatía. (...) Sea lo que sea que hagamos en cada momento, debemos vivir a fondo cada situación. Quien durante una buena comida piensa que va a engordar, o en una conversación mira constantemente el reloj, se está perdiendo su experiencia. Pensar de vez en cuando en el futuro puede ser práctico,

pero pensar en el futuro constantemente hace que no disfrutemos el momento (...).

La cuarta regla: ¡expectativas realistas! (...) Es igual de erróneo exigirse demasiado que exigirse demasiado poco: ambos extremos conducen a la infelicidad. Quien se exige demasiado sufre un estrés evitable. Quien se exige demasiado poco sufre por la falta de segregación de dopamina: la falta de estímulos y la indiferencia son las consecuencias (...).

La quinta regla: ¡buenos pensamientos! Posiblemente sea la regla más importante de todas. Los sentimientos de felicidad —en eso coinciden Epicuro y la psicología positiva— no son ninguna casualidad, sino una consecuencia de los pensamientos y las sensaciones “correctas”. Los pensamientos correctos son aquellos que originan placer y evitan displacer. (...) No sin cierta ironía, el escritor ruso Fiodor Dostoievski, que fue un psicólogo muy sutil, expresó del siguiente modo esta moral de los buenos pensamientos: “Todo está bien. Todo. El hombre es infeliz porque no sabe que es feliz. Solo por eso. ¡Esto es todo, todo! Quien así lo comprenda será feliz de inmediato, al instante”.

Lo esencial es que, al menos hasta cierto punto, puedo elegir libremente cómo *valorar* los sucesos de mi vida. (...) Algunas personas consiguen expresar sobre todo el lado bueno de la vida; otras hacen todo lo contrario. (...) Si bien aprender a reírse de uno mismo es un plan muy ambicioso, resulta más fácil aprender a evitar ciertas causas de displacer. Una de las más frecuentes es la comparación. Aquí resulta pertinente el dicho: ¡comparar es perder! (...)

El sexto punto consiste en no exagerar en la búsqueda de la felicidad. Es un gran arte el de *sobrellevar con calma la infelicidad*. Muchas

veces —aunque no siempre— la infelicidad tiene su parte positiva. Algunas personas que sufren terribles enfermedades afirman vivir con más intensidad desde que las contrajeron. Las crisis, las dificultades e incluso los reveses de la fortuna pueden tener efectos benéficos. (...) Andar a la greña con circunstancias y hechos que no pueden cambiarse es una pasión muy extendida, y reprobada por el psicólogo de la felicidad.

Finalmente, el séptimo punto es el de la *felicidad en el trabajo*, un aspecto muy estrechamente relacionado con el primero, el de la actividad. (...) El trabajo es la mejor psicoterapia. Lo peor de estar desempleado es precisamente esta falta de terapia. Es fácil que quien no trabaja se sienta inútil y decaído: demasiada poca dopamina y demasiada poca serotonina. Así lo pensaba también Sigmund Freud, para quien la felicidad consistía en “poder amar y trabajar”²⁴.

Richard D. Precht (nacido en 1964)

Lo que vieron Lao Zi, Buda, [Sri] Ramana [Maharsi], Mahavira y [Adi] Sankara fue lo mismo. Pero cada uno se expresa según su manera de hacerlo, su cultura, la audiencia a la que se dirige, su interpretación de la realidad última. Recuerda aquella historia que relata cómo el discípulo se acerca al maestro y se queja: “Maestro, si la verdad es una, ¿por qué hay tantas religiones, tantas doctri-

24 Richard D. Precht, *¿Quién soy... y cuántos?*, Ariel, Barcelona 2009, p. 330-333. Cabe mencionar que uno de los autores más reconocidos en el terreno de la “psicología positiva” es Martin Seligman. En su libro de 2002 *Authentic Happiness* identificaba tres componentes de la felicidad: emociones positivas, compromiso (o “fluir”, sintonía con el entorno) y sentido. En *Flourish* (2011) añade dos componentes más a su modelo (ahora prefiere hablar de bienestar más que de felicidad), recogidos en el acrónimo PERMA: 1. Positive Emotions, 2. Engagement (or flow), 3. Relationships/social connections, 4. Meaning (and purpose), 5. Accomplishment. Esto daría en castellano: 1. Emociones positivas, 2. Sintonía con el entorno, 3. Vínculos, 4. Sentido y 5. Logros.

nas?” Y el maestro replica: “¿Cómo tantas? ¡Tan pocas! Cada ser humano debe ser una religión, una enseñanza, una doctrina”²⁵.

Ramiro Calle (*director desde 1971 del Centro de Yoga "Shadak"*)

qué lugar este/ donde un metro es un metro/ (de sable o de hilo)/
pero siete milímetros deciden/ la belleza de un rostro y su suerte/
y cinco que se libre/ la arteria de una bala// qué lugar este/ donde
sesenta minutos/ van a ser/ siempre una hora/ ya estés cantando/ o
aullando de dolor// donde las mejores / cabezas / de mi generación/
sudan en gélidos/ despachos perfumados/ al leer un balance/ porque
el dinero de sus amos crece/ menos que el sufrimiento/ de los otros/
habría hecho esperar// en donde los más anchos / corazones / esta-
llan de impaciencia en un atasco / y no de amor/ o encallan en camas
o adicciones/ y devorados por su contradicción/ se afeitan cada ma-
ñana/ las estrellas// en donde las manos/ más valientes/ yacen como
ramos/ cortados para adornar / la mesa familiar/ o están podridas /
por haber bebido demasiado/ o secas/ por no haber bebido suficien-
te// donde el sueño/ donde todo el sueño/ de mi vida posible/ aún
planea negroazul/ sobre los abetos/ del parque del oeste/ lo veo aún//
así de rara es/ esta vida o lugar / donde las respuestas comparecen/
sólo cuando se han marchado las preguntas// donde un metro es un
metro/ de sable o de hilo/ y pesa igual un kilo/ de nieve o de sal/
pero menos de un diez/ miligramo de genes/ decide/ que seas mo-
zart o pez/ donde el negro de la sombra/ del bolígrafo/ es distinto/
del negro de la tinta/ pero se llama igual// aquí las magnitudes de lo
diferente/ son las mismas/ y exactas entre sí:/ con el mismo verbo/ se
abre un corazón/ una fosa/ una flor// qué decir entonces/ qué decir

25 Ramiro Calle, *Aforismos de Sri Ramana Maharshi*, Edaf, Madrid 2001, p. 22

ahora/ salvo que/ incluso/ las palabras nos traicionan// qué decir/
nada que decir/ sólo estar escribiéndolo.²⁶

José María Parreño (nacido en 1958)

Permitir que la vida vaya construyéndonos/ como el templo que
somos,/ sin oponer la torpe resistencia/ de nuestros miedos.²⁷

Begoña Abad (nacida en 1952)

26 José María Parreño, *El desvividor*, poemario inédito.

27 Begoña Abad, *Cómo aprender a volar*, Olifante, Tarazona 2012, p. 24.

La idea de vida buena

La señora Mir, personaje central de esta historia [la novela *Caligrafía de los sueños*], busca la felicidad. Lo hace de forma algo alocada y ridícula, pero está en su derecho. Más que eso: yo opino que la búsqueda de la felicidad es una obligación del ser humano. El padre de una amiga mía decía que quería escribir unas memorias y titularlas *Hem vingut a aquest mon a passar l'estiu* (*Hemos venido a este mundo a pasar el verano*), y siempre me ha gustado esa idea²⁸.

Juan Marsé (nacido en 1933)

Resumiendo brevísimamente el mensaje del budismo, podríamos decir que se condensa en dos palabras: *pacificarse y pacificar*. (...) Es una doble tradición: de vida contemplativa e interiorización y de vida en armonía con la naturaleza y con las personas. Otra palabra clave sería *salir de sí mismo*. Salir de sí por dos vías: la contemplación y la praxis solidaria. Salir de la espiral del engaño y salir de la espiral de la violencia. Salirse de la rueda del yo superficial, atado a las desfiguraciones de la realidad. Salir a lo que señala esa metáfora oriental del “vacío” o la “nada” (que no debe confundirse, ni mucho menos, con los nihilismos), desde donde se ven las cosas y las personas tal como son, sin exagerar.

Escuché en los últimos años de su vida al profesor Kojiro Tamaki, creyente budista y profesor emérito de filosofía oriental en la Universidad de Tokio. Un tema central suyo era la referencia a las cuatro grandes figuras: Buda, Jesús, Confucio y Sócrates. Los cuatro, solía repetir él, fueron pacíficos y pacificadores. Los cuatro hicieron más con obras que con palabras. Los cuatro fueron tenidos por sospecho-

28 Juan Marsé entrevistado en *Babelia*, 5 de febrero de 2011

sos por parte de los poderes establecidos. Los cuatro fueron considerados ateos por la religión establecida. Los cuatro invitaron a salir de sí: hacia dentro y hacia fuera; hacia dentro, por la meditación; hacia fuera, por la compasión y la solidaridad. Los cuatro invitaron a pararse a escuchar la voz que en el interior del corazón nos dice la verdad sobre nosotros mismos y sobre la vida. Los cuatro invitaron a la práctica: antes de preguntar quién disparó la flecha o quién es el herido, apresúrate a curarlo antes de que sea tarde, decía el Buda.

(...) Sabemos que la Regla de Oro, *no hagas a otros lo que no quieras para ti, trátalos como quisieras que te tratarasen*, no es monopolio exclusivo de judíos, cristianos y musulmanes. Las religiones orientales tienen una tradición de alivio del sufrimiento, armonía cósmica, solidaridad con todos los seres vivos y compasión hacia las personas.

(...) Sin caer en homologaciones simplistas, tiene mucho sentido presentar y relacionar las figuras emblemáticas de Confucio (escuchando la “voz del cielo”), Buda (escuchando la “voz del *Dharma*”), Sócrates (escuchando al *daimon* de su conciencia) y Jesús (conducido y empujado por el *Pneuma*) como maestros de humanidad y espiritualidad, incluso para personas no vinculadas a ninguna confesión religiosa.²⁹

Juan Masiá (nacido en 1941)

Sócrates, a lo largo de su vida entera, haciendo dádiva de sus bienes, rendía los mayores beneficios a todos los que lo querían; pues hacerlos ser mejores era su regalo de despedida.³⁰

Jenofonte (431 -354 AEC)

29 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 16-17 y 24.

30 Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (edición y traducción de José Vara), Alianza Editorial, Madrid 1967, p. 43.

“Pues, en fin, ea —dijo Sócrates—, tú a tu turno cuéntanos, Antístenes, cómo, teniendo caudal tan breve, te enorgulleces de riqueza”. “Porque creo, señores, que los hombres no es en la casa donde tienen la riqueza y la pobreza, sino en las almas. Pues a muchos veo, entre los hombres del común, que, teniendo gran masa de riquezas, a tal punto se consideran estar pobres que toda fatiga arrostran y todo riesgo por el que puedan adquirir más, y aún sé de hermanos que, habiéndoles tocado iguales partes, el uno de ellos tiene lo bastante y aún le sobra de su gasto, mientras el otro de todo se halla falto. (...) A los tales, pues, yo mucha lástima les tengo de la enfermedad tan grave que padecen. (...) Hasta cuando quiero darme buena vida y disfrutar delicias, no al mercado voy a comprar las lujosas mercaderías (...), sino que las saco de la despensa de mi alma. (...) Sócrates, ahí presente, de quien yo esa riqueza he adquirido, ni por cuenta ni por peso me la suministraba, sino que cuanto podía llevar conmigo, tanto me despachaba; y yo, a mi vez, ahora a nadie se la escatimo, sino que a todos mis amigos les doy muestras de abundancia y comparto con el que quiera la riqueza que en mi alma yace”.³¹

Jenofonte (431-354 AEC)

El bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran. (...) Ya que todo conocimiento y elección tienden a un bien, expongamos, para resumir (...), cuál es el más elevado de todos los bienes que se alcanzan mediante la acción. Sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de "felicidad" y consideran que "bien vivir" y "bien estar" es idéntico a ser feliz.

31 Jenofonte, *Simposio o El convite* (edición y traducción de José Vara), Alianza Editorial, Madrid 1967, pp. 215-217.

(...) Y parece que los factores que buscamos en la felicidad se dan todos en el bien definido por nosotros. Pues a algunos les parece que es virtud, a otros prudencia, a otros una cierta sabiduría y a otros esas cosas o una de ellas unida al placer o no carente de placer. Otros añaden todavía la abundancia de bienes externos. De estas opiniones unas las expresan muchos y antiguos hombres, otras las mantienen pocos, pero bien afamados. Y es razonable pensar que ninguno de estos dos grupos yerren en la totalidad, sino que acierten al menos en un punto —o incluso en la mayor parte.³²

Aristóteles (384-322 AEC)

Así, pues, entendemos por felicidad o el éxito acompañado de virtud, o la independencia económica, o la vida placentera unida a la seguridad, o la pujanza de bienes materiales y de cuerpo juntamente con la facultad de conservarlos y usar de ellos: Pues todos los hombres están sobre poco más o menos de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad.

Ahora bien, si esto es la felicidad [a efectos de nuestra investigación sobre la Retórica], hay que convenir entonces que sus partes son la *nobleza*, los *muchos y fieles amigos*, la *riqueza*, la *bondad y abundancia de hijos* y la *buena vejez*; además, las excelencias propias del cuerpo (como son la *salud*, la *belleza*, la *fuerza*, el *porte* y la *capacidad para la competición*); y asimismo la *fama*, el *honor*, la *buena suerte* y la *virtud* (...). Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior, pues otros no hay fuera de éstos. Los bienes que están en uno mismo son los que se refieren al alma y al cuerpo, y los que

32 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 47, 50 y 62.

vienen de fuera, la *nobleza*, los *amigos*, el *dinero* y el *honor*; pero además pensamos que para alcanzar estos bienes es adecuado disponer de *poder* y de *suerte*, pues así la vida resulta más segura.³³

Aristóteles (384-322 AEC)

No debemos echar a perder nuestro estado presente anhelando aquello de lo que carecemos, sino comprender que también lo que ahora tenemos fue antes un deseo.³⁴

Epicuro (341-270 AEC)

Erróneamente llamas/ feliz al que mucho posee: con mejor/ razón le corresponde el nombre de feliz/ al que es maestro/ en prescindir sabiamente de los dones/ de los dioses y aguanta/ la pobreza más severa y teme más/ el deshonor que la muerte, decidido/ a morir si se tercia, por su patria/ o por sus amigos.³⁵

Horacio (65- 8 AEC)

Recuerda que en la vida debes comportarte como si estuvieras en un banquete. Imagina que algo se lleva a la mesa y está frente a ti. Alarga el brazo y toma un trozo con discreción. Imagina que pasa por delante de ti. No lo retengas. Imagina que todavía no te ha llegado. No des rienda suelta a tu deseo y espera a que esté frente a ti. Actúa así con respecto a los niños, con respecto a las mujeres, y del mismo

33 Aristóteles, *Retórica* (edición de Quintín Racionero), Gredos, Madrid 2000, pp. 71-72.

34 Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 35. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

35 Quinto Horacio Flaco, *Odas y Canto secular* (traducción de Javier Roca), Editorial Lumen, Barcelona, 1975, Libro IV, Oda 9, pp. 164-165.

modo con los cargos oficiales, con la riqueza, y serás algún día digno invitado a los banquetes de los dioses.³⁶

Epicteto (50-130, aprox.)

“Haz pocas cosas —dice— si quieres estar de buen humor”. ¿Acaso no es mejor hacer lo que es ineludible, y cuanto la razón del ser por naturaleza social reclama, y como lo reclama? Porque esto no solo aporta el buen humor de obrar bien, sino también el de hacer pocas cosas. Porque la mayoría de las cosas que decimos o hacemos, no siendo necesarias, si alguien las suprime, estará más desocupado y tranquilo.

(...) Pues oponer al bien racional y social otro cualquiera de distinta clase no está permitido, sea la alabanza de la gente, los cargos, la riqueza, o los disfrutes de los placeres. Todas esas cosas, incluso si dan la impresión de armonizar algún tiempo, inmediatamente preponderan y nos desvían. Pero tú, te lo repito, elige sencilla y libremente lo mejor, y consévalo. Pero mejor es lo que conviene.³⁷

Marco Aurelio (121-180)

Cada cual está bien o mal según se sienta él. No es feliz aquel del que lo creemos sino el que lo cree de sí mismo. Y solo así se hace la creencia verdad y realidad.

El destino no nos causa ni bien ni daño alguno; sólo nos ofrece la materia y la semilla que nuestra alma, causa y dueña única de su condición feliz o desventurada y más poderosa que él, modela y

36 Epicteto, *Enquiridión* (o “manual” redactado por Flavio Arriano; edición de Agustín López), Olañeta, Palma de Mallorca 2007, p. 34. Huelga decir que la afición a los efebos y la misoginia que caracterizaron a la cultura grecorromana nos resulta hoy algo chocante. Entre los filósofos de la antigua Grecia, Epicuro fue probablemente el más favorable a las mujeres.

37 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid 2010, pp. 43 y 55.

aplica como le place. (...) No importa solo ver el objeto, sino cómo se ve. (...) No es la vida de por sí ni buena ni mala: el bien y el mal dependen del sitio que les hagáis.

(...) Toda la gloria que pretendo de mi vida es haberla vivido tranquilo. Puesto que la filosofía no ha sabido hallar ninguna vía para la tranquilidad que fuera buena para todos, ¡búsquela cada cual por sí mismo!³⁸

Michel de Montaigne (1533-1592)

Puesto que Spinoza concibe al hombre como conato y deseo, no formula su proyecto vital con preceptos o consejos, sino más bien con deseos del hombre sabio. Unas veces nos dice que el hombre sabio piensa en la vida y no en la muerte. Otras, que “se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre”. Otras, por último, diciendo que “se considera felicidad que podamos recorrer todo el espacio de la vida con una mente sana en un cuerpo sano” (...) “Todo cuanto deseamos honestamente”, dice Spinoza en el *Tratado teológico-político*, “se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir con seguridad y con un cuerpo sano”. Y a continuación aclara que los dos primeros deseos, esencialmente de carácter moral, dependen de nosotros mismos, mientras que el tercero, relativo a la seguridad y la salud del cuerpo, exige el concurso de cosas externas y, entre otras, la constitución de un Estado.³⁹

Atilano Domínguez

(recordemos que Baruch Spinoza vivió entre 1632 y 1677)

38 Michel de Montaigne, *Ensayos completos* (edición de María Dolores Picazo; traducción de Almudena Montojo), Cátedra, Barcelona, 2005, pp. 108, 134 y 620.

39 Atilano Domínguez, “Spinoza ante la vida y la muerte”, en Óscar Pujol y Atilano Domínguez: *Patanjali/ Spinoza*, Pre-Textos, Valencia 2009, p. 179-180.

Para ser felices, debemos deshacernos de nuestros prejuicios, ser virtuosos, gozar de buena salud, tener inclinaciones y pasiones, [así como] ser propensos a la ilusión, pues debemos la mayor parte de nuestros placeres a la ilusión. (...) El amor al estudio es la pasión más necesaria para nuestra felicidad; es un recurso seguro contra la adversidad, es una fuente de placer inagotable.⁴⁰

Émilie du Châtelet (1706-1749)

Es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto. ¿Quiere riqueza? ¿Cuántos cuidados, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda, que le mostrará más terribles aún los males que están ahora ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, nuevas y más ardientes necesidades. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que hubiera cometido de tener una salud perfecta? Etc. etc.

40 Émilie du Châtelet, *Discurso sobre la felicidad* (edición de Isabel Morant Deusa). Cátedra, Madrid 2002, p. 92 y 108.

En suma: nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así pues, para ser feliz, no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos: por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar.⁴¹

Immanuel Kant (1724-1804)

«Entre las peculiaridades más dignas de mención del temple humano», dice Lotz, «cuenta, a más de tanto egoísmo particular, la general falta de envidia del presente respecto a su futuro». Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que podría despertar nuestra envidia existe sólo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con los que hubiésemos podido hablar, entre las mujeres que hubiesen podido entregársenos. Con otras palabras, en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención. Y lo mismo ocurre con la representación de pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe des-

41 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid 1977, pp. 67-68.

pachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico.⁴²

Walter Benjamin (1940)

En 1969, con la excusa aparente de escribir un libro sobre su amigo Luis Buñuel, Max Aub, exiliado en México, visitó la España de Franco. “He venido, pero no he vuelto”, declaró entonces. Contó [en su diario español *La gallina ciega*] lo que vio, lo que le contaron, lo que recordó. Para Aub, el país no tenía arreglo. La dictadura tenía como objetivo hacer a los españoles felices y, a su modo, lo había conseguido. “Estamos en una época antirrevolucionaria”, le explica uno de sus reales o imaginarios informadores: “No digo reaccionaria. Es distinto. Repito: antirrevolucionaria. No se trata de que el pueblo mande sino de que sea feliz”.

Para Max, la industrialización y el aumento del nivel de vida habían conseguido hacer felices a los españoles, a quienes ya sólo les interesaba (como repite sin cesar) “vivir bien”. Cuando le preguntan qué piensa del futuro de los españoles, responde: “No lo sé. Depende en gran parte de la televisión”. No sólo éramos “un pueblo resignado”, sino peor, un pueblo feliz. ¿El pueblo? Qué va, la acusación más contundente es contra los intelectuales: “Me moví entre intelectuales casi siempre: nadie me preguntó acerca del *Guernica* o de *Sierra de Teruel*”, afirma, sólo querían saber cómo veía él España, tan cambiada, con el turismo, las carreteras, la tele y lo bien que se vivía allí. “Turistas, buenas tiendas, excelente comida, el país más barato de Europa. ¿Qué más quieren? No quieren más”. “La gente vive mejor

42 Walter Benjamin, segunda de las “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I* (ed. de Jesús Aguirre), Taurus, Madrid 1982, p. 178.

pero, sobre todo, se ve el camino para llegar a ello sin pasar por el sueño de la revolución”, ése es su diagnóstico: el olvido y la falsificación de la Historia no se forzaron (sólo) con censura y represión, sino que se lograron gracias a la sociedad de consumo.

(...) Afirma que los responsables del olvido y la ignorancia no fueron sólo los represores franquistas o el pueblo inerme y manipulado, sino precisamente quienes más debían haber conservado la memoria, los intelectuales, los dirigentes, los que se preparaban ya en 1969 para capitanear la “transición democrática”. Esta *trahison des clercs* es lo que más le duele a Aub y lo que más nos sobrecoge a nosotros: fueron nuestros padres, nuestros hermanos mayores, los que aceptaron el plato de lentejas, a menudo con las mismas justificaciones con las que compraban el chalé: por los niños, para que nosotros pudiéramos “vivir bien”, esa consigna de los sesenta que infantilizó a nuestros mayores.⁴³

Rafael Reig (nacido en 1963)

“La codicia, la insaciable codicia humana”, dice el primer ministro de Bután, Jigme Thinley, en referencia a lo que él considera la causa de la catástrofe económica que está viviendo el mundo [desde 2007], más allá de las montañas coronadas de nieve. “Necesitamos un cambio”, declara desde la encalada fortaleza donde trabaja. “Tenemos que pensar en la Felicidad Interior Bruta”.

El concepto de Felicidad Interior Bruta (FIB) fue ideado por el anterior monarca, Jigme Singye Wangchuk, en los años setenta [del siglo XX], como una alternativa al Producto Interior Bruto (PIB).

(...) Los butaneses crearon un intrincado modelo de bienestar formado por los cuatro pilares, los nueve campos y los 72 indicadores

43 Rafael Reig: “El mañana pasajero”, *ABC Cultural*, 19 de marzo de 2011.

de la felicidad. En concreto, el gobierno ha determinado que los cuatro pilares de una sociedad son la economía, la cultura, el medio ambiente y el buen gobierno. Éstos se dividen en nueve campos: bienestar psicológico, ecología, salud, educación, cultura, formas de vida, uso del tiempo, vitalidad de la comunidad y buen gobierno, cada uno con su índice FIB ponderado y no ponderado.

Todo ello se analiza por medio de 72 indicadores. En el campo del bienestar psicológico, por ejemplo, los indicadores incluyen la frecuencia de la oración y la meditación, y de sentimientos como el egoísmo, los celos, la tranquilidad, la compasión, la generosidad y la frustración, además de los pensamientos suicidas.⁴⁴

Seth Mydans

Me atreví a preguntarle [al poeta chileno Nicanor Parra] cómo se atrevía a andar con mujeres hasta cuarenta años más jóvenes que él. Si no tenía miedo a ser abandonado. Me dijo: “Tú nunca vas a ser feliz si no sigues el *Tao te ching*”, libro en el que basa su longevidad. Esperando una frase hecha, me sorprendió con un utilísimo: “Para ser feliz debes aprender que cuando las cosas están, están, y cuando no están, no están”.⁴⁵

Sergio Marras

44 Seth Mydans, “El reino de Bután no sólo busca la felicidad, también la mide”, en *The New York Times/ El País*, 21 de mayo de 2009. El pequeño reino budista de Bután está situado en la cordillera del Himalaya y cuenta con unos 700.000 habitantes. El rey renunció voluntariamente a su condición de monarca absoluto, y en 2008 se celebraron las primeras elecciones democráticas.

Otra iniciativa interesante es el Índice CBNA (Centro Barilla para la Nutrición Alimentaria), que trata de medir el nivel de bienestar de los países a través de 41 indicadores. El primer informe se hizo público en 2010.

El periodista Seth Mydans escribe con frecuencia en *The New York Times* y *The International Herald Tribune*.

45 Sergio Marras, “Dios, Parra y el Tao”, *El Mundo*, 2 de diciembre de 2011, p. 46. Nicanor Parra nació en 1914.

El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio.⁴⁶

Italo Calvino (1923-1985)

⁴⁶ Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, trad. de Aurora Bernárdez, Siruela, Madrid 1994.

Gozar el día

[Gilgamesh se detiene a descansar en una taberna, cuya camarera —“Siduri, la tabernera, vive cerca del mar profundo”— le señala lo insensato de su búsqueda —que pretende trascender los límites de la condición humana— y le sugiere un sistema de valores diferente:]
¡Oh Gilgamesh! ¿Por qué vagas de un lado a otro?/ No alcanzarás la vida inmortal que persigues./ Cuando los dioses crearon a los hombres/ decretaron que estaban destinados a morir/ y han conservado la inmortalidad en sus manos./ Así que, Gilgamesh, llénate la panza./ Sé feliz día y noche./ Que cada noche sea una fiesta para ti./ Entrégate al placer día y noche./ Ponte vestiduras bordadas,/ lávate la cabeza y báñate,/ regocíjate contemplando a tu hijito que se agarra a ti,/ alégrate cuando tu esposa te abraza...⁴⁷

Poema de Gilgamesh (aprox. 2000 AEC)

Para todos estos eudemonistas [budistas, epicúreos y estoicos], la felicidad no es la satisfacción inmediata sino un asunto a largo plazo, más exactamente, para todo el tiempo por venir (incluyendo el presente). Su máxima no es *carpe diem*, toma [o apresa] el día, sino *toma la vida* (...). Es un objetivo que trasciende la satisfacción del momento presente. Y las prácticas correspondientes son estrategias de felicidad, o más exactamente, en el caso del budismo, de la disminución progresiva de los sufrimientos.⁴⁸

Serge- Christophe Kolm (nacido en 1932)

47 *Poema de Gilgamesh*, colección Biblioteca personal de Jorge Luis Borges, Orbis, Barcelona 1987, p. 69.

48 Serge- Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París 1982, p. 151 (trad. J.R.).

Nacemos una sola vez y dos no nos es dado nacer, y es preciso que la eternidad no nos acompañe ya. Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y, mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ello, morimos.⁴⁹

Epicuro (341-270 AEC)

Huye de preguntar sobre el mañana./ Echa en tu cuenta el día/ — sea cual sea— que te da la suerte./ (...) Mientras hablamos,/ huye el tiempo celoso./ Goza el instante: no te fíes del mañana./ (...) Ha de vivir feliz y señor de sí mismo/ el que puede decir cada día: “He vivido./ Llene el Padre mañana/ de nubes negras o de puro sol el cielo,/ que no ha de borrar lo que quedó atrás ni transformarlo,/ ni hará desaparecer lo que nos trajo/ una vez la hora fugitiva”.⁵⁰

Horacio (65 -8 AEC)

¿Cuánto podrá durar para nosotros el disfrute del oro, la posesión del jade?/ Cien años cuanto más: éste es el verdadero término de la esperanza máxima./ Vivir y morir luego; he aquí la sola seguridad del hombre./ Escuchad, allá lejos, bajo los rayos de la luna, al mono, acurrucado y solo,/ llorar sobre las tumbas./ Y ahora llenad mi copa: es el momento de vaciarla de un trago.⁵¹

Li Po (701-762)

49 Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 14. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

50 Quinto Horacio Flaco, *Odas y Canto secular* (traducción de Javier Roca), Editorial Lumen, Barcelona, 1975, Libro I, Oda 9, p. 18; Libro I, Oda 11, p. 22; Libro III, Oda 29, p. 140.

51 Li Po, en la *Segunda antología de la poesía china* de Marcela de Juan, Alianza, Madrid 2007, p. 130

Levántate, mi vida, que ya apunta la aurora;/ bebe muy suave el vino, puntea el arpa y toca./ De aquellos que marcharon, no volverá ninguno./ Y, para quienes quedan, la estancia será corta.⁵²

Omar Jayyam (quizá 1019-1097;

con muchas dudas de los eruditos sobre las fechas exactas)

¿Acaso es verdad que se vive en la tierra?/ ¿Acaso para siempre en la tierra? ¿Sólo un breve instante aquí!// Hasta las piedras finas se resquebrajan,/ hasta el oro se destroza, hasta las plumas preciosas se desgarran// ¿Acaso para siempre en la tierra? ¿Sólo un breve instante aquí!⁵³

Poema indígena de la altiplanicie de México

Aristóteles, que se ocupa de todas las cosas, se pregunta con respecto al dicho de Solón de que nadie antes de su muerte puede ser considerado afortunado, si aquel que ha vivido y ha muerto como conviene, puede ser considerado afortunado si su renombre decae y su posteridad es miserable. Mientras estamos con vida nos trasladamos en pensamiento allí donde nos place; mas, estando fuera del ser, no tenemos comunicación alguna con lo que existe. Y más valdría decirle a Solón que entonces jamás hombre alguno es afortunado puesto que sólo lo es cuando ya no existe.⁵⁴

Michel de Montaigne (1533-1592)

52 Omar Jayyam, *Robaiyat*, edición de Nazanín Amirian, DVD, Barcelona 2002, p. 103.

53 *Poesía indígena de la altiplanicie* (edición de Ángel M^a Garibay), UNAM, México DF 1962, p. 132.

54 Michel de Montaigne, *Ensayos completos* (edición de María Dolores Picazo; traducción de Almudena Montojo), Cátedra, Barcelona, 2005, p. 59.

No voy a discutir sobre esta cuestión: el Tiempo se desvanece con demasiada rapidez: cada letra que escribo me habla de la velocidad con que la vida sigue a mi pluma; sus días y sus horas [...] vuelan por encima de nuestras cabezas como nubes ligeras de un día ventoso, para nunca más volver; todo se precipita: mientras tú te rizas ese mechón, ¡mira!, se hace gris; y cada vez que te beso la mano para decirte adiós, y cada ausencia que sigue, son preludios de esa separación eterna que pronto habremos de padecer.⁵⁵

Laurence Sterne (1713-1768)

Cada tictac es un segundo de la vida que pasa, huye y no se repite. Y hay en ella tanta intensidad, tanto interés, que el problema es sólo saberla vivir. Que cada uno lo resuelva como pueda...⁵⁶

Frida Kahlo (1907-1954)

Yo no diría que sufrir [en la creación artística] es necesario (porque si así lo hiciera estaría enunciando una regla y utilizando por tanto una retórica tranquilizadora), sino que es *inevitable*.⁵⁷

Pier Paolo Pasolini (1922-1975)

Empecé a interesarme por las bases neuronales de la felicidad. La ciencia dice que percibimos cómo nos sentimos gracias al contraste. Así, cuando alcanzamos cierta riqueza externa es más fácil darnos cuenta de nuestra pobreza interior. He aprendido que la felicidad

55 Sterne citado por Javier Marías en “Mientras tú te rizas ese mechón”, *Babelia*, 30 de diciembre de 2011; artículo donde el novelista español analiza su aventura como traductor de *Tristram Shandy*, la gran novela/ antinovela de Sterne (la traducción de Marías se publicó en 1978 en ed. Alfaguara).

56 Citado en uno de los muros de la “Casa Azul”, la casa-museo de Frida Kahlo en Coyoacán, Ciudad de México.

57 Pier Paolo Pasolini en “Casi un testamento” (encuentros con el periodista Peter Dragazde), en *Pasolini, Palabra de corsario*, Círculo de Bellas Artes, Madrid 2005, p. 317.

—quizá provocada por una sustancia llamada oxitocina— consiste en apreciar las pequeñas grandes cosas que nos pasan cada día. Y que esos breves instantes se escapan fácilmente cuando aparece el deseo de querer que suceda algo que no está sucediendo. El deseo pone nuestro centro de atención en lo que no tenemos, en lo que nos falta, en lo que podría ser mejor, causándonos grandes dosis de sufrimiento. El deseo nos lleva a regodearnos en recuerdos pasados y a fantasear con ensoñaciones futuras, perdiéndonos por completo el momento presente, que es el único donde sí podemos conectar con la felicidad. El reto consiste en no dar nada por sentado, valorando todo lo que forma parte de nuestra vida.⁵⁸

Albert Figueras (nacido en 1961)

Un día tan feliz.../ Temprano se retiró la niebla, trabajé en el jardín./ Una y otra vez los colibríes se detenían ante las flores de *caprifolium*./ No había nada en la Tierra que quisiera poseer. No había nadie que me pareciese digno de envidia.⁵⁹

Czeslaw Milosz (1911-2004)

Veremos el cometa Kohoutec estos días. Calculan los astrónomos que volverá a ser visto dentro de cincuenta mil años...

¿Entiendes mi arrebato? ¿No es una dádiva generosa, amada, amiga mía, tu presencia de hoy?⁶⁰

Jaime Sabines (1926-1999)

58 Albert Figueras —médico y divulgador científico— en Borja Vilaseca, “¿Por qué no soy feliz?”, *El País Semanal*, 8 de julio de 2010, p. 38.

59 REGALO, por Czeslaw Milosz, citado en Marta Kijowska, “Es gab auf der Erde kein Ding, das ich haben mochte”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30 de junio de 2011. Traducción (del alemán) de Jorge Riechmann.

60 Jaime Sabines, *Recuento de poemas 1950-1993*, Joaquín Mortiz, México DF 2000, p. 267.

Saboread/ cuando aún queda tiempo/ los frutos y los labios,/ los frágiles, fugitivos placeres./ Las ramas pronto quedarán desnudas,/ no han de tardar los grandes fríos./ Sin el sol,/ marchitas las flores,/ ¿qué es la vida?/ Humo que se desvanece en la distancia.⁶¹

*Tu Chiu Nang, probablemente apócrifo
de José Luis García Martín (nacido en 1950)*

En qué se reconoce a la gente cansada: en que hace cosas sin parar. En que le resulta imposible la calma, el silencio, el amor. La gente cansada hace negocios, construye casas, se ocupa de sus carreras. Para huir del cansancio, hace todas esas cosas, y huyendo de él se somete a él. Le falta tiempo a su tiempo. Hace cada vez más cosas, en cada vez menos. Le falta vida a su vida.⁶²

HORACIANA.// *Carpe diem*, dijiste,/ querido Horacio, pero/ ¿y los que no tienen día y sólo noche?/ Y los que gimen siempre bajo el látigo,/ y quieren que oscurezca pronto con la muerte,/ ¿no tendrán ni un verso tuyo?⁶³

José Jiménez Lozano (nacido en 1930)

61 José Luis García Martín, *Arena y nada. Poemas de vario tiempo y lugar*, Créatica Eds. (col. La Grúa de Piedra), Santander 2011, p. 33.

62 Texto de autor desconocido citado en el folleto “Árdora ediciones: autorretrato a los 20”, editado con ocasión de la fiesta de cumpleaños de Eds. Árdora en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, el 4 de junio de 2011.

63 José Jiménez Lozano, *Elegías menores*, Pre-Textos, Valencia 2002, p. 92.

Placeres

Comer, beber, habitar, dormir, amar, trabajar, pensar: los grandes placeres.⁶⁴

Bertolt Brecht (1898-1956)

Nunca deberíamos olvidar la capacidad de formular preguntas. Aprender y disfrutar es el secreto de una vida plena. Aprender sin disfrutar nos reseca por dentro, disfrutar sin aprender nos vuelve estúpidos.⁶⁵

Richard D. Precht (nacido en 1964)

En cuanto a los deseos, debemos considerar que algunos son naturales y otros vanos; de los deseos naturales, algunos son necesarios, mientras que otros son solamente naturales. De los deseos necesarios, algunos son necesarios para la felicidad, mientras que otros son necesarios para que el cuerpo esté libre de trastornos, y hay algunos que son necesarios para la vida misma. Un entendimiento cabal de estas cosas nos permite referir cada cosa que elegimos o rechazamos a la salud del cuerpo o la imperturbabilidad del alma, pues éste es el objetivo de una vida feliz. Todo lo que hacemos, lo hacemos por esta causa, a saber, evitar el dolor y el miedo. Una vez logrado esto, toda inquietud desaparece del alma, pues el ser vivo ya no tiene entonces que ir en busca de algo perdido o de cualquier otra cosa, por lo que

64 Bertolt Brecht, entrada del 20 de julio de 1943 en el *Arbeitsjournal*, Aufbau-Verlag, Berlín y Weimar 1977, p. 332.

65 Richard D. Precht, *¿Quién soy... y cuántos?*, Ariel, Barcelona 2009, p. 16.

el bien del alma y del cuerpo estará asegurado. (...) Por consiguiente, podemos afirmar que el placer es el principio y el objetivo de una vida feliz.

(...) Cuando señalamos el placer como objetivo de la vida, no nos referimos a los placeres de los libertinos o los que se encuentran en la sensualidad, (...) nos referimos más bien a la libertad de todo dolor corporal y de toda inquietud mental. Pues no es la bebida ni la diversión continua, ni el disfrute de muchachos y doncellas, ni del pecado u otros manjares que la mesa lujosa puede contener, lo que hace que la vida sea agradable, sino el razonamiento sobrio que examina los motivos para elegir o rechazar cada cosa, y que aleja de sí aquellas opiniones que tienen como resultado una mayor perturbación para el alma.⁶⁶

Epicuro (341-270 AEC)

Ningún placer es malo en sí mismo; pero los medios de conseguir algunos placeres acarrearán muchas veces problemas que son mayores que los placeres.

(...) Si las cosas que procuran placer a los individuos disolutos pudieran disipar los temores de su mente sobre los cielos, la muerte y el dolor, y pudieran también enseñarles los límites de los deseos, no tendríamos motivo para encontrar culpa alguna en el disoluto, puesto que estaría colmado de placeres de todo tipo y de ninguna manera sufriría dolor o pena, que son malos.⁶⁷

Epicuro (341-270 AEC)

66 Epicuro, *Carta a Meneceo*. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007, pp. 86-87 y 89.

67 Epicuro, *Máximas capitales*, 8 y 10. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

“Me gustan, como a los gatos, los sillones cómodos, el pescado y el fuego, y los halagos. Me fastidian la calle, la solemnidad y la retórica”. Tan barojiana confesión (...) me gustaría completarla con su gemela, esta de 1935: “Mis ideales se reducen a no tener dolores reumáticos, a dormir lo más posible, a tener un sitio agradable donde hablar y a comprar, de tanto en tanto, un libro curioso”. [Pío Baroja]⁶⁸

Antonio Martínez Sarrión (nacido en 1939)

Hay que ser más hedonistas. El problema es que no nos centramos en lo que realmente nos satisface. Estamos atrapados en una competición malsana, una red absurda de comparaciones con los demás. No prestamos suficiente atención a lo que nos hace sentir bien porque estamos obsesionados midiendo si tenemos más o menos placer que el resto.

(...) Hoy cualquiera con dinero puede viajar al espacio, cada mes anuncian descubrimientos contra algún tipo de cáncer, incluso se habla de avances para alcanzar la inmortalidad. Al mismo tiempo, en cada telediario, salen políticos y economistas explicando que no hay dinero para mantener la Seguridad Social. Vivimos una época que promueve los sueños tecnológicos más delirantes, pero no quiere mantener los servicios públicos más necesarios.

(...) Me considero comunista, aunque el comunismo no sea ya el nombre de la solución, sino el del problema. Hablo de la lucha encarnizada por los bienes comunes. Las corporaciones intentan privatizar los recursos naturales, la biogenética o los conocimientos. El capitalismo actual se mueve hacia una lógica de *apartheid*, donde unos pocos tienen derecho a todo y la mayoría son excluidos. (...)

68 Antonio Martínez Sarrión, *Escaramuzas (diario 2000-2010)*, Alfaguara, Madrid 2011, p. 141.

Me encanta una anécdota, seguramente apócrifa, de la Primera Guerra Mundial. Un puesto militar alemán escribe un telegrama a sus aliados austriacos: "Aquí la situación es seria, pero no catastrófica". La respuesta dice: "Aquí la situación es catastrófica, pero no seria". Esta última frase define nuestra época. Nos cuesta tomar en serio la debacle a la que nos enfrentamos.⁶⁹

Slavoj Žižek (nacido en 1949)

A una pobre anciana// que mordisquee una ciruela/ en la calle, una
bolsa de papel/ llena de ellas en la mano// Le gustan/ mucho Le gustan/
mucho Le gustan// No hay más que ver/ cómo se entrega a la
que sostiene/ a medio comer en una mano.// Complacida/ una alegría
de ciruelas maduras/ parece invadir el aire/ Le gustan mucho⁷⁰

William Carlos Williams (1883-1963)

1. En el pálido verano, cuando los vientos ya sólo/ susurran en
la fronda de los altos árboles/ hay que flotar en ríos o en estanques/
como esas plantas donde viven los lucios./ El agua aligera los cuerpos.
El brazo/ se zambulle ágil desde la corriente/ y la brisa lo mece
en el olvido/ creyéndolo ramaje moreno.

2. El cielo a mediodía despliega un gran silencio./ Uno cierra los
ojos cuando llegan golondrinas./ El barro está caliente. Si llegan frescas
burbujas,/ ya se sabe: ha cruzado un pez./ El cuerpo, los muslos y
los brazos inmóviles/ yacemos todos todos unidos tranquilamente en

69 Víctor Lenore: "Slavoj Žižek: El filósofo de la anarquía" (entrevista), *El País*, 1 de abril de 2011

70 William Carlos Williams, *Antología bilingüe*, Alianza, Madrid 2009, p. 151.

el agua./ Sólo cuando se nos cruzan los fríos peces/ siento que brilla el sol sobre la poza.

3. Cuando al atardecer, de tanto estar tumbado,/ se siente uno tan vago que se le duermen los miembros/ conviene arrojarlo todo, sin miramientos,/ bruscamente, a los arrebatadores ríos azules./ Lo mejor es quedarse hasta el atardecer./ Porque entonces se acerca el pálido cielo tiburón,/ torvo y voraz, sobre los ríos y los arbustos,/ y todas las cosas son como les conviene.

4. Por supuesto hay que flotar boca arriba/ como de costumbre. Y abandonarse/ sin nadar, como si uno/ simplemente formara parte de la grava./ Hay que mirar el cielo y hacer igual que/ cuando nos lleva una mujer, lo que está bien./ Todo ello sin demasiado ajetreo, lo mismo que el buen Dios/ cuando al atardecer aún nada en sus ríos.⁷¹

Bertolt Brecht (1898-1956)

⁷¹ Bertolt Brecht, "Del nadar en lagos y ríos", en *Poemas del lugar y la circunstancia* (edición de José Muñoz Millanes), Pre-Textos, Valencia 2003, p. 23-25.

Otra forma de vivir el tiempo

Tanta urgencia tenemos por hacer cosas, que olvidamos lo único importante: vivir.⁷²

Robert Louis Stevenson (1850-1894)

Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal está en la sensación; ahora bien, la muerte es privación de sensación. De aquí que el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no añadiéndole un tiempo ilimitado, sino apartándole el anhelo de inmortalidad. Pues no hay nada temible en el vivir para aquel que ha comprendido rectamente que no hay nada temible en el no vivir. Necio es, entonces, el que dice temer la muerte, no porque sufrirá cuando esté presente, sino porque sufre de que tenga que venir. Pues aquello cuya presencia no nos atribula, al esperarlo nos hace sufrir en vano. Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más. Ella no está, pues, en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es, y los otros ya no son. Pero el vulgo unas veces huye de la muerte como el mayor de los males, otras la «prefiere» como el término de los «males» del vivir. «El sabio, en cambio», no teme el no vivir: pues ni le pesa el vivir ni estima que sea algún mal el no vivir. Y así como no elige en absoluto el alimento más abundante, sino el más agradable,

72 Citado en <http://www.slowpeople.org/frases.php>, consultada el 25 de octubre de 2010.

así también no es el tiempo más largo, sino el más placentero el que disfruta.⁷³

Epicuro (341-270 AEC)

Resérvate para ti mismo, y el tiempo que hasta hoy te han estado tomando, te han estado robando o que te ha huido, recógelo y aprovéchalo. (...)

Haz que yo no huya de la muerte y que la vida no se me escape. Procúrame exhortaciones contra los males inevitables; ensancha las angusturas de mi tiempo. Enséñame que el bien de la vida no radica en su extensión, sino en su uso, y que hartado puede acontecer, y muchas veces acontece, que el que ha vivido mucho haya vivido poco.⁷⁴

Séneca (4-65)

Una moral excesivamente tensa y apoyada en los propios méritos, además de quitar la paz, impide la iluminación y fomenta el egocentrismo. Lo ejemplifica perfectamente la conocidísima historia [budista] del aprendiz de esgrima. “Maestro, si soy diligente, ¿cuánto tardaré en dominar este arte marcial?” Le contestó el maestro: “Unos cinco años”. “¿Y si me ejercito con intensidad, de la mañana a la noche?”, insistió el alumno. “En ese caso —repuso el maestro— te harán falta más de diez años”. Siguió insistiendo el discípulo: “¿Y si le quito tiempo al sueño y hasta me quedo sin comer, con tal de centrarme en el aprendizaje?”. El maestro, mirándolo apenado, dijo: “Si te esfuerzas de ese modo, no lo aprenderás en toda tu vida”. El principiante (...) no comprendía que no es cuestión de esforzarse

73 Epicuro, *Carta a Menecio*. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

74 Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1984, V. I, pp. 15 y 109.

por batir una marca, sino de liberarse del deseo de lograrlo, para que ello “brote por sí mismo” ...⁷⁵

Juan Masiá (nacido en 1941)

Cuanto te pasó ayer, quede todo olvidado/ y que no te impaciente el día aún no llegado./ Ni el ayer ni el mañana deben ser tus cimientos; no malgastes tu vida y vive disfrutando.⁷⁶

Omar Jayyam (quizá 1019-1097;

con muchas dudas de los eruditos sobre las fechas exactas)

El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce, sino como ser finito, en su inmediatez; y ésta es la esfera de su fenómeno. Se quiere en su particularidad. Tal es el punto en el cual las pasiones residen, y en el que la individualidad realiza su particularidad. Una vez que se halla en estado de realizar su finitud, hase duplicado; y reconciliándose de este modo el átomo con su opuesto, los individuos tienen eso que se llama felicidad. Pues feliz se dice aquel que se halla en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los indi-

75 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 138.

76 Omar Jayyam, *Robaiyat*, edición de Nazanín Amirian, DVD, Barcelona 2002, p. 125.

viduos de importancia en la historia universal que han seguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices.⁷⁷

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Todo consiste en gestar y después dar a luz. Dejar completarse cada impresión y cada germen de sentimiento totalmente en sí, en lo oscuro, en lo indecible, en lo inconsciente, en lo inasequible al propio entendimiento, y esperar con profunda humildad y paciencia la hora del alumbramiento de una nueva claridad: sólo eso se llama vivir como artista, en la comprensión como en la creación.

En eso no hay medida temporal, no cuenta un año, y diez no son nada; ser artista es: no calcular ni contar; madurar como el árbol, que no apura sus savias y se está confiado, en las tormentas de primavera, sin miedo a que después pudiera no venir el verano. Viene, sin embargo. Pero viene sólo para los pacientes, para los que existen como si la eternidad estuviera ante ellos, tan despreocupadamente silenciosos y distantes. Yo lo aprendo a diario, lo aprendo en medio de dolores a los que estoy agradecido: ¡la *paciencia* lo es todo!⁷⁸

Rainer Maria Rilke (1875-1926)

El presente es el único momento en que podemos actuar. La concentración en el presente es, así, una exigencia de la acción. El presente no es aquí un instante matemático e infinitesimal sino, por ejemplo,

77 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (traducción de José Gaos), Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 88.

78 Carta a Franz Xaver Kappus del 23 de abril de 1903, en Rilke, *Teoría poética* (edición de Federico Bermúdez-Cafete), Júcar, Madrid 1987, pp. 32-33.

la duración en la que ejercemos la acción, la duración de la frase que pronunciamos, del movimiento que ejecutamos, o de la melodía que escuchamos.⁷⁹

Pierre Hadot (1922-2010)

El tiempo real de los calendarios y de los relojes —que no es el tiempo que pasa, inconcebible— está hecho con la idea de que sí hay un futuro. Y no sólo eso, sino con la idea también de que el futuro es lo primero. Sólo a partir de esta fe en el futuro se convierte luego el pasado en mera historia —en lugar de dejarle ser una memoria viva que seguiría cumpliendo su cometido. Así se convierte el pasado en fechas, documentos, historia. Pero esto ocurre por imitación del futuro que nos han inventado (...). En ese futuro no pasa nada y, por tanto, se puede jugar con los números, con los presupuestos de la banca, con los presupuestos de los estados, con las leyes que previenen y prevén lo que se debe hacer: lo que se quiera, puesto que el futuro es un vacío... que no nos deja vivir, cambiándonos la vida por un futuro.

(...) Todas las ideas que se nos imponen nacen de una primera idea, la idea de la muerte futura; no hay otro futuro más primitivo. Digamos, con precisión algo exagerada, que al año y medio o dos años, cuando un niño ha terminado la lucha entre lo que le quedaba de lengua común y el idioma recibido de los padres o el entorno —con victoria para el idioma de los padres, por supuesto—, lo primero que se le comunica al niño es: “Te vas a morir mañana”. Esa es la primera información; todas las demás informaciones de futuro

79 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona 2009, p. 240. Esto lo recogen unos versos de la segunda parte del *Fausto* de Goethe que Hadot suele citar: “Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás”. El entero capítulo 10 de este valioso libro de conversaciones de Hadot se titula “Tan sólo el presente es nuestra felicidad”.

proceden de ahí, y también las formulaciones de pasado convertidas en historia. Se trata de un fenómeno específicamente humano. (...) No hay más futuro que el establecido por la muerte, y eso es específicamente humano; las cosas no tienen futuro y los animales tampoco. (...) A nadie se le ocurrirá pensar que, cuando una araña, en vez de matar a la presa, la anestesia simplemente para poder disponer de ella fresca en el momento en que le toque comérsela..., a nadie se le ocurrirá pensar que ella lo sabe. La araña no sabe nada, lo que hace tiene un origen mucho más hondo: forma parte del mecanismo. Nuestro saber de la muerte no forma parte del mecanismo, es propiamente un saber.

(...) Mi deseo es morirme, dejarme morir como las hierbas, como la luna, que se está muriendo también pero que no sabe nada. Mi deseo es ese: dejarme morir así, sin futuro, sin ninguna muerte futura, librarme de eso.⁸⁰

Agustín García Calvo (nacido en 1926)

Según una encuesta, [en estos primeros años del siglo XXI] un visitante promedio pasa entre 15 y 40 segundos mirando *El rapto de las sabinas* de David; entre 5 y 9 segundos, *La gran odalisca* de Ingres. ¿Cuántos ante *Las meninas* o el *Guernica*? ¿Y ante esa visión relámpago ¿qué conocimiento obtendrán? Sin embargo, los museos hoy sólo son relevantes por el *merchandising* adquirido en sus tiendas.⁸¹

César Antonio Molina (nacido en 1952)

Quisiera que París se me diera siempre como la ciudad del primer día. Llevo aquí cuatro meses [desde fines de 1951]: pero llegué ano-

80 Agustín García Calvo: "El futuro es un vacío que no nos deja vivir". *Barcelona Metròpolis* 84, Barcelona, otoño de 2011.

81 César Antonio Molina, "La cultura sin cultura", *El País*, 25 de noviembre de 2010.

che, llegaré otra vez esta noche. Mañana es mi primer día en París. Empecé a ir al Louvre (...). Fui con una alegría de chico, entré por esa puerta del Carroussel, me di el lujo de demorarme en el hall de entrada mirando libros y calcos... Después crucé la galería Daru, y desde abajo vi a la Niké con toda su túnica al viento. Llevaba grandes planes exploratorios (en 1950 estuve sólo diez veces, de modo que apenas conozco algunas secciones) pero cuando bajé por la escalerita de la izquierda y me planté ante la Hera de Samos y los Apolos arcaicos... se acabó todo. Ya he estado tres veces, y no salgo de las salas griegas. Ayer a la tarde el sol iluminaba los mármoles, vi una cabeza de atleta con la nariz y los labios transparentes, como de miel. Y el Apolo Sauróctono brillaba como si la luz le naciera de dentro. (Ah, pero antes de irme hice una travesura: bajé corriendo a las salas egipcias y fui a mirar a la diosa dentro del nicho, la que iluminan con “luz negra” y que me enfriaba la sangre.)⁸²

Julio Cortázar (1914-1984)

[La socióloga] Laura Potter emprendió una ingeniosa exploración de todo tipo de salas de espera con el convencimiento de que encontraría a “personas impacientes, contrariadas y enfadadas que maldecirían cada milisegundo perdido” y que estarían desesperadas por la necesidad de esperar para resolver el “asunto urgente” que las hubiera llevado hasta allí. Con nuestro “culto a la satisfacción inmediata”, reflexionaba, muchos de nosotros “hemos perdido la capacidad de esperar”: “Vivimos en una época en la que *esperar* se ha convertido en una mala palabra. Poco a poco hemos erradicado en la medida de lo posible la necesidad de esperar para algo, y el último adjetivo de máxima actualidad es ‘instantáneo’. No podemos esperar doce minutos escasos para que el agua de nuestro arroz comience a hervir,

82 Julio Cortázar, carta a Eduardo Jonquières del 24 de febrero de 1952, en *Cartas a los Jonquières*, Alfaguara, Madrid 2010, p. 37. Cortázar dedicó seis meses a explorar el Louvre en 1952, yendo al museo prácticamente cada tarde.

por lo que hemos creado una versión de arroz que se calienta en el microondas en dos minutos. No podemos esperar a que aparezca el señor o la señora ideal, por lo que quedamos con el primero que pasa (...).”

Para su gran sorpresa (y posiblemente para la de muchos de nosotros), Laura Potter encontró un cuadro muy diferente. Allí donde iba, percibía la misma sensación: “La espera era un placer. (...) El hecho de esperar parecía haberse convertido en un lujo, una ventana en nuestras vidas sujetas a horarios apretados. En nuestra cultura del ‘ahora’, de Blackberries, ordenadores portátiles y teléfonos móviles, los ‘esperantes’ veían la sala de espera como una especie de refugio”. Tal vez la sala de espera —reflexiona Potter— nos recuerda el arte, inmensamente placentero aunque olvidado, de la relajación”.⁸³

Zygmunt Bauman (nacido en 1925)

La felicidad remite a dos tipos de experiencias del tiempo, por sintetizarlo en pocas palabras: la duración y el instante. (...) Para intentar ser felices, es preciso tomar conciencia del tiempo o jugar con él, aunque el objetivo sea detener su curso y vivir sólo el presente (“Ô temps suspends ton vol!”⁸⁴). Y ésta relación con el tiempo, esta conjugación en todos los tiempos, supone también una relación con los demás, con el otro, una conjugación en la que se declinan todas las personas del singular y el plural. La conciencia feliz de uno mismo pasa por una doble condición: la relación con los demás.⁸⁵

Marc Augé (nacido en 1935)

83 Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona 2009, pp. 16-17.

84 “¡Tiempo, suspende tu vuelo!”, Alphonse de Lamartine, *Méditations poétiques* (1820), “Le lac”.

85 Marc Augé, ¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines, Gedisa, Barcelona 2004, p. 13.

En [el libro de Daniel Bergner] *Soldiers of light*, un oficial del ejército británico se muestra pesimista sobre las posibilidades de que el país [Sierra Leona] cree una sociedad ordenada y funcional "en trescientos años", pero luego dice: "Podríamos aprender mucho de ellos. De su bondad". (...)

El comentario del oficial, que deja patente su desesperación por la pobreza, el caos y la corrupción omnipresentes, pone de relieve la esencia del gran misterio de África: la extraordinaria capacidad de bondad que existe al lado de toda esa miseria y esa violencia. Y esa bondad se expresa, sobre todo, en la capacidad de perdón que tiene la gente. El salvajismo también es una constante en el resto de la especie, por ejemplo en Europa durante el siglo XX. Pero los africanos son los únicos que parecen capaces de superar rencores, perdonar y olvidar. Mientras en los Balcanes, donde todavía recuerdan con amargura batallas libradas en el siglo XIV, o en el País Vasco, o en Irlanda del Norte el revanchismo pugna sin cesar con la necesidad de reconciliación, en África están los ejemplos de Ruanda, donde hutus y tutsis viven en paz tras un genocidio en el que murieron casi un millón de personas, y Sudáfrica, donde la población negra perdonó a los blancos después de haber sufrido siglos de indignidades racistas que rozaban la esclavitud.

Una de las explicaciones es que la pobreza obliga a los africanos a ser prácticos. Si lo que está en juego es la supervivencia, uno no puede permitirse el lujo de recrearse en los viejos agravios. Pero otra razón, más profunda, y en cierto modo relacionada con la primera, me la dio un preso insólito en [la prisión de] Pademba Road. Su nombre (también insólito) era Simon Hayman-Goldsmith. Era negro, pero ahí acababa toda semejanza con los demás presos. Británico, chisposo, elocuente, había estado estudiando para obtener un máster en

administración de empresas en Inglaterra cuando tuvo la desafortunada idea de ganar un poco de dinero extra transportando cocaína desde Sierra Leona, un puerto de paso para las drogas colombianas destinadas a Europa.

Él confirmó que la sensación de seguridad que me había dado la prisión no estaba equivocada. "Nueve guardias sin armas, 1.300 presos y prácticamente ningún problema, prácticamente ningún peligro. ¡África es asombrosa!". Sobre todo porque, como dijo, hay muchos motivos para el resentimiento. Muchos de los presos, me contó, estaban en la cárcel por razones injustas, bien por delitos que no habían cometido, bien porque les habían otorgado condenas desmesuradas, bien porque pasaban mucho tiempo tras las rejas en espera de juicio. "Lo que pasa", explicó Simon Hayman-Goldsmith, para darme su respuesta al enigma africano del perdón, "es que la gente, aquí, vive absolutamente en el presente. Olvidan el pasado, así que olvidan lo que sucedió. Y el futuro también tiene poco significado. Viven aquí y ahora, y nada más".⁸⁶

John Carlin (nacido en 1956)

Algo que aprendí el último año de vida de Brenin es que los lobos —y los perros, viene a ser lo mismo— pasan la prueba existencial de Nietzsche [la interpretación existencial del eterno retorno] de un modo que los seres humanos rara vez consiguen. Un ser humano habría dicho: 'El mismo paseo otra vez hoy no, por favor. ¿No podríamos ir a otro sitio para variar? Estoy harto de la playa. Y no me compres otro *pain au chocolat*. (...)', etc. Fascinados y asqueados a la vez por la flecha del tiempo, nuestra repulsión nos hace buscar la

⁸⁶ John Carlin, "El infierno en la Tierra", *El País Semanal*, 9 de enero de 2011, p. 40-41.

felicidad en lo nuevo y diferente, en cualquier desviación de la flecha del tiempo.

Pero nuestra fascinación con la flecha implica que cualquier desviación de la línea de la flecha simplemente crea una nueva línea, y nuestra felicidad ahora requiere que también nos desviemos de esta línea. La búsqueda de la felicidad por parte del ser humano es, por tanto, regresiva y vana. Y al final de cada línea sólo está nunca más [el *Never more* del cuervo de Poe]: no sentir el sol en la cara nunca más; no ver la sonrisa en los labios del ser amado o el brillo en sus ojos nunca más. Nuestra noción de nuestra vida y del sentido de esa vida se organiza en torno a la visión de la pérdida. (...) Nuestra comprensión del tiempo es nuestra condena. Wittgenstein se equivocaba, de manera sutil, pero decisiva. La muerte no es el límite de mi vida. Siempre he llevado la muerte conmigo.

El tiempo de los lobos, intuyo, es un círculo, no una línea. Cada momento de su vida es completo en sí mismo y la felicidad, para ellos, siempre se encuentra en el eterno retorno de lo mismo. Si el tiempo es un círculo, nunca más no existe, y por tanto la existencia de uno no se organiza en torno a la visión de la vida como un proceso de pérdida. (...) Para un lobo o un perro, la muerte sí es el límite de la vida, y por este motivo la muerte no ejerce su dominio sobre ellos.⁸⁷

Mark Rowlands (nacido en 1962)

En cada momento *decisivo* debemos ser como moribundos, alguien que no tiene futuro y está obligado a condensar su vida en un puño. Es más, lo que hace memorable a un instante es que se dé tal comunión de lo singular con lo universal, una vivencia inmortal de la fini-

87 Mark Rowlands, *El filósofo y el lobo*, Seix y Barral, Barcelona 2009, pp. 246-247.

tud. ¿Vivir cada minuto como si fuera el último? Aparentemente, esta máxima es trágica y un poco estresante. En realidad, si somos suficientemente joviales, nos cura con una calma que se posa en cada acto. Es la subversión, la metamorfosis por aceptación. Quizás nuestro canon ilustrado esté lejos de tal sabiduría estoica, pero el Mesías vendrá, insiste Kafka, sólo cuando ya no sea necesario.⁸⁸

Ignacio Castro Rey (nacido en 1952)

Nada como jugar para vencer al tiempo. La ciencia y la meditación lo han intentado, y el arte también, en cuyo fracaso creemos. Los velocistas corren contra el reloj y a veces le arrebatan una milésima de segundo: el tiempo, que es la muerte, se ríe. Sólo el juego lo vence, la eternidad sucede solamente ahí. Jugar es darle la espalda con bello desdén al cronómetro de la historia; es, de hecho, romper ese cronómetro. Basta un juguete o un espontáneo acuerdo para inaugurar algo más que un paréntesis: un hábitat de pasmo con reglas propias que no sucede en el tiempo sino fuera de él. Los niños lo saben, pero no podrían explicarlo; los adultos lo intuyen pero tampoco pueden cuadrificar eso. Hay que jugar, no para entender sino para encarnar el poder del juego. El que juega se olvida de sí porque el juego exige una entrega total, tal vez la más grácil de las rendiciones. Jugar es darse, perderse voluntariamente en un intersticio, explorar una grieta. Y jugar es perder peso, soltar el lastre de lo que se era, fugarse ligerísimo. Pero el juego no es ligero: es tan

88 “Once notas para una política del instante”, ponencia de Ignacio Castro en el “Laboratorio-dopmentosobreve” que co-organizó con Marcos Lorenzo en la Cidade da Cultura (Santiago) los días 11-12, 18-19 y 25-26 de noviembre de 2011(<http://www.cidadedacultura.org/cultural/seccion.aspx?Id=118>)

grave como la vida y la muerte. Lo que el jugador pierde en consistencia lo gana el juego en seriedad...⁸⁹

Julio Trujillo (nacido en 1969)

Ahí te quiero./ Exactamente/ en la palpitación previa./ En la vibración inminente/ de la ebullición del agua./ En el asomo del amanecer/ que por el horizonte se aclara./ En la inspiración —el aire/ está batiendo inmóvil los pulmones—/ que precede a una exhalación pausada.// No tenerte; sentirte/ a unos milímetros, a unos/ pasos de la realización total./ Ser la burbuja que tiembla/ ante el irremediable estallido./ La escarcha que se agita/ aún intacta en la brisa./ La cromación del arco iris que aletea/ antes de posarse en el rocío.// Ahí te quiero,/ en el instante preciso/ donde la posibilidad madura/ y, efímera inmensidad,/ intenso atisbo,/ está mudando,/ y lo real es intangible,/ puro/ e interminable gerundio.⁹⁰

Alberto García Teresa (nacido en 1980)

89 Texto en la exposición “Del taller fotográfico de Mary Ellen Mark”, Centro Manuel Álvarez Bravo, Oaxaca, abril de 2011.

90 Alberto García-Teresa, *Oxígeno en lata* (Baile del Sol, Tenerife, 2010), p. 95.

Aquí y ahora: la vida cotidiana

Un hombre solo se adentra en un bosque oscuro y poblado por animales feroces. (...) Una mujer de ojos rojos vigila todas las cosas que van, cada una a su ritmo, hacia un fin inevitable. El hombre tiene que pasar por ese bosque.

De repente oye aullidos de fieras, y le entra miedo. Corre aturdido y cae en un pozo negro. Consigue de milagro agarrarse a unas raíces enredadas en el borde del agujero.

Siente debajo de él, en el fondo del pozo, el aliento cálido de una enorme serpiente que abre las fauces. Ve que va a caer, y que lo devorará la espantable criatura. Por encima, derribando los árboles, aparece un elefante gigantesco que levanta la pata para aplastarlo. Surgen también unas ratas blancas y negras que se ponen a roer las raíces a las que está agarrado. Y en ese preciso instante unas peligrosas abejas vuelan sobre el agujero, y dejan caer unas gotitas de miel.

Entonces el hombre suelta una de las manos y extiende el dedo lentamente, con mucha precaución. Extiende el dedo para recoger las gotas de miel.⁹¹

Mahabharata, epopeya mitológica de la India

(originada aprox. en los siglos IX-VIII AEC)

91 Lo cuenta Jean-Claude Carrière en *El círculo de los mentirosos —Cuentos filosóficos del mundo entero*, Lumen, Barcelona 2000, p. 95. El Mahabharata contiene una versión abreviada del otro gran poema épico de la India antigua, el Ramayana.

La práctica de la meditación subrayaba la importancia de prestar atención a todo aquello que uno hace mientras lo hace, sin interposición de motivos de distracción. La formación de una conciencia de esta naturaleza sentaba las bases de los ejercicios de meditación con objetos de concentración específicos. El desarrollo de la meditación posibilitaba su expansión a las actividades cotidianas y una mejor moralidad individual.

Así pues, en la ética budista existe una estrecha integración de lo ético como compromiso racional de análisis y argumentación, como recomendación normativa de conducta y como forma de vida, como expresión social y como intensa búsqueda personal y modo de desarrollo del carácter.⁹²

Padmasiri de Silva

(recordemos que Siddhartha Gotama vivió entre 563 y 478 AEC, aprox.)

Samma sati (recta atención) es el factor fundamental del sendero [la Óctuple Noble Senda del budismo⁹³]. Sin él, ninguno de los otros factores puede ser llevado a plenitud. (...) En terminología cristiana *samma sati* puede ser traducido como “la práctica de la presencia de dios”. Implica el ser consciente de sí mismo cada vez más hasta que cada acción, cada pensamiento y palabra tenga lugar a plena luz de la conciencia. (...) Siempre el mismo consejo: limitarse a observar, no

92 Padmasiri de Silva, “La ética budista”, capítulo 5 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid 1995, p. 103.

93 Comenta el jesuita Juan Masiá, uno de nuestros mejores conocedores de la cultura japonesa: “Se podrían resumir los ocho aspectos en uno solo: no exagerar. Ver y pensar sin exagerar; hablar, actuar y vivir sin exagerar; esforzarse, atender y concentrarse sin exagerar. Desde una libertad así, la Regla de Oro se formularía: ‘deja ser a los demás como te gustaría que te dejaran ser a ti, para estar así liberado y ser libre...’”. Juan Masiá, *El animal vulnerable*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997, p. 229

intentar discutir, permitir que cada estado venga y se desvanezca sin impedírselo.⁹⁴

Hamallawe Saddhatissa (1914-1990)

SÓCRATES. —(...) Sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado. (...) El que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres.⁹⁵

Platón (428 o 427-347 AEC)

Ya no eres un niño, sino un adulto. Si eres negligente y perezoso, y estás continuamente dilación tras dilación, y propósito tras propósito, y esperas día tras día a ocuparte de ti mismo, no serás consciente de que no estás mejorando, sino que continuarás ignorante mientras vivas y hasta que mueras. Ahora mismo, pues, piensa rectamente en vivir como un adulto y una persona competente, y que todo lo que te parece lo mejor se convierta para ti en una ley inviolable. Y si cualquier cosa, penosa o placentera, gloriosa o no gloriosa, se te presenta, recuerda que es ahora el combate, que ahora son los Juegos Olímpicos, y no pueden ser diferidos; y que de uno depende la derrota y que esa posibilidad de progresar se consume o se pierda. Por ese camino llegó Sócrates a ser perfecto, mejorando en todas las

94 H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid 1982, pp. 54 y 56. Para el budismo, el aquí y el ahora es el único campo de acción donde el ser humano puede influir sobre la cadena del *kamma/vipaka* (interdependencia de causa y efecto) y finalmente interrumpirla. (cf. Saddhatissa, op. cit., pp. 44-45; *kamma* en pali es lo mismo que *karma* en sánscrito).

95 Platón, Gorgias (edición de J. Calonge) en *Diálogos II*, Gredos, Madrid 1983, pp. 59 y 62.

cosas, no atendiendo a nada sino a la razón. Y tú, aunque todavía no seas un Sócrates, debes vivir como quien quiere ser un Sócrates.⁹⁶

Epicteto (50-130, aprox.)

Aquellos a quienes he llamado los pensadores existenciales tuvieron razón al reconocer en Sócrates al filósofo por excelencia, en la medida en que, viviendo de una manera simplemente cotidiana, la transfigura por la conciencia que tiene del valor infinito de cada instante de esa vida cotidiana.⁹⁷

Pierre Hadot (1922-2010)

Si realizas la tarea presente siguiendo la recta razón diligentemente, enérgicamente, benévolamente y no te sales por la tangente, sino que conservas en estado de pureza tu divinidad, como si ya tuvieras que devolverla; si añades a esto no esperar ni rehuir nada, sino estar satisfecho con la actividad presente, acorde con la naturaleza, y la verdad heroica en lo que vives y proclamas, vivirás feliz. Pero es que no hay nadie capaz de impedírtelo.

(...) Igual que si alguno de los dioses te dijese que ibas a morir mañana o, en todo caso, pasado mañana, no considerarías mucho más importante para ti pasado mañana que mañana, si no eres rematadamente innoble (pues ¿qué diferencia hay entre ambos), así también considera que cualquier año, por lejano que sea, no es nada más importante que mañana.

96 Epicteto, *Enquiridión* (o “manual” redactado por Flavio Arriano; edición de Agustín López), Olañeta, Palma de Mallorca 2007, p. 34.

97 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona 2009, p. 187.

(...) En resumen, mira siempre las cosas humanas como efímeras y banales; ayer, un moquillo, mañana, mojama o cenizas.⁹⁸

Marco Aurelio (121-180)

Nos trasladamos al siglo VIII y visitamos a un monje budista de la escuela de *Shingon* (Palabra Verdadera). Se llama Kūkai (774-835). A media mañana no se distingue de un campesino: labra, riega o cosecha. A media tarde, correctamente sentado en el suelo ante el pupitre, se esmera en la caligrafía, pincel en mano. De madrugada, lo vemos meditando con las rodillas cruzadas, en la postura del loto. Su vida conjuga el trabajo manual con el estudio y la contemplación. Dispuesto siempre a echar una mano a los campesinos, les enseña a construir acequias y a excavar pozos.

Fue calígrafo famoso. Pero su mayor contribución consistió en consolidar la rama del budismo que tanto insiste en armonizar la palabra con el cuerpo y la respiración. Si en su reflexión convergen tendencias diversas en la historia del budismo, su estilo de vida integra la mística y la cotidianidad.

Tal es el personaje que escribió lo siguiente: “Si no estuviese presente Buda en cada brote de hierba y en cada hoja de árbol, ¿cómo podrían lucir su húmedo verdor?”. Y completaba este pensamiento con una reflexión sobre la presencia de lo absoluto en lo cotidiano: “La verdad está demasiado cerca de nosotros, y debido a su misma cercanía no atinamos a percibirla con claridad”.⁹⁹

Juan Masiá (nacido en 1941)

98 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid 2010, pp. 45 y 60-61.

99 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 27.

Cuando la llegada de nuevas flores se cante/ pídeles, amor mío, que escancien vino bastante./ Libérate de huríes, paraísos e infiernos:/ todo eso se te entrega, mi vida, en cada instante.¹⁰⁰

Omar Jayyam (quizá 1019-1097;
con muchas dudas de los eruditos sobre las fechas exactas)

Hay en la Cábala algo así como una mirada transmutadora, respecto de la cual no se sabe a ciencia cierta si se la debe describir como mágica o más bien como utópica. Esta mirada descubre los mundos todos y el propio secreto del *En-sof* mismo en el lugar en el que uno se encuentra. No hay que ponerse a discutir sobre lo que haya “arriba” o “abajo”; lo único que hay que hacer (¡lo único!) es penetrar con la mirada el punto en el que se está.¹⁰¹

Gershom Scholem (1897-1982)

Vivir es algo impresionante que apenas deja espacio para hacer más cosas, aunque los amigos sean, eso sí, el acontecimiento más hermoso.

(...) Me extasío viviendo. Me basta con vivir para ser feliz.

(...) Por suerte, la belleza infinita de la que me hablas vive tan cerca de mí que no necesito salir a navegar para encontrarla.¹⁰²

Emily Dickinson (1830-1886)

Pedí a los profesores que enseñan el sentido de la vida que me dijeran qué es la felicidad./ Fui a ver a los afamados ejecutivos que coman-

100 Omar Jayyam, *Robaiyat*, edición de Nazanín Amirian, DVD, Barcelona 2002, p. 139.

101 Gershom Scholem, “Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala”, en *Todo es Cábala*, Trotta, Madrid 2001, p. 74.

102 Emily Dickinson, *Amor infiel* (antología preparada por Nuria Amat), Losada, Madrid 2004, pp. 140, 141 y 145.

dan el trabajo de miles de hombres./ Todos menearon la cabeza y me sonrieron como si yo tratase de engatusarlos./ Y un domingo por la tarde fui a pasear por la orilla del río Desplaines./ Y vi a un grupo de húngaros bajo los árboles, con sus mujeres y sus hijos, un barril de cerveza y un acordeón.¹⁰³

Carl Sandburg (1878-1967)

Todos los hallazgos que hacíamos juntos [mi tío Edgar y yo, en algunos viajes que hicimos juntos] eran tan secretos como un regalo dentro de su envoltorio. Más secretos, en realidad, porque seguían siendo secretos después de desenvolverlos. Se llevaba un dedo a los labios como diciéndome que no se lo contara a nadie, que me lo guardara para mí.

(...) Mi tío Edgar era consciente de la persistencia con la que tanta gente mira hacia otro lado a fin de neutralizar lo que la rodea. Y un mecanismo de neutralización frecuente es insistir en que seguramente no habrá nada que se salga de lo normal. La ventaja de lo que no cuentas es que no puede ser calificado a la ligera de normal. Dios es el impronunciable, me susurró una noche en St. Malo, mientras tomaba una copita de Benedictine antes de irse a la cama.¹⁰⁴

John Berger (nacido en 1926)

Supongo que estoy bastante lejos de cumplir el programa que enuncian estos versos de Goethe, en fatal prosificación, pero ésa debió ser (que no lo fue) mi ruta: “Goza con tino de la abundancia y el bien; esté la razón presente siempre, cuando la vida disfrute de la

103 Carl Sandburg, *Poemas de Chicago*, La Poesía, Señor Hidalgo, Barcelona 2003, p. 47

104 John Berger, *El toldo rojo de Bolonia* (edición de Pilar Vázquez), Abada editores, Madrid 2011, pp. 61-62

vida. Entonces el pasado permanece, vive el futuro en anticipación, el momento es eternidad”. Y no será preciso, añado yo y supongo que convendría en ello el Olímpico, decirle aquello del *Fausto*: “¡Detente, eres tan bello!”¹⁰⁵

*Antonio Martínez Sarrión (nacido en 1939;
recordemos que Goethe vivió entre 1749 y 1832)*

“La luz de la redención” —dijo el rabí Abraham Jacob de Sadagora— “está dispersa en torno de nosotros a la altura de nuestras cabezas. No la notamos porque nuestras cabezas están inclinadas bajo la carga del exilio. ¡Oh, si Dios quisiera levantar nuestras cabezas!”¹⁰⁶

Martin Buber (1878-1965)

105 Antonio Martínez Sarrión, *Escaramuzas (dietario 2000-2010)*, Alfaguara, Madrid 2011, p. 105. El propio autor comenta a continuación: “No faltarán quienes hablen de filisteísmo, de ideales burgueses. Léase en ese caso otra vez la cita, siga una corta reflexión, y las sospechas se evaporarán. Prueben. Y si continúan los peros, lean o releen el gran ensayo La veracidad de Goethe que publicó, allá por 1963, Manuel Sacristán, un marxista barcelonés listo y sin tacha”.

106 Martin Buber, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores* vol. 1, Paidós, Barcelona 1983, p. 43. Otro maestro jasídico, Rabí Búnám de Pzhysha, empleaba la imagen siguiente: estamos pasando continuamente a través de dos puertas, saliendo de este mundo y entrando en el otro, y saliendo y entrando nuevamente (Martin Buber, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores* vol. 2, Paidós, Barcelona 1983, p. 104). Nuestra Teresa de Cepeda, que sabía que Dios anda también entre los pucheros de la cocina, se hubiera entendido sin dificultad ninguna con estos tzadikim jasídicos...

Mitigar el ansia

Con la mente controlada/ el maestro aplaca sus pensamientos./ Termina con su peregrinar y su fantasía./ (...) Con los sentidos controlados,/ una mente serena que ya no busca distinguir/ lo que está bien de lo que está mal;/ una mente más allá de los juicios,/ observa y comprende: no tiene miedo.

(...) Comprende que tu cuerpo/ es apenas la espuma de una ola,/ la sombra de una sombra apenas./ Rompe las floridas flechas del deseo/ y escapa del reino de la muerte./ (...) La abeja liba néctar de las flores/ sin ajar su belleza o su perfume:/ así vive el maestro donde vive.

(...) Conocimiento, calma y libertad:/ cuando la mente está en silencio/ como una gran campana rota.

(...) Vivamos felices/ sin llamar a nada “nuestro”,/ cual seres resplandecientes/ que se nutren de alegrías./ Los ganadores cosechan odio/ porque los vencidos sufren./ Sólo quien ha renunciado/ a la victoria y a la derrota/ encuentra la felicidad.¹⁰⁷

Dhammapada (dichos atribuidos
al propio Buda, 563-478 AEC, aprox.)

La segunda noble verdad [para el budismo] es la verdad de la causa del sufrimiento. En pocas palabras, esta causa es el deseo: deseo de satisfacción sensual, deseo de existir, deseo de no existir. Freud se aproximó notablemente a las clasificaciones budistas cuando definió las tendencias humanas fundamentales como libido y morbido.

107 *Dhammapada*, FCE, Madrid 1998, pp. 17, 19, 38 y 52. El *Dhammapada* es una escritura sagrada budista perteneciente al canon pali. Según la tradición, sus versos fueron pronunciados por el mismo Buda en diversas ocasiones.

Asociada al deseo está la decepción. Estas dos causas fundamentales engendran la ilusión de posesión: ésta es mi casa, mi reputación, mi vida. Nos aferramos a una ilusión y corremos tras ella día y noche, soñando y despertándonos, de una vida a otra.¹⁰⁸

Hamallawe Saddhatissa (1914-1990)

En cuanto a aquellos que ponían el orgullo en sus riquezas y consideraban que para nada requerían ya de la educación, sino que había de bastarles el dinero para conseguir lo que quisieran y ganar honores de parte de las gentes, [Sócrates] los traía a razones diciéndoles

108 H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid 1982, p. 40. Las Cuatro Nobles Verdades están vinculadas al diagnóstico de la condición humana que refleja el término pali dukkha: 1. existe la infelicidad (dukkha), 2. hay una causa de esa infelicidad (en esencia: el ansia, el deseo, el apego, la sed, tanha), 3. la infelicidad puede cesar (nibbana es el cese del sufrimiento), 4. hay un camino que conduce al cese de la infelicidad (la Óctuple Noble Sendá). Véase H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid 1982, p. 16. Comenta Masía: “Gautama propone un camino que evite dos extremos: dejarse llevar por la sensualidad o entregarse a una ascética rígida. Sus cuatro verdades son un camino de liberación. La óctuple vía de la cuarta verdad es un camino de terapia para aliviar el sufrimiento humano mediante la supresión de toda exageración, de cuanto nos impide ser y dejar ser a las cosas y a las personas”. Juan Masía: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 76. El mismo autor nos advierte contra las interpretaciones nihilistas o quietistas del nirvana/ nibbana: “No es adecuado concebir el nirvana como una mera extinción, como el cese del carrusel de la cadena causal o como la simple desaparición del sufrimiento al extinguirse un deseo, fácilmente confundible con imperturbabilidades estoicas. El nirvana connota algo mucho más positivo: beatitud, paz, liberación, seguridad, tranquilidad, profundidad, lucidez. Todo eso tiene sus raíces dentro de nosotros mismos” (Masía, *El otro Oriente*, op. cit. p. 80). También es pertinente su aclaración sobre el simbolismo de las reencarnaciones: “Cuando actuó como un asno, es como si ya me hubiera muerto y reencarnado en un asno. (...) Ésta es la profundidad de los símbolos y mitos de reencarnación cuando se ven desde una hermenéutica que supere las ingenuidades de la versión literal, propia de la religiosidad popular” (p. 79).

La práctica meditativa budista conduce al dominio sobre el surgimiento de los propios deseos, con el fin de evitar deseos que no pueden ser satisfechos. Algunas escuelas budistas aconsejan atenuar todos los deseos; otras aconsejan cultivar conscientemente aquellas satisfacciones que no dañan a otros seres. Este autodominio (control sobre los propios deseos) ofrece un agudo contraste con las concepciones del Occidente moderno, donde los deseos, esencialmente, se imponen a la gente desde el exterior, a menudo a través de persuasión social y propaganda comercial. Claro que la filosofía griega antigua —especialmente filosofías helenísticas como el estoicismo y el epicureísmo— coincidía con el budismo en el objetivo del control sobre los propios deseos, y estas escuelas elaboraron complejas técnicas espirituales para alcanzarlo. Aquí hemos de remitir al inmenso trabajo de Pierre Hadot en este terreno, por ejemplo *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Siruela, Madrid 2006).

que era un necio todo aquel que creyera que sin aprendizaje iba a distinguir lo que fuera útil y lo que dañoso a sus asuntos, y un necio quien pensara que, sin discernir en eso, pero arreglando por dinero todo lo que quisiera, iba a poder hacer lo que le fuera conveniente, y un insensato el que, sin ser capaz de hacer lo que conviniera, se pensara que estaba bien llevando sus asuntos y que tenía hecha ni bien ni bastante la provisión para su vida, y también insensato quien creyese que ya por el dinero, sin entender en nada, va a tener fama de ser bueno para algo o que, sin ser tenido por bueno para una cosa, va a gozar de buena fama.¹⁰⁹

Jenofonte (431-354 AEC)

La prudencia nos enseña que es imposible vivir felizmente sin vivir de forma sabia, virtuosa y justa, y también que no podemos vivir de forma sabia, virtuosa y justa si no tenemos una vida feliz. Pues las virtudes surgen naturalmente con la vida feliz; en efecto, la vida feliz no puede separarse de ellas. Pues, ¿a quién consideras mejor que al hombre que mantiene una opinión reverente sobre los dioses, y carece por completo de miedo a la muerte y tiene presente el fin propio de la naturaleza; que comprende que el límite de las cosas buenas es fácil de alcanzar y procurar, mientras que el límite de las malas no es sino de breve duración y de pequeño dolor, que se ríe del destino, descrito por algunos como señor de todas las cosas?

(...) La codicia ingrata del alma hace que la criatura esté siempre hambrienta de refinamientos en su modo de vida.

109 Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (edición y traducción de José Vara), Alianza Editorial, Madrid 1967, pp. 142-143.

(...) Se debe aplicar a todo deseo el siguiente método de indagación: ¿Qué me sucedería si lo que anhelo se cumple? ¿Qué sucedería si no se cumple?¹¹⁰

Epicuro (341-270 AEC)

¿Por qué nos irritamos? Porque nos embelesan esos objetos que nos roban. No te embelesen, pues, los vestidos, y con el ladrón no te irritas; no te embelese la belleza de tu mujer, y con el adúltero no te irritas. Sabe que un ladrón y un adúltero no tienen lugar en tus cosas, sino en las ajenas y que no penden de ti; como sueltes éstas y en nada las estimes, ¿con quién vas a irritarte? Mas en tanto ellas te embelesan, irρίtate contigo mismo mejor que con aquéllos. (...) También yo, el otro día, tenía una lamparilla de hierro ante mis lares, y oyendo ruido en la ventana, voy corriendo. Hallé que habían robado la lamparilla. Recapacité que algo no incomprensible había movido al ladrón. Entonces, ¿qué? “Mañana”, me dije, “hallarás una de barro”. Porque aquello que uno posee, eso pierde. “Perdí mi vestido”. Porque tenías un vestido. “Me duele la cabeza”. ¿Iban a dolerte los cuernos? ¿Por qué, entonces, te irritas? Pues lo que son riquezas, eso mismo son quebrantos y duelos. “Mas el tirano me encadenará...”. ¿El qué? La pierna. “Mas me arrancará...”. ¿El qué? El pescuezo. ¿Qué habrá, entonces, que no encadene ni arranque? El albedrío. Por esto predicaban los antiguos el *Conócete a ti mismo* [la famosa inscripción del templo de Apolo en Delfos].¹¹¹

Epicteto (50-130 aprox.)

110 Epicuro, *Carta a Meneceo y Sentencias vaticana*, 69 y 71. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007, pp. 90-91

111 Epicteto, *Pláticas* (redactadas por Flavio Arriano; ed. de Pablo Jordán de Urrés) I, 18, 11-18. Eds. Alma Mater, Barcelona 1957, pp. 90-91.

Procure conservar el corazón en paz; no le desasosiegue ningún suceso de este mundo; mire que todo se ha de acabar.¹¹²

Juan de Yepes (1542-1591)

El programa entero de la filosofía de Schopenhauer está condensado en el título de su gran obra *El mundo como voluntad y representación*. El mundo es nuestra representación y, más allá de esto, según su substancia auténtica, es “voluntad” (...) “Representación” es todo aquello del mundo exterior que aparece en la conciencia y es elaborado en ella, en la percepción cotidiana, en la fantasía, en la especulación y en las teorías. Pero no todo puede reducirse a esta realidad captada desde fuera. Hay además un segundo acceso. “Hemos ido hacia fuera en todas las direcciones en lugar de entrar en nosotros mismos, donde ha de resolverse todo enigma” (*Der handschriftliche Nachlass*, I, 154). Es en el propio cuerpo donde encontramos la realidad experimentada desde dentro: dolor, deseo, placer, pulsión. A todo eso Schopenhauer le da el nombre de “voluntad”.

El mundo es conocido de dos maneras, desde fuera como representación y desde dentro como voluntad en el propio cuerpo. (...) En este contexto el concepto de “voluntad” tiene un significado alterado. No designa la intención racional, sino la pulsión insaciable, el deseo incansable. Frente a esto, la inteligencia se presenta como algo secundario, “al servicio” de la voluntad, dice Schopenhauer. En el mundo animal esta “voluntad” vive a manera de instinto, y en las plantas actúa como una tensión vegetativa. En definitiva la voluntad se quiere solamente a sí misma, quiere vivir, sobrevivir. En realidad,

112 San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, nº 153. En *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 3ª ed., 1988.

deberíamos “horrorizarnos” ante la naturaleza de la voluntad. No es ningún reino protector o maternal. No podemos trabar lazos de amistad con una tierra cuyo producto casual somos nosotros y que conserva la vida de la especie con nuestra muerte. La naturaleza no es un lugar de solaz silencioso, es una jungla donde se percibe el fragor de la lucha. Lo mejor es que en este contexto demos la palabra al propio Schopenhauer:

“Y así vemos por doquier en la naturaleza la contienda, la lucha y la victoria cambiante, y en ese rasgo seguiremos conociendo con mayor claridad la escisión con uno mismo, que es esencial a la voluntad. A lo largo y ancho de la naturaleza entera puede perseguirse esta lucha, es más, aquélla subsiste solamente a través de la contienda [...]: y esta lucha es la mera revelación de una escisión que es inherente, por esencia, a la voluntad. La lucha general se hace visible de la manera más clara en el mundo animal, que dispone del reino vegetal para su alimentación, y en el que a su vez cada animal se convierte en botín y alimento de otro [...], por cuanto cada uno de ellos sólo puede conservar su existencia por la supresión constante de otro ser extraño. Y en este escenario la voluntad de vivir se devora incesantemente a sí misma y es su propio alimento bajo diversas formas, hasta que finalmente el género humano, por someter a todos los seres vivos, considera la naturaleza como un artefacto para su propio uso. Pero ese mismo género humano [...] revela también en sí con terrible claridad aquella lucha, aquella escisión de la voluntad en sí misma, y el ‘homo’ se convierte en ‘homini lupus’ (el hombre se convierte en un lobo para el hombre)” (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 218).

(...) La idea del liberalismo puede compaginarse perfectamente con la imagen del hombre que diseña Schopenhauer. Éste aboga por la libertad de opinión y pensamiento, pero a la vez por una fuerte obs-

trucción de la acción. Con la moral no se llega muy lejos. La compasión, que para Schopenhauer constituye la única fuente auténtica de la moral, es demasiado rara. Por eso la formación del Estado no puede cimentarse en la compasión, sino que debe fundarse en un egoísmo recíproco bien entendido.

(...) La voluntad como fondo de pulsiones se quiere solamente a sí misma, quiere su propia conservación y, si es posible, el propio incremento. No está dirigida a una envolvente finalidad superior. No se esconde nada detrás de ella, fuera de esta ciega pulsión vital —hoy hablaríamos del gen egoísta—, una pulsión que en el hombre está unida con el entendimiento, que por lo regular escucha el mandato de la pulsión (del “interés”) y sólo en casos excepcionales se despega de esos impulsos y mira desde la distancia. Según Schopenhauer, es lo que sucede en el arte, en la sobriedad de la ciencia y en una filosofía sin ilusiones. (...) Cabría pensar que la religión ha quedado fuera de juego. Sin embargo, no es ése el caso para Schopenhauer. Por más que sorprenda, precisamente en este punto podemos aprender de él. El hecho es que Schopenhauer no sólo aportó el giro biológico a la filosofía, sino que además, con su filosofía de la negación de la voluntad, se apoya en la sabiduría oriental y en los aspectos de la cultura religiosa del cristianismo que concuerdan con las religiones orientales, en el espíritu de renuncia y la ascesis. Schopenhauer describe la negación de la voluntad como un giro de ésta contra sí misma. La voluntad, hecha prudente por experiencia propia y familiarizada por la compasión con el carácter de sufrimiento inherente al mundo, se revoca a sí misma y desiste de la autoafirmación a cualquier precio. El furor del ansia de vivir, del consumo, de la voluntad de poder, ha de mitigarse. ¿Hace falta dibujar con detalle cuánto puede ayudarnos esa cultura de la ascesis y de la renuncia y cuán urgentemente la necesitamos? (...) Schopenhauer acierta con su filosofía de la supera-

ción de la voluntad egoísta o ansiosa de sí misma. No hay otra salida. Tenemos que aprender a renunciar; tenemos que aprender ascesis. Hemos de mitigar la avidez. Tenemos que remar hacia atrás. Ahí estaría el progreso que conviene a nuestra época. Y en este camino, la filosofía de Schopenhauer nos viene como anillo al dedo.¹¹³

Rüdiger Safranski (nacido en 1945)

La propiedad posee. Sólo hasta un cierto punto hace la propiedad a los hombres independientes, libres; un escalón más y la propiedad se convierte en amo, el propietario en esclavo: como tal tiene que sacrificarle a aquélla su tiempo, su reflexión y en adelante se obliga a un trato, se siente atado a un lugar, incorporado a un Estado, todo quizá contra sus necesidades más íntimas y esenciales.¹¹⁴

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

De ningún modo pienso que los deseos fundamentales del hombre puedan cambiar. La riqueza, el poder, los honores, son buscados por la clase dirigente o rica, tanto en la Antigüedad como en nuestros días. Toda la desgracia de nuestra civilización actual consiste en la exasperación del deseo de provecho; de hecho, en todas las clases de la sociedad, pero especialmente en la clase dirigente. (...) Al distinguir deseos naturales y necesarios, deseos naturales pero no necesarios y, finalmente, deseos que no son naturales ni necesarios, Epicuro no quiso enumerar todos los deseos legítimos y explicar cómo po-

113 Rüdiger Safranski, "La actualidad de Schopenhauer", *El País*, 16 de octubre de 2010. Safranski, ensayista y biógrafo alemán, es autor, entre otros títulos, de *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (2008) y *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (2009), ambas obras publicadas en castellano por Tusquets Editores.

114 Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Ediciones Akal, Madrid, 2007, V. II, p. 95.

dríamos satisfacerlos, sino que quiso definir un estilo de vida, sacando las conclusiones de su intuición según la cual el placer corresponde siempre a la supresión de un sufrimiento causado por un deseo. Hay una analogía con el budismo, muy de moda en nuestros días. (...) Bajo un aspecto aparentemente prosaico, 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.¹¹⁵

Pierre Hadot (1922-2010)

El Tao es lo uno de *este* mundo. (...) Proclama la renuncia al ansia, igual que el budismo, pero sólo debido a que es exagerada: no busca acabar con los deseos. El místico taoísta quiere, como el budista, paz espiritual, pero en este mundo, no fuera de él. No quiere, como el budista, liberarse del sufrimiento, sino integrarlo. Su problema no es el sufrimiento: es la voluntad. Pero no la voluntad sin más, sino, en particular, la voluntad que constituye lo específico de la egocentricidad humana”.

(...) A los seres humanos, debido a su necesidad de reconocimiento, les parece importante parecer importantes. Buscar confirmación y fama, exhibirse, son componentes de la voluntad humana de los que el sabio taoísta opina que uno debe liberarse. Los taoístas hablan en este punto de *no actuar* (*wu-wei*). Pero no piensan en la inactividad, sino en una actividad en lo posible no intencional, tal como la de la naturaleza.

115 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona 2009, pp. 230-231.

(...) Lo que quieren decir puede describirse de la siguiente manera. Primero: *no centrar la propia actividad* (incluida la propia actividad política) *en la búsqueda de reconocimiento*. Segundo: *no ponerse metas innecesarias, ver el círculo de la propia actividad tan pequeño como sea posible* (ocuparse del propio cuerpo, no de la fama, dice Lao Zi en los párrafos 13 y 14). Tercero: *actuar sin reparar en sí mismo* (...), un pensamiento que luego fue adoptado por el budismo zen.¹¹⁶

Ernst Tugendhat (nacido en 1930)

Al comienzo del libro séptimo de la *Política* (...) Aristóteles alude a la codicia de los seres humanos, uno de sus temas favoritos, en los términos siguientes: “Se considera uno siempre con bastante virtud, por poca que tenga; pero tratándose de riqueza, fortuna, poder, reputación y todos los demás bienes de estegénero, no encontramos límites que ponerles, cualquiera que sea la cantidad en que los poseamos”.

Aristóteles, y la cultura griega en general, no se limitaron a criticar la codicia humana, sino que cantaron las excelencias de la moderación y el justo medio como vía para la búsqueda de la virtud y, a través de ésta, de la felicidad. Buda y otros pensadores orientales de la Antigüedad fueron más lejos, y predicaron la renuncia completa al deseo, y especialmente a cualquier afán de poseer bienes materiales, como camino hacia la perfección y hacia la superación del sufrimiento. (...) Tanto en Oriente como en Occidente, el hilo dorado de la búsqueda de la felicidad a través de la autolimitación, ha atravesado todas las épocas y todas las culturas. Pero siempre ha sido una actitud minoritaria. (...) El ecologismo está al final de ese hilo dorado. Desde sus inicios, ha predicado la moderación no sólo como

116 Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona 2004, pp. 148-149.

un principio ético, sino como una actitud práctica y de salvaguardia del destino colectivo. Sólo el autocontrol de los seres humanos en la explotación de la Naturaleza podría superar la incapacidad del planeta para satisfacer los deseos ilimitados de una especie que se ha reproducido de un modo explosivo, dominando técnicas que le permiten transformar cualquier elemento de la Naturaleza en *riqueza, fortuna y poder*.

(...) La crisis ecológica (...) hay que mirarla cara a cara. Sin duda alguna, el planeta acabará siendo desarrollado por completo, y todos los recursos valorizables en forma de riqueza, fortuna y poder acabarán siendo monetarizados y finalmente destruidos. Para verlo, es sólo cuestión de esperar el tiempo suficiente.

Pero precisamente porque ésa es la situación real, el trabajo y la determinación de la minoría que mantiene el hilo dorado es ahora más importante que nunca. Para los seres humanos, el tiempo es literalmente el factor vital. Por eso, en la cuestión ambiental, el factor tiempo, esto es, el ritmo del deterioro ecológico, es crucial. Rebajando ese ritmo es posible evitar que se destruyan ciertas cosas mientras uno vive, evitando el dolor que conlleva presenciarlo. Y además, ganando tiempo se facilita a la gente una adaptación menos traumática al deterioro de su entorno.

(...) El deterioro ecológico no se puede frenar sin limitar el crecimiento cuantitativo en los países sobredesarrollados. Esta tesis, nada nueva, sigue siendo incontestable, más allá de la propaganda desarrollista en la que siguen ancladas las instituciones. El verdadero freno al crecimiento sólo se consigue actuando sobre las perspectivas de rentabilidad de los grandes capitales nacionales o globales. Esto es, obstaculizando sus oportunidades de inversión, dificultando su reproducción, y desanimando a sus gestores y a sus propietarios, para

que el dinero se mueva lo menos posible. El Estado Ecológico tratará de impedirlo, pero esperemos que sólo lo consiga en parte. Mucha gente seguirá estirando, palmo a palmo, el hilo dorado.¹¹⁷

Antonio Estevan (1948-2008)

Berlusconi no está bien, se comporta como un hombre que estuviera enfermo, tiene 74 años y ha envejecido mal. Ha convertido la política italiana en una basura impúdica en la que solo cuenta la belleza y la televisión, en un juego machista para diversión del emperador donde muchos padres están dispuestos a cerrar los ojos para ofrecer vírgenes al dragón. Los acerados adjetivos para clavar este retrato los escogió hace dos años Verónica Lario, su exmujer, la persona que mejor ha esbozado la descripción de un personaje de dimensiones literarias. Es una historia universal, la del viejo emperador que llega al ocaso con la certeza y el miedo de saber que va a morir, y que por eso se aferra a sus *nínfulas velinas* en la búsqueda del elixir de la juventud.

El dragón es el dueño de toda Italia, el hombre que acaba con la división de poderes porque es, al mismo tiempo, el más rico del país y también su primer ministro. Berlusconi ha llegado hasta aquí en una huida hacia adelante que comenzó en 1993, cuando decidió entrar en política porque las otras alternativas eran la ruina o la cárcel; una carrera que tal vez acabe ahora, acusado de prostitución de menores y abuso de poder.

Su obscena desnudez provoca rechazo, pero también algo de lástima. Esa hipotética novela sobre Berlusconi va sobre la soledad más terri-

117 Antonio Estevan, *Riqueza, fortuna y poder*, Eds. del Genal, Málaga 2007. El librito es accesible en http://www.libreriaproteo.com/electronicos/hilo_dorado.pdf

ble: la del poder absoluto que impide más relación humana que la de la dominación; el otoño de un patriarca que se sabe rodeado de una multitud de solícitas amantes y aduladores lacayos cuya fidelidad y cariño sólo responde a esa falsa lealtad que paga el dinero. El Berlusconi literario es el Nerón que toca la lira *bunga bunga* mientras arde Roma, pero también es el ciudadano Kane que añora un patín de nieve de su infancia, ese *rosebud* con el que un día, hace tantísimos años, fue realmente feliz.¹¹⁸

Ignacio Escolar (nacido en 1975)

118 Ignacio Escolar, “Vírgenes para el dragón”, *Público*, 17 de febrero de 2011.

Justa medida y necesidades básicas

Hay seres razonables que pierden hasta la noción de la duración probable de su vida, y su equilibrio cotidiano, cuando el ímpetu del instinto de propiedad hace que se les derrumbe el instinto de conservación. Se vuelven hostiles a los estremecimientos de la atmósfera y se someten sin trabas a las instancias de la mentira y el mal. Bajo una granizada maléfica se desmorona su miserable condición.¹¹⁹

René Char (1907-1988)

Pues es el caso que una vez Antifonte, queriendo arrebatarse los acompañantes, se acercó a Sócrates y, estando delante aquéllos, habló así como sigue: “Sócrates, yo confieso que creía que los que se dedican a la sabiduría tenían que venir a hacerse más felices; pero lo que es tú me parece que has sacado de filosofar los frutos más contrarios de eso. A la vista, pues, está que vives de una manera que no habría un esclavo que tratado de ese modo por su dueño lo aguantara: manjares que comes y bebidas que bebes, de lo más barato, y de vestido, andas envuelto en uno no ya sólo barato, sino el mismo para verano y para invierno, y te pasas la vida descalzo y sin camisa.

Y más aún, dinero, por supuesto, te niegas a tomarlo, cosa que ya sólo de recibirla alegría y que, guardada en tu poder, te permite vivir más libre y más agradablemente. Así que si, igual que en los demás oficios los maestros sacan a los aprendices imitadores de ellos mismos, (...) ve teniendo por cierto que eres maestro de miseria”. Conque Sócrates por respuesta dijo: “(...) ¿Es que no sabes que aquel

119 René Char, *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 149.

que con más gusto come es el que menos necesita de vianda, y el que bebe con más gusto es el que menos apetece de bebida que no haya a mano? Pues ¿qué?: en cuanto a vestidos, (...) ¿has tenido alguna vez noticia de que yo sea que por el frío me quede dentro de casa más que otros o que por culpa del calor me pelee por sombra con alguno o que por lastimárseme los pies no vaya a donde quiera? (...) Y para no estar sometido a gula ni a sueño y a lujuria, ¿crees que haya razón mejor que la de tener otras cosas más agradables que éstas, que no dan gozo sólo en su disfrute, sino que ofrecen esperanzas de hacernos bien por siempre? Y a bien que una cosa sabes: que mientras los que piensan que nada les sale bien no tienen gozo, los que estiman, en cambio, que les marcha bien, (...) se gozan en el pensamiento de que les salen bien las cosas. ¿Piensas, pues, que de todos esos asuntos nace un placer tan grande como de considerar que uno mismo se va haciendo mejor y que amigos mejores se va ganando? Pues bien, yo paso la vida con creermé cosas como éstas. (...) Diríase, Antifonte, que tú opinas que la felicidad es regalo y lujo y comodidades; mas lo que yo creo es que el no necesitar de nada es don divino, y el necesitar de lo mínimo posible lo más cercano a lo divino; añádase que lo divino es lo mejor de todo, y lo más cercano a lo divino, lo más cercano a lo mejor”.¹²⁰

Jenofonte (431-354 AEC)

Consideramos que la autosuficiencia es un gran bien, no para poder tener siempre el disfrute de tan solo unas pocas cosas, sino para que, si no tenemos muchas, podamos disfrutar de ellas con la firme convicción de que más placer proporciona la abundancia a quien menos necesidad tiene de ella, y que todo lo fácil de conseguir es natural,

¹²⁰ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (edición y traducción de José Vara), Alianza Editorial, Madrid 1967, pp. 54-57.

mientras que todo lo difícil es superfluo. Los platos sencillos ofrecen el mismo placer que una mesa lujosa cuando el dolor que procede de la necesidad desaparece. (...) Cuando tenemos acceso al lujo tras largos intervalos, estamos mejor dispuestos hacia él y esa actitud nos hace más audaces ante los avatares de la fortuna.¹²¹

(...) Cuando es medida por el objetivo natural de la vida, la pobreza es una gran riqueza; la riqueza sin límites es una gran pobreza.

(...) El estómago no es insaciable, como dicen muchos; lo que es insaciable es, más bien, la opinión falsa de que el estómago necesita una cantidad infinita para saciarse.

(...) Nada es suficiente para el hombre para el que lo suficiente es demasiado poco.

(...) La posesión de las mayores riquezas no resuelve la inquietud del alma ni da origen a ninguna alegría extraordinaria; ni tampoco lo hace el honor de las multitudes, ni ninguna de las cosas que surgen de los deseos incontrolados.¹²²

(...) La riqueza natural es limitada y fácilmente obtenible; la riqueza derivada de las vanas fantasías nunca queda saciada.¹²³

Epicuro (341-270 AEC)

Preocupaciones siguen/ al aumento de fortuna y al deseo/ de tener más./ (...) Cuanto más a sí mismo/ uno se niega, más recibe/ de los dioses: voy, desnudo, al campamento/ de los que nada quieren/

121 Epicuro, *Carta a Meneceo*. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007, pp. 88-89

122 Epicuro, *Sentencias vaticanas* 25, 59, 68 y 81. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

123 Epicuro, *Máximas capitales*, 15. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

y anhelo ardientemente/ desertar del partido de los ricos./ (...) Un río de agua clara,/ pocas yugadas de bosque y la segura/ fidelidad de mis mieses, más feliz/ me hacen que el señor de África fértil,/ y él no lo sabe./ (...) Hay que extirpar las raíces de la pérfida/ codicia y los espíritus/ blandos en demasía templar con labores/ más duras.¹²⁴

Horacio (63-8 AEC)

Yo también lo hago así: entre las muchas cosas que he leído, procuro retener alguna. La de hoy es esta que he cazado en Epicuro (...): “Es cosa de mucha honra”, dice, “la pobreza alegre” (...) ¿Qué importa cuánto tiene aquel hombre en sus arcas, cuánto esconde en sus graneros, cuántos rebaños apacienta o cuántos réditos cobra, si anda codicioso de las riquezas ajenas, si no cuenta las cosas adquiridas, antes bien las que piensa poseer? ¿Me pides cuál es la medida de las riquezas? En primer lugar, tener lo que es necesario; después, lo que es suficiente.

(...) Lo más importante no es a dónde vas, sino quién eres tú que vas. (...) Ahora, en realidad, no viajas, vas errante, eres impelido, y cambias de lugar, de un sitio a otro, siendo así que lo que buscas, es decir, vivir bien, se encuentra en todas partes.¹²⁵

Séneca (4-65)

El cuerpo es la medida de lo que cada uno debe tener, igual que la medida del calzado es el pie. Si tienes como norma las necesidades del cuerpo, te mantendrás dentro de la medida; pero si las sobre-

124 Quinto Horacio Flaco, *Odas y Canto secular* (traducción de Javier Roca), Editorial Lumen, Barcelona, 1975, Libro III, Oda 16, p. 122; Libro III, Oda 24, p. 132.

125 Séneca, *Cartas morales a Lucilio* (traducción de Jaime Bofill y Ferro), Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1984, V. I, pp. 16-17 y 72.

pasas, necesariamente caerás como por un precipicio. Es lo mismo que ocurre con el zapato, si vas más allá de las necesidades del pie: primero el zapato será dorado, luego púrpura, luego bordado; pues no hay límite una vez que se ha superado la justa medida.¹²⁶

Epicteto (50-180 aprox.)

¿Ha puesto la naturaleza límites a esto, los ha puesto a comer y a beber, y tú, sin embargo, avanzas más allá de lo que es suficiente? (...) Pues no te quieres a ti mismo, porque realmente también amarías tu naturaleza y el deseo de ésta.¹²⁷

Marco Aurelio (121-180)

Cuando imagino al hombre asediado por bienes deseables (...), siéntolo derrumbarse bajo el peso de la felicidad, y véolo del todo incapaz de soportar una voluptuosidad tan pura, constante y total. (...) La grandeza del alma no consiste tanto en subir y avanzar como en saber moderarse y circunscribirse. Considera grande todo aquello que es bastante y muestra su altura prefiriendo las cosas medianas a las eminentes. Nada hay tan hermoso y legítimo como actuar bien y debidamente como hombre, ni ciencia tan ardua como saber vivir esta vida bien y naturalmente.

(...) Es absoluta perfección y como divina el saber gozar lealmente del propio ser. Buscamos otra condición por no saber usar de la nuestra, y nos salimos fuera de nosotros mismos por no saber estar

126 Epicteto, *Enquiridión* (o “manual” redactado por Flavio Arriano; edición de Agustín López, Olañeta, Palma de Mallorca 2007, p.57.

127 Marco Aurelio, *Meditacione*, Alianza Editorial, 2010, p. 63.

dentro. En vano nos encaramamos sobre unos zancos, pues aún con zancos hemos de andar con nuestras propias piernas. Y en el trono más elevado del mundo seguimos sentados sobre nuestras posaderas.¹²⁸

Michel de Montaigne (1533-1592)

Una íntima paz de la mente, conciencia de integridad, un examen de nuestra propia conducta con resultados satisfactorios: éstas son las circunstancias que se requieren para la felicidad, y serán celebradas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta la importancia que ellas tienen. (...) ¿Qué es lo poco que se necesita para abastecer las *necesidades* de la naturaleza? Y en lo tocante al *placer*, ¿qué comparación podrá haber entre la satisfacción incalculable de la conversación, del trato social y del estudio, incluso de la salud y de las comunes bellezas naturales, pero, sobre todo, de la paz de reflexionar sobre nuestra propia conducta; qué comparación podrá haber, digo, entre estas cosas y los febriles y vacíos placeres del lujo y del gasto?¹²⁹

David Hume (1711-1776)

La sociedad del capitalismo tardío es la más rica y, técnicamente, la más avanzada de la historia. Esta sociedad ofrece —o debería ofrecer— las posibilidades mayores y más realistas para una existencia

128 Michel de Montaigne, *Ensayos completos* (edición de María Dolores Picazo; traducción de Almudena Montojo), Cátedra, Barcelona, 2005, pp. 668, 1052 y 1057.

129 David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (ed. de Carlos Mellizo), Alianza, Madrid 2006, pp. 178-179.

humana pacífica y liberada. Y, al mismo tiempo, es la sociedad que oprime de la manera más eficiente estas posibilidades de pacificación y liberación. Esta opresión domina en el conjunto de la sociedad, y sólo una transformación radical de la estructura de ésta podrá abolirla.

(...) Sobre la base de la creciente productividad del trabajo y de la abundancia cada día mayor de mercancías, se ha iniciado una manipulación, una orientación de la conciencia y de la inconsciencia, que es para el capitalismo tardío uno de los mecanismos de control más necesarios. Resulta indispensable crear constantemente nuevas necesidades e incluso apetitos instintivos para incitar a los individuos a seguir comprando las mercancías que se producen sin cesar y convencerles de que tienen en efecto necesidad de estas mercancías y de que estas mercancías satisfacen realmente esta necesidad. El resultado es que los individuos están totalmente expuestos al fetichismo del mundo de las mercancías y de este modo reproducen el sistema capitalista, incluso en sus necesidades.¹³⁰

Herbert Marcuse (1898-1979)

Hoy la pregunta no es en realidad si Dios ha muerto sino si el ser humano ha muerto, si no ha quedado tan reducido a *homo consumens* pasivo, vacío, alienado, que ha perdido toda su vida interior.¹³¹

Erich Fromm (1900-1980)

130 Herbert Marcuse entrevistado —en 1969—por Franz Stark. En Herbert Marcuse, Karl Popper y Max Horkheimer: *A la búsqueda de sentido* (ed. de Andrés Ortiz-Osés), Sígueme, Salamanca 1998 (tercera edición), pp. 31 y 38.

131 Erich Fromm, “Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses”, 1970. Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, p. 29.

La civilización industrial, al suprimir la belleza natural, al cubrirla en amplios espacios con basura, crea y suscita las necesidades artificiales. Así hace que la pobreza no pueda ya ser vivida ni soportada.¹³²

Albert Camus (1913-1960)

Cada vez que se produce un descubrimiento técnico, vemos a la prensa entregarse al delirio optimista de que la ciencia va a resolver definitivamente el difícil problema humano. André Breton siempre se alzó contra esta concepción cretinizante de la felicidad. En el *Manifesto del surrealismo* se burlaba del tonto que cree que la ciencia sólo pretende mejorar su condición. (...) En una entrevista concedida en mayo de 1935 al *Índice*, revista socialista de Tenerife, advertía de este peligro a las organizaciones progresistas: “Guardémonos de contribuir a la formación de una nueva religión que paradójicamente sea la religión de la ciencia”.¹³³

Sarane Alexandrian (1927-2009)

Nuestro PIB tiene en cuenta, en sus cálculos, la contaminación atmosférica, la publicidad del tabaco y las ambulancias que van a recoger a los heridos de nuestras autopistas. Registra los costes de los sistemas de seguridad que instalamos para proteger nuestros hogares y las cárceles en las que encerramos a los que logran irrumpir en ellos. Conlleva la destrucción de nuestros bosques de secuoyas y su sustitución por urbanizaciones caóticas y descontroladas. Incluye la producción de napalm, armas nucleares y vehículos blindados que utiliza nuestra policía antidisturbios para reprimir los estallidos de

132 Albert Camus, *Carnets III*, Gallimard, París 1989, p. 198. Traducción de Jorge Riechmann.

133 Sarane Alexandrian, *Breton según Breton*, Eds. de Bolsillo, Barcelona 1974, p. 173. La ed. original francesa es de 1971. El poeta y fundador del grupo surrealista de París André Breton vivió entre 1896 y 1966; Alexandrian fue su último secretario.

descontento urbano. Recoger (...) los programas de televisión que ensalzan la violencia con el fin de vender juguetes a los niños. En cambio, el PIB no refleja la salud de nuestros hijos, la calidad de nuestra educación ni el grado de diversión de nuestros juegos. No mide la belleza de nuestra poesía ni la solidez de nuestros matrimonios. No se preocupa de evaluar la calidad de nuestros debates políticos ni la integridad de nuestros representantes. No toma en consideración nuestro valor, sabiduría o cultura. Nada dice de nuestra compasión ni de la dedicación a nuestro país. En una palabra: el PIB lo mide todo excepto lo que hace que valga la pena vivir la vida.¹³⁴

Robert Kennedy (1925-1968)

Europa es, sobre todo, la posibilidad de un nuevo mundo, son unas estructuras que hay que inventar para nosotros, hombres de hoy, y para nuestros hijos mañana. Es la creación de un nuevo arte de vivir sólo posible ahora, cuando conocemos la limitación de los recursos naturales y a sabiendas de que la técnica y el crecimiento económico no son suficientes para el desarrollo del individuo y para su bienestar. (...) Acepto emprender una lucha de decenas de años para lograr una sociedad más armoniosa, la sociedad sin crecimiento, fundada sobre valores completamente diferentes a los que preconizan los econométricos que dirigen actualmente la política. (...) [Hemos de] construir una sociedad donde la economía sirva al individuo y no lo contrario. Permitirá evaluar lo que es necesario y lo que es superfluo, inútil. A continuación se podrá perseguir el verdadero objetivo: el bienestar del pueblo, no solamente el de los europeos o de los norteamericanos, sino el de todos los seres humanos del mundo.

134 Robert Kennedy, discurso del 18 de marzo de 1968 (el candidato presidencial fue asesinado pocas semanas después), recogido en Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona 2009, p. 14.

(...) El sistema de *crecimiento económico* que funciona actualmente es tan perfecto que incrementa al mismo tiempo las ventajas y los inconvenientes, hasta el día en que los inconvenientes acabarán con él, porque los alimentos y los recursos naturales no son inagotables, o porque las desigualdades serán de tal categoría que se hará inevitable la guerra entre pobres y ricos. La consecuencia, en cualquiera de los dos casos, será una regresión de la especie humana, y quizá su desaparición. Este sistema sólo podría funcionar (...) a condición de que los recursos terrestres fuesen ilimitados, lo cual no es cierto, naturalmente... (...) Hay que seguir una política que nos conduzca a la reducción de las necesidades artificiales e inútiles, y compensar esta reducción del consumo actual con un estilo de vida, unos medios de vida, que aporten una satisfacción afectiva, intelectual y espiritual. Idear un nuevo arte de vivir.

(...) Hay que emprender una política que conduzca a la elite de los privilegiados a disminuir su nivel de vida para poder lograr una mayor igualdad, no sólo a nivel nacional, sino a escala mundial. Porque cada vez es más patente que el mundo es una entidad en la que vivimos todos juntos y en la que realmente ya no hay fronteras. No se puede consentir que exista un país rico frente a un país pobre... del mismo modo que no se puede aceptar que exista en un mismo país una minoría rica frente a una mayoría pobre.¹³⁵

Sicco Mansholt (1908-1995)

135 Sicco Mansholt, *La crisis de nuestra civilización*, Ed. Euros, Barcelona 1975, pp. 43, 103, 126, 133 y 139. Mansholt, socialista holandés, luchó en la Resistencia contra el nazismo, fue Comisario europeo de Agricultura entre 1958 y 1972, y luego Presidente de la Comisión Europea en 1972-73. Basta leer un libro de conversaciones como el citado aquí —publicado en su versión original francesa en 1974— para darse cuenta de la abismal distancia que media entre la Europa que trataba de hacerse cargo de la crisis ecológico-social en los años setenta, y la Europa neoliberal que se desarrolló a partir de los años ochenta.

[La economía descalza] es una metáfora, pero es una metáfora que se originó en una experiencia concreta. Yo trabajé alrededor de diez años de mi vida en áreas de pobreza extrema en las sierras, en la jungla, en áreas urbanas en distintas partes de Latinoamérica. Al comienzo de este periodo estaba un día en una aldea indígena en la sierra de Perú, era un día horrible, había estado lloviendo todo el tiempo. Era una zona muy pobre y frente a mí estaba otro hombre parado en el lodo (no en el barro pobre sino en el lodo). Y bueno, nos miramos. Era de corta estatura, delgado, con hambre, desempleado, cinco hijos, una esposa y una abuela. Yo era el refinado economista de Berkeley, que enseñaba en Berkeley, etc. Nos mirábamos cara a cara y de pronto me di cuenta de que no tenía nada coherente que decirle en esas circunstancias a este hombre, que todo mi lenguaje de economista era inútil. ¿Debería decirle que se pusiera feliz porque el producto interno bruto había subido un 5% o algo así por el estilo? Todo esto era completamente absurdo. Entonces descubrí que no tenía un lenguaje para ese ambiente y que teníamos que inventar un idioma nuevo. Ese es el origen de la metáfora economía descalza que, en concreto, simboliza la economía que un economista debe usar cuando se atreve a meterse en los barrios bajos.

(...) Hemos alcanzado un nivel en nuestra evolución en el que sabemos muchas cosas, sabemos muchísimo pero entendemos muy poco. Nunca en la historia de la humanidad ha habido tanta acumulación de conocimiento como en los últimos cien años y mira cómo estamos. ¿Para qué nos ha servido el conocimiento? La esencia está en que el conocimiento por sí mismo no es suficiente, carecemos de entendimiento. La diferencia entre conocimiento y entendimiento te la puedo explicar con un ejemplo: vamos a pensar que tú has estudiado todo lo que puedes estudiar desde una perspectiva teológica, sociológica, antropológica, biológica, inclusive bioquímica y sobre

un fenómeno humano llamado amor. El resultado es que tú sabrás todo sobre el amor, pero tarde o temprano te vas a dar cuenta de que nunca entenderás el amor a menos de que te enamores. ¿Qué significa esto? Que sólo puedes llegar a aspirar a entender aquello de lo que llegas a formar parte. (...)

Y eso es lo que sucede con la pobreza. Yo entendí la pobreza porque estuve allí; viví con ellos, comí con ellos y dormí con ellos. Entonces comienzas a entender que en ese ambiente hay distintos valores, y diferentes principios comparados con los que existen allí de donde tú provienes y te das cuenta de que puedes aprender cosas fantásticas de la pobreza. Lo que he aprendido de los pobres supera lo que aprendí en la universidad. Pero pocas personas tienen esa oportunidad (...) Lo primero que aprendes y que los que quieren mejorar el sistema de vida de los pobres no saben, es que dentro de la pobreza hay mucha creatividad. No puedes ser un idiota si quieres sobrevivir, cada minuto tienes que estar pensando, ¿Qué sigue? ¿Qué puedo hacer aquí? ¿Qué es esto y lo otro y lo otro? Así que tu creatividad debe ser constante. Además, están los contactos, la cooperación, la ayuda mutua y toda una gama de cosas extraordinarias que ya no se encuentran en nuestra sociedad dominante que es individualista, avara, egoísta, etc. Totalmente lo opuesto de lo que tienes allá. Y es sorprendente porque a veces llegas a encontrar gente más feliz entre los pobres que la que encontrarías en tu propio ambiente. Lo que significa que la pobreza no solo es una cuestión de dinero. Es algo mucho más complejo.

(...) Los principios de la economía deben estar fundamentados en cinco postulados y un valor esencial. Primero: la economía está para servir a las personas y no las personas para servir a la economía. Segundo: el desarrollo se refiere a las personas, no a las cosas. Tercero:

crecimiento no es lo mismo que desarrollo y el desarrollo no necesariamente requiere de crecimiento. Cuarto: no puede existir una economía con un ecosistema fallando. Quinto: la economía es un subsistema de un sistema mayor y finito: la biosfera. Por lo tanto, el crecimiento permanente es un imposible. Y el valor fundamental para poder consolidar una nueva economía es que ningún interés económico, bajo ninguna circunstancia, puede estar por encima de la reverencia por la vida.¹³⁶

Manfred Max-Neef (nacido en 1932)

Así, en el concepto de necesidad incluimos el alimento, la bebida y el descanso junto con la necesidad de reconocimiento o de pertenencia a un grupo. Incluimos también las técnicas y las necesidades instrumentales. Pero también incluimos la necesidad de autonomía o libertad, de autoestima y de autorrealización. ¿Qué hay de común en todas estas acepciones del término? La idea de que la *vida buena* —es decir, no sólo la supervivencia y la vida stricto sensu sino la vida “satisfactoria” (independientemente del baremo aplicado para juzgarla tal)— requiere una serie de condiciones para materializarse. Además, la necesidad se diferencia del deseo o la aspiración, más ocasionales y subjetivos, en que se nos impone con cierta imperiosidad como condición indispensable para la reproducción reiterada y “normal” de nuestra vida personal.¹³⁷

Joaquim Sempere (nacido en 1941)

136 Manfred Max-Neef (entrevistado por Amy Goodman), “Hemos alcanzado un nivel en el que sabemos muchas cosas, pero entendemos muy poco”. *Rebelión*, 3 de abril de 2011. Puede consultarse en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=125660>

137 Joaquim Sempere, *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*, Crítica, Barcelona 2009, p. 15.

El deseo de novedades está íntimamente vinculado con el papel simbólico que los bienes de consumo tienen en nuestras vidas. (...) Los artefactos materiales constituyen un poderoso “lenguaje de los bienes” que utilizamos para comunicarnos con los demás: no sólo en relación a nuestro estatus, sino también acerca de la identidad, la afiliación social, y hasta —cuando damos o recibimos regalos, por ejemplo— sobre nuestros sentimientos hacia los demás, nuestras expectativas familiares y nuestros sueños de una vida mejor.

Con esto no pretendemos negar que los bienes materiales sean esenciales para nuestras necesidades básicas: alimentos, cobijo, protección. Al contrario, su papel es imprescindible para nuestro florecimiento fisiológico: salud, esperanza de vida, vitalidad.

Pero las cosas no son sólo cosas. Los artefactos de consumo juegan un papel en nuestras vidas que va más allá de su funcionalidad material. Los procesos materiales y las necesidades sociales están íntimamente relacionados a través de las mercancías. Los objetos materiales tienen la capacidad de facilitar nuestra participación en la vida social. Y en la medida en que lo consiguen, contribuyen a nuestra prosperidad [en el sentido de vida humana floreciente].

En esto, uno de los procesos psicológicos esenciales es el que el investigador sobre consumo Russ Belk llama *catexis*: un proceso de apego que nos lleva a pensar (y hasta sentir) que las posesiones materiales son parte de nuestro “yo ampliado”.¹³⁸

Tim Jackson

138 Tim Jackson, *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*, Icaria, Barcelona 2011, pp. 129-130. El concepto de *catexis* viene de Sigmund Freud: según el conocido *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, la *catexis* hace referencia a las formas en que cierta energía psíquica se halla unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etcétera.

La mercancía es portadora de un vacío fundamental, de una insondable e insuperable carencia inherente a la subjetividad humana, de un abismo en el que toma pie el capitalismo. El capitalismo no nos domina sólo como sujetos de la necesidad, sino como hambrientos estructuralmente insaciables. El régimen de la mercancía se adentra en una fisura de lo humano explorada paralelamente por el Marx de los *Grundrisse* y por Freud y Lacan: en la imposibilidad de que la demanda responda nunca al deseo, de que la carencia pueda nunca verse colmada, en la existencia insuperable de un “más allá del principio de placer”. Más allá de la demanda que puede satisfacer la mercancía, existe un núcleo estructural de deseo imposible de satisfacer, pues responde a la irremediable falta de un objeto para siempre perdido por el sujeto al integrarse en el orden del lenguaje. Esa estructural insatisfacción es lo que hace que toda pulsión, en el animal hablante sea “virtualmente pulsión de muerte” (Lacan). Es la pulsión de muerte la que nos hace despreciar y romper los juguetes nuevos y nos impide disfrutarlos, pues siempre hay un goce más auténtico, un más allá. La pulsión de muerte, como fondo insaciable del deseo, es lo que nos hace prodigar y codiciar los regalos —nunca suficientes— al pie del árbol y hace obsoleto y despreciable lo que, segundos antes, cuando estaba en el paquete o en el escaparate, suscitaba nuestro afán de poseerlo.

El capitalismo ha hecho de la pulsión de muerte el resorte fundamental del mercado, y ha procurado expulsarla de todos los demás ámbitos de la vida humana. La política, la religión, el amor, todos ellos ámbitos “pacificados” en el régimen liberal, se ven supeditados a una lógica universal de intercambio mercantil. La pulsión de muerte se expulsa de estas importantes esferas y queda monopolizada por el mercado. La política es así un intercambio sin antagonismo, la religión o la creencia, una moda o un “lifestyle” como cualquier otro, el

amor, un arreglo sin pasión más o menos endulzado por un “romanticismo” convencional. La función destructora, disociadora, de la pulsión de muerte que Freud reconoció en *Más allá del principio de placer*, no es, sin embargo, puramente negativa: sin ella, el cambio, la transformación de las sociedades humanas y de los órdenes políticos, por no hablar de los amores y de las creencias, resultaría imposible. (...) Los capitalistas han mercantilizado la pulsión de muerte: la tarea de los comunistas es politizarla.¹³⁹

John Brown

En un planeta físicamente limitado, resulta imposible ampliar el estilo de vida occidental, con su enorme consumo de energía, minerales, agua y alimentos, al conjunto de toda la humanidad. El deterioro social y ambiental no son ajenos a este modelo de desarrollo, sino que forman parte inevitable del mismo. Cambiar, por tanto, no es una opción sino una necesidad imperativa: nos encontramos ante una crisis civilizatoria, que exige un cambio en la forma en que las sociedades se relacionan con la naturaleza y entre ellas. La *producción de necesidades* y de bienes para satisfacerlas han condicionado las relaciones entre las personas. Si la dinámica consumista y la obtención del máximo beneficio en el menor plazo posible rigen la organización económica, esta misma lógica se instala en los procesos de socialización y educación, determinando finalmente que la vida de cada individuo se oriente hacia la acumulación, olvidándose de poner en el centro de interés el mantenimiento de vidas que merezcan la pena ser vividas.

139 John Brown (seudónimo de Juan Domingo Sánchez Estop): “Define la necesidad: sobre los goces e insatisfacciones de la mercancía”. Publicado en *Rebelión* (www.rebelion.org) el 19 de diciembre de 2011.

Hoy, el progreso consiste en afrontar la insoslayable incompatibilidad que existe entre un planeta Tierra con recursos limitados y finitos, y un sistema socioeconómico, el capitalismo, que se basa en la expansión continua y genera enormes desigualdades. Se trata de establecer un *nuevo contrato social* que considere a hombres y mujeres como seres interdependientes entre sí y dependientes de la naturaleza.¹⁴⁰

Yayo (Sagrario) Herrero (nacida en 1965)

Sabemos que, a partir de un cierto nivel de satisfacción de las necesidades, no existe correlación entre incrementos en la renta o PIB per cápita y un mayor bienestar (paradoja de Easterlin), pues en la mayoría de las personas este bienestar depende de factores psicológicos, posiciones relativas o elementos relacionales que no tienen fácil traducción mercantil o monetaria. La investigación sobre economía y “felicidad” entendida como bienestar subjetivo (*happiness economics*) ha aportado resultados muy interesantes que habrá que tener en cuenta para orientar las políticas económicas (...). Si el aumento del consumo de bienes y servicios no mejora necesariamente el bienestar de la población, entonces esto enlaza directamente con el ámbito de la *producción*. Sobre todo porque el incremento indiscriminado de los bienes y servicios con destino mayoritario a los países ricos ha hecho aflorar los límites ecológicos con los que choca esta estrategia (tanto por el lado de los recursos como por el ángulo de los residuos), mostrando su naturaleza insostenible que hace imposible su generalización en el espacio y su mantenimiento en el tiempo. (...) Estos resultados deben, necesariamente, afectar a la forma en que medimos y registramos el proceso económico. Sabemos que la

140 Yayo Herrero, “Una mirada crítica al concepto de progreso”, en AAVV: *Claves del ecologismo social*, Libros en Acción, Madrid 2009, p. 19.

economía convencional oculta y minimiza esta imposibilidad física acudiendo al velo *monetario* que cubre la actividad económica (medida con el PIB), y así elude los costes ambientales y sociales de un proceso de naturaleza física como es la producción de mercancías. Sólo de esta manera, en términos monetarios y sin ningún referente real, es posible hablar de crecimiento indefinido o incluso exponencial por analogía con la lógica financiera del interés compuesto.

Así las cosas, si uno se toma en serio lo anterior, caben varias opciones: En primer lugar, considerar la “abolición del PIB” (...) como objetivo de política económica e indicador de bienestar. La literatura sobre las deficiencias del PIB per cápita como indicador de bienestar es tan apabullante que lo que sorprende es el empeñamiento de seguir apelando (acríticamente) a su crecimiento como la mejor forma de mejorar el bienestar de la población. Pero por la misma razón, tal vez tampoco sea la mejor opción hablar explícitamente de la opción del “decrecimiento”. El PIB es un cajón de sastre contable donde se agregan actividades con muy desigual impacto sobre el bienestar social y ambiental de una población (desde el gasto militar, al gasto en educación o sanidad,...). Y conviene discriminar. En efecto, parece obvio que en la sociedad a la que aspiramos, los sectores relacionados con las energías renovables, la reutilización y el reciclaje, los servicios de alquiler, los consumos colectivos, la agricultura ecológica, la producción industrial limpia, etc., *deberán crecer*. Cuál sea finalmente el saldo de esta operación en términos de PIB no tiene demasiada importancia pues dependerá, y mucho, de la valoración monetaria que otorguemos a cada una de estas actividades. Un reflejo monetario que, a su vez, será función como sabemos, del marco institucional, los incentivos y las penalizaciones correspondientes. Aun compartiendo muchos de los afanes que se encuentran detrás de las propuestas del “decrecimiento”, me parece que fórmulas como las de

“vivir mejor con menos” (...) resultan más adecuadas a los objetivos que queremos lograr.

¿Significa lo anterior que debemos echar por la borda el PIB y los Sistemas de Cuentas Nacionales? No necesariamente. Lo que no debemos hacer es convertir una unidad de medida de la actividad económica (que, como tal, también tiene serias deficiencias como saben los contables nacionales) en un objetivo indiscutible de política económica. Tal actitud sería similar a idolatrar el metro como unidad de medida y proponer como objetivo económico y social el incremento de las distancias.¹⁴¹

Óscar Carpintero (nacido en 1972)

141 Óscar Carpintero, “Entre la mitología rota y la reconstrucción: una propuesta económico-ecológica”, *Revista de Economía Crítica* 9, 2010, pp. 184-185.

Relativizar el ego

Aunque obres muchas cosas, si no aprendes a negar tu voluntad y sujetarte, perdiendo cuidado de ti y de tus cosas, no aprovecharás en la perfección.¹⁴²

Juan de Yepes (1542-1591)

Por traidoras decidí hoy,/ martes 24 de junio,/ asesinar algunas palabras./ Amistad queda condenada/ a la hoguera, por hereje;/ la horca conviene/ a Amor por ilegible;/ no estaría mal el garrote vil,/ por apóstata, para Solidaridad;/ la guillotina como el rayo/ debe fulminar a Fraternidad;/ Libertad morirá/ lentamente y con dolor:/ la tortura es su destino;/ Igualdad merece la horca/ por ser prostituta/ del peor burdel;/ Esperanza ha muerto ya;/ Fe padecerá la cámara de gas;/ el suplicio de Tántalo, por inhumana,/ se lo dejo a la palabra Dios./ Fusilaré sin piedad a Civilización/ por su barbarie;/ cicuta beberá Felicidad./ Queda la palabra Yo. Para ésa,/ por triste,/ decreto la peor de las penas:/ vivirá conmigo hasta/ el final.¹⁴³

María Mercedes Carranza (1945-2003)

Buscando yo, nosotros, ellos./ Buscando bueno, malo, pasado, futuro./ Buscando riqueza, lujos, sabiduría./ Buscando cielo, jardín, paraíso./ Buscando zen, buscando tao./ Buscando misterios, gnosis,

142 San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, n° 71 en el “autógrafo de Andújar”. En *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 3ª ed., 1988.

143 María Mercedes Carranza, SOBRAN PALABRAS, en *Desamor y otros poemas*, Norma, Bogotá 1995, pp. 71-72.

despertares./ Buscando budas, maestros, instructores.// Basura, basura, basura.// Mientras estés no vendrá Dios.¹⁴⁴

Antonio Orihuela (nacido en 1965)

Tenemos todos un tesoro en nuestro interior, pero en vasijas de barro. Su fuerza extraordinaria no viene de nosotros.¹⁴⁵

Pablo de Tarso (10-67, aprox.)

Proyectando una sensación de permanencia en un proceso que está en constante movimiento, el ser humano se siente desalentado al enfrentarse al cambio, la destrucción y la pérdida. Este complejo que denominamos “individuo” está expuesto al sufrimiento constante, y si proyectamos una vida continua de placeres y gozos como sensación de una persona individual, tendremos dificultades en aceptar que estamos expuestos a la enfermedad, el pesar y el sufrimiento.¹⁴⁶

Padmasiri de Silva (recordemos que Siddhartha Gotama vivió entre 563 y 478 AEC, aprox.)

“Va a resultar, Sócrates —le dijo—, que el bien más indiscutible de todos será el ser feliz”. “Eso si no se le compusiera —contestó— de bienes discutibles, Eutidemo”. “Y, ¿cuál de los elementos de felicidad —repuso— puede ser discutible?”. “Ninguno, por cierto —contestó—, con tal de que no incluyamos en ella hermosura o fuerza o

144 Antonio Orihuela, *Todo el mundo está en otro lugar*, Eds. Baile del Sol, Tegueste (Tenerife) 2011, p. 231.

145 Segunda carta a los corintios 4, 7.

146 Padmasiri de Silva, “La ética budista”, capítulo 5 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid 1995, p. 103

dinero ni fama ni ninguna otra cosa de esas”. “Pero, en nombre del cielo, tendremos que incluirlas —dijo—: pues, ¿cómo sin ellas va a poder uno ser feliz?”. “A fe mía —dijo él—, que vamos entonces a incluir cosas de las que muchos y graves males les vienen a los hombres; pues muchos son los que por su hermosura suelen ser estropeados, corrompidos por esos que se ponen fuera de sí con los encantos de la juventud, y muchos los que por su fuerza, al intentar esfuerzos demasiado grandes, caen en desgracias nada chicas, y muchos los que por su dinero corrompidos de adulaciones y víctimas de insidias van a su perdición, y muchos los que por su gloria y su poder político están sometidos a grandes males”.¹⁴⁷

Jenofonte (431-354 AEC.)

Si la suerte es mala,/ muéstrate audaz y animoso; pero, a un tiempo,/ sé sabio, y cuando un viento/ favorable en exceso hincha tus velas,/ redúcelas tú mismo.¹⁴⁸

Horacio (63-8 AEC)

Al que se apasiona por la fama póstuma no se le ocurre pensar que cada uno de los que le recuerden rápidamente morirá también, después, a su vez, el que haya tomado el relevo, hasta que todo el recuerdo se extinga por completo, yendo a través de seres que se encienden y se apagan. Pero supón que los que te van a recordar son inmortales e inmortal el recuerdo: ¿qué tiene que ver esto contigo? Y no estoy

147 Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (edición y traducción de José Vara), Alianza Editorial, Madrid 1967, pp. 153-154.

148 Quinto Horacio Flaco, *Odas y Canto secular* (traducción de Javier Roca), Editorial Lumen, Barcelona, 1975, Libro II, Oda 10, p. 73.

diciendo que no tiene nada que ver con el muerto, sino respecto al vivo ¿qué implica el elogio?

(...) ¿Qué es lo que merece la pena? ¿Ser aplaudido? No. Por tanto, ni siquiera ser aplaudido por las lenguas, pues la buena fama entre la multitud es el aplauso de las lenguas. Renunciaste, pues, también a la vanagloria. ¿Qué queda que merezca la pena? Me parece que moverse y detenerse de acuerdo con la constitución propia, que es a lo que conducen las ocupaciones y las artes.

(...) ¿Qué cosas hacen! No quieren hablar bien de los hombres que conviven con ellos en la misma época, pero conceden enorme importancia a ser elogiados por los que han de venir después, a quienes no han visto ni verán jamás. Esto es bien cercano a si tú te entristecieras porque tus antepasados no tuvieron buenas palabras para ti.

(...) Mira de no hacerte César, de no impregnarte de púrpura, pues suele ocurrir. Consérvate sencillo, bueno, puro, grave, sin afección, amigo de los justos, piadoso, benévolo, cariñoso, firme en el cumplimiento del deber. (...) La vida es breve. El único fruto de la vida terrenal es una disposición piadosa y la actividad social.¹⁴⁹

Marco Aurelio (121-180)

Bodhidarma (470-543) (...) es, según la tradición, el vigésimo octavo en la línea de los patriarcas del budismo; parece ser que llega a China en 520 (...). Trae raíces indias, herencia del budismo *Mahayana*, y va a recibir en China la acogida por parte de un clima espiritual influenciado por el taoísmo.

(...) En Occidente hablamos de Zen, que es el equivalente fonético japonés del chino *Ch'an*, derivado a su vez del sánscrito *Dhyana*, o

¹⁴⁹ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid 2010, pp. 53, 80, 81 y 83.

meditación-contemplación. En la escuela del Zen se buscaba una experiencia inmediata de no-dualidad que nos recuerda la doctrina india *Advaita*, enseñada por Sankara [788-820]: una no-dualidad más allá de todo par de opuestos, más allá también del Uno opuesto a lo múltiple.

Bodhidharma insiste en que se alcanza la iluminación percatándose de que ya se está en ella, e invita a descubrir al Buda eterno en el propio interior y en el de todos. Sus cuatro principios son: a) sin escrituras sagradas; b) sin muchas palabras, por transmisión directa de persona a persona; c) centrándose en el propio interior (...); y d) hacerse Buda descubriendo que ya lo somos.¹⁵⁰

Juan Masiá (nacido en 1941)

El logro de la iluminación es como el reflejo de la luna en el agua. Ni se humedece la luna ni se quiebra la sobrehaz de las aguas. Grande es la luna, y amplio es el radio de sus rayos de luz, pero cabe toda en una gota de agua. Toda la luna y todo el cielo se contienen reflejados en cada gota de rocío. No poner obstáculos a la iluminación es dejarse, sin más, ser reflejo, del mismo modo que la gota de rocío no impide que se reflejen en ella cielo y luna.¹⁵¹

Dogen (1200-1253)

150 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 107.

151 Dogen —fundador de la escuela de budismo *Soto* en Japón— citado por Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 108. Comenta el padre jesuita, uno de nuestros máximos iniciados en la cultura y espiritualidad japonesa: “El Todo está en cada lugar e instante, si tenemos ojos para percibirlo. Pero si la gota de agua se empeña en ser solamente gota de agua y en que la veamos como tal gota, no nos deja apreciar en su espejo la luna. Le preguntaron al Buda qué hacer con una gota de agua para conservarla sin que se secase. Y respondió: ‘echarla al mar’. De la misma obra es la cita siguiente: ‘Para aprender el camino de la iluminación hay que conocerse a sí mismo. Para conocerse a sí mismo hay que olvidarse de sí. Olvidarse de sí es hacerse transparente a todo y dejarse iluminar por todas las cosas’” (Masiá, op. cit., p. 109).

[Preguntan a Sri Ramana Maharshi cómo se llega a obtener el Atman.¹⁵²] No se trata de obtener algo nuevo, sino que es algo que ya está ahí. Lo único que se necesita es despojarse del pensamiento de “aún no lo he alcanzado”. La quietud o la paz es el Atman. No hay ni un solo momento en el que el Atman no exista. (...) El Atman no se alcanza. Si el Atman tuviera que alcanzarse, eso querría decir que el Atman no está aquí y ahora, y que hay que conseguirlo. Y cuando se consigue algo nuevo también se acaba perdiéndolo. (...) Tú eres el Atman. Tú ya lo eres. Lo que sucede es que ignoras que estás en ese estado de dicha absoluta. La ignorancia sobreviene y extiende un velo sobre el Atman puro, el cual es dicha. Todos los esfuerzos se dirigen a eliminar dicho velo de ignorancia, el cual no es más que conocimiento incorrecto. El conocimiento incorrecto consiste en identificar erróneamente al Atman con el cuerpo y la mente. Pero debe desaparecer esa falsa identificación, y entonces lo único que queda es el Atman.

(...) *Mukti* [la liberación] no es algo que se tenga que alcanzar en el futuro. Está presente permanentemente, aquí y ahora. (...) La existencia es lo mismo que la felicidad y la felicidad es lo mismo que el hecho de ser. La palabra *mukti* es muy provocadora. ¿Por qué tiene uno que ir la buscando? Creemos que estamos subyugados y, por lo tanto, buscamos la liberación. Pero el hecho es que no hay esclavitud alguna sino tan sólo liberación. (...) Basta con que elimines la ignorancia. Eso es todo lo que hay que hacer.

(...) La sensación de “yo soy este cuerpo” es el error. Debe desaparecer esa falsa sensación del “yo”. El auténtico “Yo” siempre está presente.

152 *Atman* es la palabra sánscrita que significa “sí mismo”. Este “yo verdadero” o esencial no remite a una experiencia de individualidad aislada: se trata de una conciencia no personal que lo abarca todo, coextensiva con la divinidad y con el universo. En el Vedanta Advaita —doctrina de la no dualidad, de la que Sri Ramana Maharshi fue el mayor exponente en el siglo XX—, Atman = Brahman, el sí mismo es igual a dios. *Brahman* es el ser supremo del hinduismo, el Dios de las doctrinas teístas (pero en este caso se trata de un absoluto impersonal).

Está aquí y ahora. (...) No hay nadie que no pueda decir “yo soy”. El conocimiento incorrecto de que “yo soy el cuerpo” es la causa de toda aflicción. Debe desaparecer este conocimiento erróneo. Así es como uno se establece en el Atman. (...) La verdad suprema es algo realmente sencillo, tan sencillo como existir en el estado prístino. (...) El Atman es conciencia pura. Nunca nadie puede apartarse del Atman. Esa pregunta sólo se puede plantear cuando hay dualidad, pero en el estado de conciencia pura no existe dualidad alguna.¹⁵³

Sri Ramana Maharshi (1879-1950)

Todas ellas [las percepciones particulares] son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostenga en su existencia. ¿De qué manera pertenecerían entonces al yo, y cómo estarían conectadas con él? En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor y odio, de dolor o placer. Nunca puedo atráparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo,

153 Sri Ramana Maharshi: *Sé lo que eres* (edición de David Godman). Olañeta, Palma de Mallorca 2005, pp. 32-34. El maestro hindú aclara también: “El ego es un fantasma sin ninguna forma propia, pero que se alimenta de cualquier forma que toma. Cuando lo buscamos, huye. Puesto que con la aparición del ego todo lo demás surge y con su cesación todo cesa, destruir el ego mediante la investigación del Sí-mismo es la única renunciación verdadera. El Ser autoconsciente de su carencia de “yo” es el Aquello que es el verdadero estado de uno mismo., conseguido mediante la destrucción del ego a través de la investigación del Sí-mismo.

No hay ninguna diferencia entre la mente y el Sí-mismo. La mente vuelta hacia el interior es el Sí-mismo; proyectada hacia el exterior se convierte en el ego y todos los fenómenos del mundo. El algodón convertido en varios tipos de ropa recibe distintos nombres, pero toda la ropa sigue siendo algodón. El Uno es real en tanto que los muchos son meros nombres y formas. La mente no tiene existencia aparte del Sí-mismo; es decir, que no tiene existencia independiente. El Sí-mismo existe sin la mente, pero jamás la mente existe sin el Sí-mismo”. Sri Ramana Maharshi, *Aforismos* (ed. de Ramiro Calle), Edaf, Madrid 2001, pp. 111 y 134.

por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar y odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.¹⁵⁴

David Hume (1711-1776)

Se ha estudiado mucho el cerebro de los lamas, y también el de las monjas de clausura. En ambos casos se encuentra que son capaces de concentrarse en sí mismos, en su pensamiento y en las funciones de las que normalmente no tenemos conciencia, como el acto de respirar. Y así son capaces de llegar a un estado superior de conciencia donde la corteza frontal del cerebro está más activa y experimentan el éxtasis. Ésta ha sido una decisión suya, entrar en ese camino y fomentar esa actividad en el cerebro, de forma que no necesitan nada material para alcanzar la felicidad.¹⁵⁵

Rosario Pásaro

El secreto de la India es: pensar, contemplar y orar respirando. En el mundo de la filosofía griega predominan las metáforas visuales. En la sabiduría india predominan las metáforas auditivas. La experiencia fundamental del pensamiento y la religiosidad en la India es la llamada *advaita*, la no-dualidad: una espiritualidad que es corporalidad, que se centra en el cuerpo y en la respiración. Conectan entre

154 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte IV, sección VI: “De la identidad personal”. Ed. de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid 1977, pp. 399-400.

155 Rosario Pásaro —catedrática de Fisiología de la Universidad de Sevilla—entrevistada en *La Opinión* de Málaga, 13 de julio de 2010 (con ocasión del curso de verano de la Universidad de Málaga “La búsqueda de la felicidad. Cómo genera el cerebro placeres y emociones”).

sí la tradición del yoga en la India, la meditación *Ch'an* en China, el zen japonés y hasta la estética con telón de fondo sintoísta. En suma, ¿no sería todo mucho más fácil si los cristianos redescubriéramos al Espíritu, al que tenemos tan olvidado/a?¹⁵⁶

Juan Masiá (nacido en 1941)

Los que están en casa desean salir y hablar con alguien. Los que están fuera de casa desean volver a casa y abrazar a alguien a quien aman. Los que no tienen pareja contemplan con envidia a las parejas felices. Los que están casados contemplan con ansiedad la libertad de los jóvenes. Todos desean lo que no tienen.

(...) En la infancia, nuestra sensación preponderante era el miedo. En la adolescencia, el deseo. En la juventud, la ambición. En la madurez, la indignación. En la vejez, la desilusión. Sin embargo, cuando somos niños siempre tenemos miedo de cosas que no existen. Y cuando somos adolescentes deseamos cosas que podremos conseguir enseguida fácilmente. Y en la juventud no entendemos que lo que ambicionamos se nos dará precisamente cuando perdamos la juventud, y que no ganaremos en el cambio. Y en la madurez nos indignamos, pero nunca por la razón que creemos. Y en la vejez nos desilusionamos aunque todos nuestros deseos se han cumplido. De modo que todos esos sentimientos que llenan nuestra vida son falsedades o ilusiones.

¿Qué es lo que queda? Ni siquiera el amor es una garantía de que seremos felices. Podemos amar y ser amados y ser desgraciados al mismo tiempo. Ni el amor, ni el éxito, ni el poder, garantizan que seremos medianamente felices. ¿Qué entonces? Sólo una cosa. Res-

156 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 26.

pirar correctamente. La felicidad es algo así de extraño. No tiene que ver con las circunstancias, pero está íntimamente unida al estado de nuestro cuerpo. No hablo de sentirse bien, de estar bien de salud, sino de más, mucho más.

Hablo de respirar correctamente. (...) El que aprende a respirar correctamente se siente siempre bien. Acepta estar en el lugar donde está. El espectáculo de sí mismo le causa ternura, tristeza, risa, pero no acaba de creérselo del todo. Tiene una capacidad para ver más lejos, como el que ve una seta podrida pero puede ver al mismo tiempo el vasto bosque lleno de vida que la rodea. El que aprende a respirar correctamente siente gratitud por estar vivo y nunca se olvida de que la vida y todos los instantes de la vida son un milagro y un regalo inconcebible.

(...) Hay dos formas de entender la vida. Para unos la vida es la sangre: la pasión, la familia, los vínculos de la carne, los alimentos que contienen sangre, el peso, la guerra. Para otros la vida es el aire: la respiración, la libertad, la ligereza y la huida. Esto es Rilke: “Respirar, ¡oh invisible poema!”. Respirar, aliento, hálito, alma, vida, *pranayama*, ciencia de la respiración. Porque nadie nos lo dice y nadie nos la enseña, pero para vivir es necesaria una ciencia.¹⁵⁷

Andrés Ibáñez (nacido en 1961)

Oblíguese a reconocer cada día al menos una verdad dolorosa; comprobará que es tan útil como la buena acción diaria de los *boy-scouts*. Aprenda a sentir que la vida valdría la pena vivirla aunque usted no fuera —como desde luego es— incomparablemente superior a to-

¹⁵⁷ Andrés Ibáñez, “Cuento de Navidad”, *ABCD*, 27 de diciembre de 2008.

dos sus amigos en virtudes e inteligencia. Los ejercicios de este tipo, practicados durante varios años, le permitirán por fin admitir hechos sin acobardarse, y de este modo le liberarán del dominio del miedo en muchísimas circunstancias.¹⁵⁸

Bertrand Russell (1872-1970)

Si vivo mi “ego”, me vivo como una cosa, como el cuerpo que tengo, como los recuerdos que tengo, como el dinero, la casa, la posición social, el poder, los hijos, los problemas que tengo.

(...) Quien se vive a sí mismo como un ego, sólo percibe su envoltorio. Cuanto más se vive alguien sólo como envoltorio, más se dificulta a sí mismo ser y vivirse como el sujeto de sus propias facultades.¹⁵⁹

Erich Fromm (1900-1980)

No tengo la sensación de que escribo mis libros. Tengo la sensación de que mis libros se escriben a través de mí. (...) Quizá recordaréis que he escrito que los mitos son pensados en el hombre sin que él lo sepa. Esto ha sido muy debatido y criticado (...). Pero para mí describe una experiencia vivida, porque expresa exactamente cómo percibo mi propia relación con mi trabajo. Es decir, mi trabajo es pensado en mí sin que yo lo sepa. Nunca he tenido, y sigo sin tener, la percepción de mi propia identidad. Me veo a mí mismo como un

158 Bertrand Russell, *La conquista de la felicidad*, Random House Mondadori/ El País, Madrid 2003, p. 230.

159 Erich Fromm, *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*, 1968; y “Das Unbewusste und die Psychoanalytische Praxis”, 1959. Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, p. 40.

lugar donde acontece algo, pero no hay ningún “yo”. Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde ocurren cosas.¹⁶⁰

Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Tener cerca de lo que nos rodea/ y de nuestro cuerpo/ la idea fija de que nuestra alma/ y su envoltura caben/ en un pequeño vacío en la pared/ o en un papel de seda raspado con la uña./ Me voy reduciendo,/ soy un punto que desaparece y vuelve/ y quepo entero en el tokonoma./ Me hago invisible/ y en el reverso recobro mi cuerpo/ nadando en una playa,/ rodeado de bachilleres con estandartes de nieve,/ de matemáticos y de jugadores de pelota/ describiendo un helado de mamey./ El vacío es más pequeño que un naípe/ y puede ser grande como el cielo,/ pero lo podemos hacer con nuestra uña/ en el borde de una taza de café...¹⁶¹

José Lezama Lima (1910-1976)

La reforma del pensamiento es inseparable de la reforma del espíritu —desalienarnos, desegocentrarnos y desetnocentrarnos— (...). Esto parece improbable hoy día aunque existe una posibilidad antropológica (la esperanza de lo improbable). Existen posibilidades humanas aún inexploradas (...). La capacidad cerebral del homo sapiens no está plenamente utilizada (...). La agudización de las heterogeneidades, las contradicciones y las imposibilidades son las condiciones

160 Citado en Jordi Pigem, *GPS (Global Personal Social). Valores para un mundo en transformación*. Kairós, Barcelona 2011, p. 109.

161 José Lezama Lima, EL PABELLÓN DEL VACÍO, en *Fragmentos a su imán*. Poema escrito el 1 de abril de 1976, pocos días antes de fallecer el poeta. Gustavo Martín Garzo explica que los japoneses, expertos en tales artes de la invisibilidad, tienen una costumbre que consiste en marcar la presencia simbólica del vacío en la casa mediante un minúsculo hueco abierto en la pared. Ese hueco es el *tokonoma*, y puede hacerse con una uña. Basta con raspar un poco la cal de la pared, el borde de una taza de café, y reducirse hasta caber en él...

para que surja un metasistema. En situaciones límite de imposibilidad, emergen las metaorganizaciones. Así nació la vida, el lenguaje, la especie humana, la formación de sociedades históricas dotadas de Estado.¹⁶²

Edgar Morin (nacido en 1921)

Los seres que deliberan [es decir, los seres humanos] pueden tomar distancia de tres maneras. La primera consiste en tomar distancia de las sensaciones inmediatas en consideración a fines y al futuro propio. Aprenden a contraponer la perspectiva de lo bueno [según razones] a lo que resulta más agradable o desagradable en la situación: a darles importancia a fines más que a sensaciones y al futuro más que al presente. Aquí se toma distancia en vista de los propios fines y luego del propio bienestar. La segunda consiste en tomar distancia del propio bienestar, dándoles también importancia a otros (o a otras cosas). La tercera consiste en tomar distancia de la propia egocentricidad. En este caso, los que dicen ‘yo’ toman conciencia de su pequeñez y la de sus preocupaciones en el conjunto del universo. (...) La mística consiste en trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen *yo*.¹⁶³

Ernst Tugendhat (nacido en 1930)

162 Texto de *Une politique de civilisation* citado por Federico Aguilera Klink en su introducción a Antonio Estevam, *Riqueza, fortuna y poder*, Eds. del Genal, Málaga 2007, p. 8. El librito es accesible en http://www.libreriaaproteo.com/electronicos/hilo_dorado.pdf

163 Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona 2004, pp. 46 y 10. El pensador alemán defiende que la mística “consiste en (1) zafarse del aferramiento volitivo (del ansia o la preocupación), (2) *prestando atención* al universo, no ‘sumergiéndose meditativamente en él’ (prefiero decir ‘universo’ en lugar de ‘realidad última’). Si pensamos en el budismo Theravada o en el yoga Sankya, se puede suprimir esta segunda cláusula. Por otra parte, es posible ampliar la definición de modo que abarque a la mística religiosa, poniendo a Dios en lugar del universo”. Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, p. 132.

Nuestras sociedades, obsesionadas por el ego, se hallan en una situación extraordinariamente paradójica, ya que nuestro individualismo nos viene originariamente... del budismo. El budismo es, en efecto, el que en el plano sociológico —no psicológico ni ontológico— creó el individuo como entidad autónoma respecto a su cultura y su estructura social, como otra cosa que sólo un miembro, un engranaje o un portavoz de la sociedad.

Esta idea, que permite hablar del ser humano en sí, de la igualdad de todos los seres humanos, etc., pasó a la filosofía helenística, sobre todo en el estoicismo, quien la transmitió al cristianismo, convertido gracias a ella en la primera religión universal. Y luego llegó a nosotros, pero hemos erigido en metafísica lo que no era en su origen sino liberación social. De ahí nuestra dolorosa egolatría, cuyo remedio estriba precisamente en la vuelta a los orígenes.

(...) Los diversos “ejercicios espirituales” budistas son siempre juegos muy elaborados con los aspectos de la atención: su objeto, su extensión, su intensidad, su duración, su claridad (pureza), su carácter voluntario o involuntario, etc. Uno de esos rasgos esenciales es la dualidad o no dualidad. La dualidad consiste en creer que hay un Yo o una conciencia que ‘mira’ otra cosa. Ahora bien, se trata de una ilusión. La “consciencia de algo” no es más que una cosa entre las otras. Y la conciencia de esto es la abolición del Yo. (...) La ilusión de la realidad del Yo es el más grave de nuestros autoengaños, particularmente en nuestras sociedades super-individualistas.¹⁶⁴

Serge- Christophe Kolm (nacido en 1932)

164 Serge-Christophe Kolm, entrevista “Un bouddhisme profond pour le monde moderne”, revista *Aurores* 39, enero de 1984.

Gran parte de su obra [de Gilbert K. Chesterton] puede entenderse como un combate contra el vitalismo trágico nietzscheano que empezaba a triunfar en su época y que ha arrasado en la nuestra. Ese combate explica su reiterada defensa de la humildad, virtud cristiana por excelencia y vicio por excelencia de nuestro tiempo, que es el tiempo de la inflación del yo, de la búsqueda de la plenitud vital, del llamado afán de encontrarse a sí mismo a través de la llamada realización personal; en definitiva: el triunfo de lo que Chesterton llama "la escuela egoísta", cuyo mejor representante es Nietzsche. Un triunfo que ha provocado una explosión colectiva de orgullo, de la que Chesterton abominaría: él considera que el orgullo procede del infierno y constituye una catástrofe social y un instrumento de tortura personal, puesto que es por definición insondable e insaciable. Lo sensato, por tanto, no es potenciar el yo, sino anularlo. O casi: "La humildad es el suntuoso arte de reducirse a un punto (...) a una cosa que no tiene tamaño, de modo que todas las cosas del universo sean como son en realidad: de tamaño inmensurable". O dicho de otro modo: la única forma de encontrarse a uno mismo consiste en perderse para encontrarse plenamente en lo real.¹⁶⁵

Javier Cercas (nacido en 1962)

No creemos en lo que vemos, sino que vemos lo que creemos. (...) Cada ser humano vive dentro de una maqueta, y en esta maqueta lo que prima son las autojustificaciones. Pasamos el 93% de nuestro tiempo en un parloteo interno y si uno se fija, de lo que se trata es sólo de estar justificando *mis* actos, *mis* relaciones, *mis* reacciones... En nuestra cultura lo que más se alimenta es el ego, todo el

¹⁶⁵ Javier Cercas, "El arte imposible de perderse", *El País Semanal*, 20 de marzo de 2011.

día estamos con el yo, *yo y mis deseos*. Cada uno ve lo que cree y así construimos nuestro mundo. (...) La idea clásica de que el mundo es como una habitación negra y que los científicos vamos con una linterna iluminando y descubriendo lo que ya está ahí es falsa. En estas últimas décadas, lo que se ha puesto de relieve es que con la linterna vamos creando el mundo.¹⁶⁶

Josep Maria Fericgla (nacido en 1955)

El viento que no es viento/ agita suavemente/ tu cuerpo que no es cuerpo,/ sino deshabitado centro/ de la tarde tranquila...¹⁶⁷

José Corredor-Matheos (nacido en 1929)

166 Josep Maria Fericgla (entrevistado por Montse Cano): “Debemos dejar de temer a la muerte”, *Integral* 376, abril de 2011, p. 86.

167 José Corredor-Matheos, *Poesía (1979-1994)*, Pamiela, Pamplona 2000, p. 115

Equilibrar al desequilibrado

Es más necesario sofocar la desmesura [*hybris*] que un incendio.¹⁶⁸

Heráclito (540-480 AEC, aprox.)

La desmesura es el primer mal que la divinidad envía al hombre que quiere aniquilar.¹⁶⁹

Teognis (540-480 AEC, aprox.)

Confucio vive entre los siglos VI y V antes de Cristo, pero el confucianismo tarda en cuajar de forma definitiva hasta el siglo XII. (...) De la filosofía de Confucio hay que decir, ante todo, que es educadora, moral y política. En su base está la coexistencia armónica de cielos y tierra y el equilibrio de fuerzas manteniendo un perpetuo dinamismo. Eso es lo que nos sostiene, y debemos acoplarnos a ello. “Este equilibrio —dice— es la gran raíz de donde crece todo actuar humano en el mundo. Esta armonía es el camino universal que todos deben seguir” (*Justo medio*, cap. 1). Nótese que “equilibrio” no equivale a “armonía”. Lo primero sería no tener emociones; lo segundo, tenerlas en su momento oportuno. (...) Para Confucio, las virtudes sociopolíticas eran virtudes personales.

Educarse es para él adquirir conocimiento moral, que consiste no en saber qué es bueno o malo, sino en la práctica y experiencia de

168 Fragmento XCVI en la edición de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Árdora, Madrid 2009, p. 130

169 I, 151

lo bueno, de ser bueno y hacer el bien. Se aprende por el ejemplo, y este aprendizaje dura toda la vida. Confucio da mucha importancia al *Jen* (en japonés, *Jin*): la benevolencia y humanidad, resultado de un autocultivo que aspira a la relación ideal entre los humanos. “Si deseáramos de veras el *Jen*, lo tendríamos” (*Analecta* VII, 29).¹⁷⁰

Juan Masiá (nacido en 1941)

Proporciona aquellas que dependen por entero de ti: la sinceridad, la dignidad, la resistencia al dolor, el rechazo de los placeres, la aceptación del destino, la necesidad de poco, la benevolencia, la libertad, la sencillez, la seriedad, la magnanimidad. ¿No te das cuenta de cuántas cosas puedes ya proporcionarte, sobre las que no tienes ningún pretexto de incapacidad natural ni de falta de aptitud y, sin embargo, todavía permaneces por debajo voluntariamente? ¿Es que te ves obligado a murmurar, a ser avaro, a adular, a culpar a tu cuerpo, a darte gusto, a ser frívolo y a someter a tu alma a tanta agitación, porque estás defectuosamente constituido?¹⁷¹

Marco Aurelio (121-180)

Frente al exterior que no podemos conocer del todo hay una actitud de inquietud e indefensión. Eso nos lleva a decir: voy a transformar el mundo, como dicen ahora. Yo no pretendo cambiarlo, sino estar en armonía con él, y eso supone una vida que cursa como un río. El río trisca montaña abajo, luego se remansa, y llega un punto, como estoy yo, en que acaba. Mi ambición es morir como un río, ya noto la sal.¹⁷²

José Luis Sampedro (nacido en 1917)

170 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, pp. 89-90.

171 Marco Aurelio, *Meditacione*, Alianza Editorial, 2010, pp. 64-65.

172 Entrevista con José Luis Sampedro en *El País Semanal*, 12 de junio de 2011.

El ser humano trató siempre de evitar el sufrimiento y, al fracasar, fantaseó con un “estado”, la felicidad, en el que todo devendría en placer. Paradigma, el mito del paraíso: la felicidad no lograda, sino regalada. La religión alimentó el mito entre los menesterosos sin remedio de cualquier índole, a los cuales, ¿qué otro recurso puede quedarles sino el de la aceptación del mito de la felicidad, aunque sea como promesa y en algún otro mundo? Ese mito ha sido socavado desde siglos, desde la filosofía griega hasta nuestros días, pero sólo entre elites muy concretas. Nadie plantea hoy seriamente la felicidad al modo de esa meta mítica. En contraste, hay una alternativa racional, que también tiene una larga tradición en la filosofía occidental y, bajo otras formas, también en la oriental, a saber, el de la sabiduría, o dicho más claramente, el de la felicidad *desde* la sabiduría. Creo que hay que reivindicar, en este mundo actual de sabedores, a veces sabedores eminentes, pero no de sabios, lo que es la sabiduría: saber quién se es para así vivir de acuerdo a sus preferencias, y construirse una vida como hábitat confortable. Es sabio quien consigue amar y ser amado, se apasiona con su quehacer, goza de la amistad leal e inteligente, y de los libros que puede leer una y otra vez, y de la música que no se cansa de oír, y de los cuadros que no cesa de ver... Y aleja y despacha fuera de su mundo lo que considera estúpido, cruel, feo, incluso incómodo. Sabio, luego feliz: nada más (ni nada menos).¹⁷³

Carlos Castilla del Pino (1922-2009)

[Defiendo] lo imperfecto en el ser humano: la segunda mejor posibilidad, las soluciones *vicarias*, aquello que no es lo absoluto. Lo absoluto —lo perfecto sin más, lo extraordinario— no es humanamente posible, porque los seres humanos son finitos. “Todo o nada” no es para ellos una divisa practicable: lo humano yace en el medio,

173 Carlos Castilla del Pino en *Babelia*, 7 de julio de 2001, p. 3.

lo verdadero es lo intermedio. Los seres humanos son así, deben y pueden hacer algo *en vez de* otra cosa, y lo hacen: cada ser humano es, en primer término, un “bueno para nada” que, secundariamente, se convierte en un *Homo compensator*.

(...) La pregunta por la felicidad se torna abstracta si se la separa de la pregunta por la infelicidad, porque para los seres humanos no existe la felicidad sin sombras. Resulta impensable que para el ser humano sólo exista lo beneficioso y falte lo perjudicial. (...) La felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad.

(...) Los humanos son esos seres que hacen algo en vez de otra cosa, los seres que compensan. Entre los mortales todo termina siempre letalmente. La felicidad posible para el ser humano es siempre —por causa de la muerte— felicidad en la infelicidad, y siempre un salvarse provisionalmente, de manera inverosímil, y nunca de modo duradero. Creo pertinente afirmar que en el mundo moderno la felicidad vicaria, o sea, la felicidad lograda por compensación, representa una gran parte de la felicidad posible para el ser humano. Por lo general, las compensaciones no suprimen la infelicidad sino que, precisamente, tan sólo la compensan. A menudo las compensaciones sólo ocultan, tapan, en vez de curar o salvar realmente, lo cual es una infelicidad, y es horrible que la infelicidad y sus compensaciones recaigan sobre los seres humanos. Por cierto, quien cree poder renunciar a compensaciones minusvalora el poder de la infelicidad humana.¹⁷⁴

Odo Marquard (nacido en 1928)

174 Odo Marquard, *Felicidad en la infelicidad*, Katz, Buenos Aires 2006, pp. 9, 11 y 39.

De hecho, la “vía media” budista es la asignación óptima del esfuerzo personal entre la modulación de los propios deseos (de forma consciente, pero a veces indirecta) y la satisfacción de los mismos (muchas veces a través del trabajo y el ingreso). El resultado es la “vida buena” equilibrada, lejos tanto del ascetismo imposible a escala social, como de la adicción a los bienes y *gadgets* que caracteriza al *ethos* moderno con toda su ignorancia psicológica, donde se da rienda suelta a los deseos.¹⁷⁵

Serge- Christophe Kolm (nacido en 1932)

T. Kenmochi [autor del *best-seller* japonés *La cultura de la pausa* (1978)] invitaba a los japoneses, tras el estrés de las décadas de crecimiento económico y el choque de las crisis en ese campo [durante los años setenta], a detenerse a respirar y recuperar algo central en su tradición y desgraciadamente olvidado: la pausa. Partía el autor de unas reflexiones sobre un carácter chino-japonés (fonéticamente, *Ma*) que abarca los significados de pausa, margen, hueco, espacio vacío, intervalo, umbral o interrelación. Está formado a partir de un pictograma chino que significa “puerta”. Si bajo esa puerta se dibuja el signo del sol, obtenemos otro carácter con el significado de “umbral”. De ahí derivan otros significados: espacio que hay entre dos cosas, dos lugares, dos tiempos o dos personas; es, en otras palabras, el *entre*, sustantivando la preposición (...).

El significativo silencio de los espacios y tiempos vacíos en la cultura japonesa tiene una aportación que ofrecer en el diálogo con las espiritualidades occidentales. Hoy en día nos abrumba con su atosi-

175 Texto breve de Kolm donde resume aspectos de su obra *Le bonheur-liberté (bouddhisme profond et modernité)*, PUF, París 1982 (segunda edición en 1994). Traducción de Jorge Riechmann.

gamiento al ritmo de la vida diaria en la ciudad. Un ambiente nada propicio a tranquilidades de contemplación. Por su carencia, se pone de relieve la necesidad de pausas, silencios y transiciones para abrir, en el espacio y en el tiempo, huecos de receptividad que dispongan para contemplar. El contacto con la tradición cultural japonesa (tan en contraste con el ritmo febril del Japón actual) ayuda a redescubrir el sentido de la pasividad y la receptividad.¹⁷⁶

Juan Masiá (nacido en 1941)

A lo largo de la modernidad se experimentó lo que podríamos llamar una transición del alma a la psique. O, si así se prefiere, de la teología al psicoanálisis. Muchos son los sentidos en los que el segundo es un sustituto de la primera. Ambos son relatos del deseo humano, si bien, para la fe religiosa, ese deseo puede consumarse finalmente en el reino de Dios, mientras que, para el psicoanálisis, está trágicamente condenado a no aplacarse. En ese sentido, el psicoanálisis es la ciencia del descontento humano. Pero también lo es la teología. Con Freud, la represión y la neurosis desempeñan la función de lo que los cristianos han conocido tradicionalmente como el pecado original. Desde ambas perspectivas, se entiende que los seres humanos nacen enfermos, pero que no les está vedada la redención. La felicidad no es algo que esté fuera de nuestro alcance; lo que sí nos exige es una descomposición y recomposición traumática de nosotros mismos, un proceso para el que el término cristiano aplicable es el de “conversión”.¹⁷⁷

Terry Eagleton (nacido en 1943)

176 Juan Masiá: *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, pp. 38-39

177 Terry Eagleton, *Sobre el mal*, Península, Barcelona 2010, p. 24.

La felicidad no debe ser confundida con el bienestar, o con la euforia. En un sentido heroico, podría estar relacionada con el cumplimiento del deber. Lo más cercano a un concepto sensato de la felicidad sigue siendo un viejo concepto griego, la ataraxia: un camino de equilibrio emocional, control de las pasiones y fortaleza de ánimo.

Se supone que las personas ansiamos la felicidad por encima de cualquier otra cosa. Pero faltan modelos. (...) La gran pregunta es: ¿puede ser feliz un hombre con una copa en la mano, un chiste en los labios, un montón de mujeres alrededor y una montaña de dólares en el banco? Mi opinión es que sí. Absolutamente, sí. Pongo como prueba a Dean Martin. No cabe duda de que fue el hombre más *cool* del siglo XX. Yo sostengo que fue también el más feliz.

Dino Paul Crocetti (1917-1995), conocido como Dean Martin, nació en una aldea de Ohio y trabajó como contrabandista de alcohol, crupier, obrero metalúrgico, escritor de chistes, boxeador, cantante, pareja artística de Jerry Lewis, actor y presentador de televisión. Se le recuerda sobre todo como miembro fundador del *rat pack* de Frank Sinatra, como personaje relacionado con la mafia y como *crooner* borrachuzo.

Ésa fue la imagen pública que forjó para ocultarse, para no ofender con su elegancia y disponer de margen para desarrollar su particular ataraxia. En realidad, era Sinatra quien sentía hacia Martin una curiosa dependencia psicológica, y era Sinatra quien mantenía las relaciones mafiosas. En cuanto al vaso, Shirley MacLaine, que también perteneció al *rat pack*, reveló en su autobiografía que solía estar lleno de zumo de manzana. A Martin le gustaba el J&B, y lo consumía en grandes cantidades, pero también le gustaba trabajar sobrio y acostarse temprano.

Martin parecía no tener pasiones, ni opiniones, ni ideología. Se mostraba indiferente a todo. Jeanne Biegger, que estuvo casada con él durante 24 años, afirmó que ni ella ni nadie sabían quién se escondía en el interior de aquel tipo bromista, sonriente, que fascinaba por igual a hombres y mujeres. Jamás discutió. Si algo no le gustaba, contaba un chiste y se iba.

Como no daba importancia a su éxito, los demás tampoco se la daban. Tiende a olvidarse que Elvis Presley reconoció haber copiado su fraseo para interpretar canciones como *Love me tender* o *Are you lonesome tonight?*; que ya casi en la vejez desbancó del número uno de ventas a los Beatles con *Everybody loves somebody sometimes*; que obtuvo no una, sino tres estrellas (como cantante, como actor y como *showman*) en el Paseo de la Fama de Hollywood; que tuvo uno de los programas televisivos más exitosos y duraderos de la televisión estadounidense, y que murió con cincuenta millones de dólares en el banco y el mayor paquete de acciones en la productora RCA.

También se olvida a veces que fue, con Sinatra y Sammy Davis Jr., uno de los principales contribuyentes económicos a la campaña de Martin Luther King por los derechos civiles de los negros.

¿Equilibrio emocional? Lo demostró en abundancia. Carecía de vanidad, y no le importaba trabajar en películas malísimas con tal de que el ambiente fuera divertido; se zambulló durante años en los disparates orgiásticos que Sinatra organizaba en Las Vegas, sin dejar de portarse como un caballero; fue, tal vez, el único amigo de Marilyn Monroe que no abusó de ella.

¿Control de las pasiones? Sufría de claustrofobia, y supo curarse él mismo: se encerró en un pequeño ascensor y permaneció en

él, subiendo y bajando un rascacielos neoyorquino, sudando y desmayándose, hasta que desapareció la ansiedad.

¿Fortaleza de ánimo? Cuando Sinatra se empeñó en realizar una última gran gira con el *rat pack*, en 1988, hacía pocos meses de la muerte de Dino, uno de los ocho hijos de Dean Martin. Además, sufría de enfisema. Le horrorizaba la idea de que tres viejos dieran el espectáculo en los mayores estadios del país. Pero nunca había fallado a los amigos, y tampoco podía fallar esta vez. Acudió a la cita, sabiendo que harían el ridículo.

Murió sin enemigos, el día de Navidad de 1995. Diez años después consiguió un disco de oro por un álbum póstumo de grandes éxitos. Hace dos años, en 2006, todavía colocó una canción (*Baby, it's cold outside*) entre las diez más vendidas en Estados Unidos. Todo esto lo hizo tranquilo, sonriente, con un vaso en la mano, un chiste en los labios y muchas mujeres estupendas a su alrededor. Fue feliz, estoy seguro.¹⁷⁸

Enric González

178 Enric González, “Dean Martin y la ataraxia”, *El País*, 14 de septiembre de 2008. El inteligente periodista español —actualmente corresponsal de *El País* en Jerusalén— es otro de los autores que parece inclinado a ocultar su fecha de nacimiento... Puede seguirse su blog en <http://blogs.elpais.com/fronteras-movedizas/>

Libertad

La libertad que tenemos de influir voluntariamente en nuestra naturaleza y nuestro destino está en el corazón de la identidad humana: ser humano significa, para un gran número de nosotros, tener “libre albedrío”, ser capaces de elegir lo que hacemos, pensamos y decimos, y también ser capaces de mejorarnos y desarrollarnos como individuos.¹⁷⁹

Kathinka Evers (nacida en 1960)

Una vida de libertad no es compatible con las muchas posesiones, puesto que para conseguir las se requiere servilismo a la chusma o a los reyes, mientras que la vida de libertad lo posee ya todo de manera indefectible. Si por alguna razón sucede que en una vida así se adquieren numerosas posesiones, también se sabrá distribuir las para obtener el beneplácito del prójimo.

(...) El fruto mayor de la autosuficiencia es la libertad.¹⁸⁰

Epicuro (341-270 AEC)

Hay ciertas cosas que dependen de nosotros y otras que no. Dependen de nosotros la opinión, las inclinaciones, el deseo, la aversión y, en definitiva, todo lo que son nuestros propios actos. No dependen de nosotros el cuerpo, las riquezas, la reputación, los cargos y, en definiti-

179 Kathinka Evers, *Neuroética*, Katz, Madrid/ Buenos Aires 2010, p.74.

180 Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 67 y 77. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

va, todo lo que no son nuestros propios actos. Las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, no están sujetas a restricciones ni impedimentos; pero las cosas que no dependen de nosotros son débiles, serviles, están sujetas a restricciones impuestas por la voluntad de otros. Recuerda, pues, que si crees libres las cosas que por naturaleza son serviles, y que es tuyo lo que depende de otros, encontrarás impedimentos, te lamentarás, te sentirás turbado, censurarás tanto a los dioses como a los hombres; pero si sólo consideras tuyo lo que es tuyo, y de los otros lo que es de los otros, tal como realmente es, nadie te exigirá nada ni te pondrá obstáculos; y tú nunca censurarás a nadie, ni acusarás a nadie, ni harás nada contra tu voluntad (...). No aspire a ser general, senador o cónsul, sino sólo un hombre libre; y no hay más que un camino para ello: desdeñar todo aquello que no depende de nosotros.¹⁸¹

Epicteto (50-130 aprox.)

Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos, las medallas, los cuadros y otras drogas semejantes eran para los pueblos antiguos los encantos de la servidumbre, el precio de su libertad y los instrumentos de la tiranía.¹⁸²

Étienne de la Boétie (1530-1563)

La providencia no ha creado al género humano ni enteramente independiente ni del todo esclavo. Traza, es verdad, alrededor de

181 Epicteto, *Enquiridión* (o “manual” redactado por Flavio Arriano; edición de Agustín López), Olañeta, Palma de Mallorca 2007, pp. 25 y 37.

182 Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. de José María Hernández-Rubio, Tecnos, Madrid 1986, p. 35

cada hombre un círculo fatal del que no puede salir, pero dentro de esos vastos límites es poderoso y libre, y lo mismo sucede con los pueblos.¹⁸³

Alexis de Tocqueville (1805-1859)

La libertad humana sólo puede encontrarse garantizada y potenciada cuando el hombre sabe integrarse armónicamente en un orden natural que no tiende sino a apoyar, cuando no se le violenta, sus legítimas aspiraciones de libertad.¹⁸⁴

Elisée Reclus (1830-1905)

La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la “felicidad”. El hombre que *ha llegado a ser libre* (...) pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero*.¹⁸⁵

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

El determinismo y la responsabilidad son incompatibles. (...) Creo que en la historia hay momentos en que los individuos o los grupos

183 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, II, Aguilar, Madrid 1989, p. 392.

184 Reclus citado en J. Gómez Mendoza y otros, *El pensamiento geográfico*, Alianza, Madrid 1988. Los geógrafos anarquistas como Piotr Kropotkin y Elisée Reclus son en cierta forma ecólogos *avant la lettre*, pues —como señala Francisco J. Toro en su tesis doctoral siguiendo a Giblin— demostraron que la Tierra es un planeta viviente donde las acciones humanas tienen efectos tanto negativos como positivos; y que estos dependen decisivamente de los sistemas políticos y económicos donde acaecen. Véase Fco. Javier Toro Sánchez, *Crisis ecológica y geografía*, tesis doctoral leída en el Departamento de Análisis Geográfico Regional y Geografía Física de la Universidad de Granada el 27 de mayo de 2011, p. 43.

185 Friedrich Nietzsche, parágrafo 38 de las “IncurSIONES de un intempestivo”, en *Crepúsculo de los ídolos*. Ese hombre libre, calificado aquí como guerrero, es caracterizado en otro lugar como el que está “a la base de todas las razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria” (*La genealogía de la moral*, I, parágrafo 11).

pueden modificar libremente la dirección de las cosas. No todo es predecible. Dentro de límites estrechos, los hombres son agentes libres. Los límites existen, pero dentro de ellos hay espacio para elegir. A menos que haya elección no hay acción humana. Todo es conducta. Permítame ponerle un ejemplo. Creo que si en 1940 Churchill no hubiera sido primer ministro británico, los nazis podrían haber conquistado Europa (...) Creo que estamos confinados por la naturaleza de las cosas. El arco de elección no es muy grande. Digamos que el uno por ciento. Pero ese uno por ciento puede ser decisivo.¹⁸⁶

Isaiah Berlin (1909-1997)

La libertad es como una cometa. Vuela porque está atada a la responsabilidad del que maneja. Lo sabían los revolucionarios franceses: libertad, igualdad, fraternidad. Hay que tener el pensamiento libre y crítico. Para ser yo, la poca cosa, la neurona que sea, necesito pensar con libertad. (...) Como neurona [dentro de una red], he tratado de incorporar la mía a los demás, porque somos todos juntos y un hombre solo no es nada.¹⁸⁷

José Luis Sampedro (nacido en 1917)

La libertad es el valor central del mundo moderno. Los filósofos que han encontrado sentido a nuestra historia lo han visto como progreso de la libertad que conquista sucesivamente diversos dominios: libertades cívicas y políticas, libertad de pensamiento (y de ahí la ciencia), libertad para el intercambio (y de ahí la economía), libertad de sentir y juzgar, la libertad colectiva que es la democracia, la

¹⁸⁶ Isaiah Berlin en *Conversaciones con Isaiah Berlin* (por Ramin Jahanbegloo), Arcadia, Barcelona 2009, pp. 218-219.

¹⁸⁷ Entrevista con José Luis Sampedro en *El País Semanal*, 12 de junio de 2011.

libertad de consumo para el crecimiento del bienestar, etc. Lo que se libera de esta forma es el individuo. Pero éste permanece preso de sus deseos, apegos, impulsos, ilusiones culturales, procesos mentales inconscientes e incontrolados. Éste es el nuevo dominio que ha de conquistar la libertad. Se halla ante este umbral. Pero Occidente es terriblemente ignorante en cuanto a esta nueva conquista del espacio. Tendría que proceder por ensayo y error, tanteos que serían lentos y dolorosos porque este nuevo campo de batalla se sitúa en la sensibilidad misma del ser humano. A menos que se dé cuenta de que hay sabios que le precedieron en este camino nada menos que veinticinco siglos: los budistas avanzados. Los conocimientos psicológicos absolutamente únicos, las posiciones filosóficas radicales, los métodos espirituales extremadamente elaborados, son exactamente aquello que Occidente necesita ahora.¹⁸⁸

Serge-Christophe Kolm (nacido en 1932)

La mayor parte de los factores externos, dinero, salud, trabajo, educación... tienen un impacto insignificante en los niveles de felicidad. La felicidad —y hasta la salud— dependen del lugar que uno ocupa en la jerarquía social y este lugar determina la autonomía de que uno disfruta. Cuanto más bajo estás en la escala jerárquica, más controlado estás y menos autonomía tienes, y esto es una fuente inagotable de infelicidad.

(...) Otra fuente de felicidad es lo que algunos neurólogos llaman “sumergirse en el flujo”, es decir, poner los cinco sentidos [en lo que uno está haciendo]. Esto explica que los fines de semana los que no tienen nada que hacer sean más infelices que durante la semana

188 Serge-Christophe Kolm, entrevista “Un bouddhisme profound pour le monde moderne”, revista *Aurores* 39, enero de 1984. Traducción de Jorge Riechmann.

trabajando. (...) La felicidad implica un compromiso total con algo o alguien, y es muy curioso que de todos los factores externos que supuestamente inciden sobre la felicidad, el único que lo hace de una manera clara son las relaciones personales.¹⁸⁹

Eduard Punset (nacido en 1936)

Sin ser un partidario de la filosofía zen, creo que el primer paso para la propia transformación consiste en renunciar desde el principio al dominio completo de sí mismo, saber que nos movemos siempre dentro de poderosos y preexistentes campos de fuerza.

Pero una vez reconocida esta inapelable condición, podemos escoger —dentro de ciertos límites— la propia meta. Cuando somos niños, nos preguntamos si los que están en las antípodas no corren el riesgo de caerse para abajo; después aprendemos que la fuerza de la gravedad de la Tierra atrae siempre a todos los cuerpos hacia el centro desde cualquier punto de la superficie. La existencia de la fuerza de la gravedad nos impone límites precisos, pero no nos impide movernos siguiendo sus leyes, incluso cuando volamos, ni nos obliga a vivir cabeza abajo.

(...) Si somos conscientes de nuestra condición de necesitados, es decir, del hecho de que nuestra alma es, precisamente, como un barco de vela, entonces nuestra manera de manejar el timón en una dirección u otra no podrá ignorar la dirección y la intensidad del viento. Puede, incluso, sacarle el mejor partido. Pienso, por ejemplo, en el modo de utilizar el velamen que se llama de bolina (*bow line*), en el que se puede ir contra el viento, avanzando en zigzag, siempre

189 Punset entrevistado por Carmen Fuentes, “Salud, dinero y amor influyen muy poco en la felicidad”, *ABC*, 17 de diciembre de 2005. El ensayista y divulgador científico está resumiendo tesis de su libro de 2005 *El viaje a la felicidad* (editorial Destino).

y cuando nos pongamos en un cierto ángulo de incidencia según de donde sople el viento.

(...) Spinoza no comparte una posición determinista radical, según la cual el ser humano es intrínsecamente inmodificable, en el sentido de que yo estoy destinado a ser un delincuente o un hombre honesto, al margen de cualquier otra circunstancia. Escribe un tratado de ética para demostrar que podemos ser libres moviéndonos de una manera adecuada dentro de un sistema de fuerzas, así como trazar una ruta hacia los objetivos mejores para cada individuo, los que hacen crecer la *sua vis existendi*, la intensidad de su poder de existir y de la alegría que le acompaña. Habría pues que comportarse, si se me permite la comparación, como un timonel que, cuando gobierna su embarcación, es capaz de utilizar las fuerzas naturales del viento y las olas para alcanzar un cierto nivel de excelencia. El máximo de la sabiduría se encuentra en lo que Spinoza llama *quiescencia*: en la satisfacción que resulta del despliegue de nuestras potencialidades.

(...) En sustancia, si entendemos el determinismo como la toma de conciencia de los condicionamientos, sin afirmar que estos condicionamientos nos llevarán necesariamente en una determinada dirección, entonces el determinismo es por completo legítimo; si, por el contrario, el determinismo se transforma en una especie de abecedario de la necesidad, no lo será.¹⁹⁰

Remo Bodei (nacido en 1938)

Las tradiciones orientales nos ayudan a contrarrestar el énfasis occidental en la subjetividad individual. (...) La aportación oriental, por ejemplo en el budismo zen, es la de un pensar arraigado en la corporalidad y en medio de la naturaleza. Un pensar en el que el su-

190 Remo Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, op. cit., pp. 90, 107, 108.

jeto debe, ante todo, salir de sí. Un pensar que, en silencio, escucha y camina, más que hablar y manipular.

Un yo que, negándose y perdiéndose, se encuentra. Un yo que no devora al otro, sino que se abre al encontrarse acogido por todo y por todos cuando, al romperse sus límites, las cosas dejan de percibirse como obstáculos y las personas como amenazas, allí donde desaparecen todos las dualidades y oposiciones. (...) [El pensamiento oriental] nos invita a dar un paso desde la filosofía del *logos*, de la acción y del sujeto, a una filosofía de la contemplación, de la receptividad y el salir de sí.

Salir de sí equivale a salir del yo engañado y superficial, para redescubrir lo mejor nuestro: somos peores de lo que creemos, cuando nos autojustificamos desde el yo superficial; somos mejores de lo que creemos cuando nos autocondenamos por no percibir lo mejor nuestro, el fondo de lo que de verdad somos y queremos.

Es sintomático, en ese contexto, el significado del concepto de libertad en caracteres chino-japoneses. Se escribe *ji-yuu*, que significa “acuerdo (yuu) consigo mismo (ji)” (...) Las inautenticidades, desde el capricho superficial hasta el mal que hacemos hiriendo a otros, son básicamente autotraiciones.¹⁹¹

Juan Masiá (nacido en 1941)

No existe una distinción absoluta entre estar influidos y ser libres. Muchas de las influencias que recibimos sólo llegan a afectar a nuestra conducta tras haber sido interpretadas, y la interpretación es un acto de creatividad. (...) Un individuo libre de toda influencia social sería tan ‘no-persona’ como un zombi. En el fondo, de hecho, no

191 Juan Masiá, *El animal vulnerable*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997, pp. 227-228.

sería un ser humano en absoluto. Si podemos actuar con libertad es, precisamente, gracias a que somos moldeados por un mundo en el que el concepto de ‘libertad de acción’ tiene sentido: el mismo mundo que nos permite actuar conforme a esa idea. Ninguno de nuestros comportamientos característicamente humanos es libre en el sentido de que esté eximido de todo determinante social, y eso incluye conductas tan distintivamente humanas como sacarle los ojos a otra persona. No seríamos capaces de torturar y masacrar sin haber recabado antes un buen número de habilidades sociales. Ni siquiera cuando estamos solos lo estamos en el mismo sentido en que puedan estarlo un cubo de carbón o el puente del Golden Gate. Precisamente porque somos animales sociales, capaces de compartir nuestra vida interior con otros individuos a través del lenguaje, podemos hablar de conceptos como la autonomía y la responsabilidad personal. (...) Ser responsable no significa estar desprovisto de influencias sociales, sino estar relacionado con tales influencias de una forma concreta. Significa ser más que un mero títere de las mismas. (...) Los seres humanos pueden alcanzar un cierto grado de autodeterminación. Pero sólo son susceptibles de hacerlo en el contexto de una dependencia (de naturaleza más profunda) con respecto a otros individuos de su especie, la misma dependencia que los hace humanos para empezar.¹⁹²

Terry Eagleton (nacido en 1943)

192 Terry Eagleton, *Sobre el mal*, Península, Barcelona 2010, p. 19.

Amor fati

Ni al vencer te ufanes demasiado, ni al fracasar te lamentos. Advierte la alternancia del destino.¹⁹³

Arquíloco (aproximadamente 680 - 645 AEC)

[Siddartha Gotama, nacido en el 563 AEC en el norte de la India] no era ningún dios ni ningún ser sobrehumano. Buda no confiaba en milagros ni buscaba distorsionar el curso natural de los acontecimientos. Antes bien, enseñó a los hombres a comprender la interdependencia de causa y efecto, a darse cuenta de que para eliminar un efecto indeseable había primeramente que encontrar y eliminar la causa.¹⁹⁴

Hamallawe Saddhatissa (1914-1990)

“Desgraciado de mí, porque me ha pasado esto”. Nada de eso, sino “Afortunado yo, porque a pesar de pasarme esto continuó sin pesar, ni quebrantado por el presente ni atemorizado por el porvenir”. Porque esto igual podía pasarle a cualquiera, pero no todos seguirían adelante después de esto sin pesadumbre.

193 Fragmento 67. Véase la *Antología de la poesía lírica griega* preparada por Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2004.

194 H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid 1982, p. 16. El budismo —cuya dimensión filosófica subraya el gran filósofo y economista francés Serge-Christophe Kolm— descubrió o inventó la noción de causalidad en general (antes que el pensamiento occidental). Cf. Kolm, *Le bonheur-liberté (bouddhisme profond et modernité)*, PUF, París 1982 (segunda edición en 1994). Identifica una parte importante de las causas del sufrimiento humano en la dinámica mental —cuya teoría se describe, metafóricamente, como ciclos de “renacimiento”.

(...) “Que todo lo que acontece, justamente acontece”. Lo constatarás si prestas la debida atención. (...) ¿Te ha acontecido algo? Está bien. Todo lo que te sucede estaba determinado por el conjunto desde el principio y estaba tramado. En suma, breve es la vida. Debemos aprovechar el presente con buen juicio y justicia.

(...) Amar únicamente lo que te acontece y lo que es tramado por el destino. Pues ¿qué se adapta mejor a ti?¹⁹⁵

Marco Aurelio (121-180)

La vida se hace más liviana y agradable mediante una liberación intransigente del espíritu que un buen día, a modo de ensayo, zaran-dea todas las representaciones que hacen la vida tan gravosa, tan intolerable, de modo que para tener la alegría de esta desgravación, se prefiere la vida más simple, la que nos posibilita esta alegría.

(...) La vida misma nos *recompensa* por nuestra tenaz voluntad de vivir, incluso por cualquier mirada atenta de nuestro agradecimiento, que no deja escapar la más mínima, delicada, fugaz ofrenda de la vida. Recibimos finalmente por ello las *grandes* ofrendas de ésta (...).¹⁹⁶

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Sólo fue hace unos poquitos años cuando di con el *Siddharta* de Hermann Hesse. Nada desde el *Libro del Dao* había sido tan im-

195 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Gredos, Madrid 1977, pp. 61, 84, 88, 140.

196 Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Ediciones Akal, Madrid, 2007, V. I, p. 411, V. II, p. 10.

portante para mí. (...) Vencer el mundo. Y así encontrarlo. Porque debemos no sólo estar en él y por encima de él, sino ser de él, también. Amarlo por lo que es —¡qué difícil! Y no obstante es nuestra primera y única tarea. Si la esquivas estás perdido. Si te pierdes en ella serás libre.

(...) Música —tocas una nota; eso lleva a la nota siguiente; una cosa determina la siguiente. Cuando la aproximación es filosófica, como en el budismo zen, la idea es: vivir de momento en momento. Cada movimiento decide el siguiente paso. No tendrías que andar cinco pasos por delante, sino sólo el siguiente. (...) La mayoría de la gente piensa anticipando demasiado, y también perdiéndose en vías laterales. Piensa sólo lo que está ahí, lo que tienes justo delante de las narices. Es algo tan sencillo —por eso es por lo que la gente no lo logra.¹⁹⁷

Henry Miller (1891-1980)

Un individuo solo que se proponga hacer algo para “el mejoramiento del mundo” es un cretino. En su mayor parte, los que trabajan públicamente para la “mejora del mundo” acaban en la cárcel por estafa. Además, al final el mundo consigue integrar casi siempre a los herejes. (...) No hay duda de que [el papa] Juan XXIII contribuyó a un mejoramiento del mundo. Pero si alguien le hubiese preguntado “perdone, ¿usted contribuye a la mejora del mundo?”, se habría reído del entrevistador, o a lo mejor la habría mandado al diablo; y seguramente después habría dicho para sí, sonriendo: “hago lo que puedo”.

En realidad, el mundo no mejora nunca. La idea de la mejora del mundo es una de esas ideas-coartada con las que se consuelan las

¹⁹⁷ Henry Miller, *Nothing but the marvelous* (edición de Blair Fielding), Capra Press, Santa Barbara 1991, p. 59. Traducción de Jorge Riechmann.

Neurosis (y otras formas de hacernos desdichados a nosotros mismos)

Érase una vez un hombre que, habiendo dejado de tener hambre, nunca más hambre, de tantas herencias como había devorado, tantos alimentos como había engullido, tanto prójimo como había empobrecido, un día halló su mesa vacía, su cama desierta, su mujer encinta, y estéril la tierra en el campo de su corazón.

Sin tener tumba y queriendo seguir vivo, sin nada que dar y menos todavía que recibir, mientras los objetos le huían y los animales le mentían, robó el hambre y con ella se fabricó un plato que se convirtió en su espejo y en su propio fracaso.²⁰¹

René Char (1907-1988)

A la que nos preguntamos por nuestra felicidad, automáticamente somos desgraciados. Eso es así desde que el lactante se pregunta si la leche de la vecina será mejor que la de su madre...²⁰²

*Xavier Theros y Rafael Metlikovez,
integrantes del dúo "Accidents Polipoètics"*

201 René Char, *El consentimiento tácito* ("La máscara fúnebre"). En *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 455.

202 Citados por Marcos Ordóñez en "Esperanza sólo sabe bailar chachachá", *Babelia*, 20 de octubre de 2007. Se trata de una crónica teatral sobre el espectáculo de Theros y Metlikovez "Fe, Esperanza y Chachachá, o toda la verdad sobre la búsqueda de la Felicidad y otras formas de amargarse la vida".

¿En qué yerran, pues, los hombres si todos desean una existencia feliz? En que toman a sus instrumentos por ella misma, y mientras la desean con afán, se alejan de ella. Ya que siendo el grado supremo de la vida feliz la firme seguridad y la inamovible confianza, andan buscando motivos de inquietud y por este camino de la vida lleno de peligros, más bien arrastran que conducen sus fardos; y de este modo es como se alejan cada vez más del resultado que desean, y cuánto más trabajo emplean, más tropiezan consigo mismos y más camino van desandando. Todo tiene efecto en un laberinto de gente apresurada que su misma prisa aparta del camino.²⁰³

Séneca (4-65)

Cuánto tiempo libre gana el que no mira qué ha dicho el vecino, hizo o pensó, sino sólo lo que él mismo hace, para que eso mismo sea justo, santo o conforme a...²⁰⁴

Marco Aurelio (121-180)

Las condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa que se ha de subir sobre las cosas transitorias, no haciendo más caso de ellas que si no fuesen, y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía

203 Séneca, *Cartas morales a Lucilio* (traducción de Jaime Bofill y Ferro), Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1984, V. I, p. 100.

204 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid 2010, p. 53.

de otra criatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo.²⁰⁵

Juan de Yepes (1542-1591)

Está claro que las causas psicológicas de la infelicidad son muchas y variadas. Pero todas tienen algo en común. La típica persona infeliz es aquella que, habiéndose visto privada de joven de alguna satisfacción normal, ha llegado a valorar este único tipo de satisfacción más que cualquier otro, y por tanto ha encauzado su vida en una única dirección, dando excesiva importancia a los logros y ninguna a las actividades relacionadas con ellos. Existe, no obstante, una complicación adicional (...). Un hombre puede sentirse tan completamente frustrado que no busca ningún tipo de satisfacción, sólo distracción y olvido. Se convierte entonces en un devoto del ‘placer’. Es decir, pretende hacer soportable la vida volviéndose menos vivo. La embriaguez, por ejemplo, es un suicidio temporal; la felicidad que aporta es puramente negativa, un cese momentáneo de la infelicidad.²⁰⁶

Bertrand Russell (1872-1970)

Freud [en *El malestar en la cultura*] analiza el sentimiento de culpabilidad como el problema más importante de la evolución de la cultura

205 San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, nº 120. En *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 3ª ed., 1988.

206 Bertrand Russell, *La conquista de la felicidad*, Random House Mondadori/ El País, Madrid 2003, p. 22.

y la causa más destacada del aumento de la infelicidad en el presente. Comenta dos orígenes de ese sentimiento de culpabilidad: uno que viene del miedo a la autoridad y otro, más tardío, procedente del miedo al superyó. Freud destaca la importancia del segundo en el presente, ya que gracias al superyó la renuncia a los instintos no tiene efectos liberadores, ni aumenta el bienestar del individuo. La virtuosa abstinencia es recompensada con una mala conciencia, una desgracia interna permanente (...). Así es como implícitamente vuelve a plantear el tema de la felicidad en el contexto de la idea de una lucha de contrarios: principio de placer contra principio de muerte; instintos contra superyó; conciencia contra sentimiento de culpabilidad; necesidad de castigo *versus* remordimiento; el juicio en oposición al arrebató... Somos infelices (...) si nos dejamos guiar sólo por los instintos; pero también seremos absolutamente desgraciados si dejamos que la conciencia ahogue nuestros deseos, agresivo-sexuales o no. El problema que plantea al final del libro deja abierto el tema: “A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y autodestrucción. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas ‘potencias celestes, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?”²⁰⁷

Josep Muñoz Redon (nacido en 1957;
recordemos que Sigmund Freud vivió en 1856-1939)

He cometido el peor de los pecados/ que un hombre puede cometer.
No he sido/ feliz. Que los glaciares del olvido/ me arrastren y me
pierdan, despiadados./ Mis padres me engendraron para el juego/

²⁰⁷ Josep Muñoz Redon, *Filosofía de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 1997, pp. 148-149.

arriesgado y hermoso de la vida,/ para la tierra, el agua, el aire, el fuego./ Los defraudé. No fui feliz. Cumplida/ no fue su joven voluntad. Mi mente/ se aplicó a las simétricas porfías/ del arte, que entreteje naderías./ Me legaron valor. No fui valiente./ No me abandona. Siempre está a mi lado/ la sombra de haber sido un desdichado.²⁰⁸

Jorge Luis Borges (1899-1986)

Es fácil que uno reproche falta de cariño a su consorte, que suponga malas intenciones en el jefe y que haga al tiempo atmosférico responsable de un constipado, pero ¿llegaremos a conseguir convertirnos en nuestros propios contrarios de la lucha diaria? Las puertas de acceso a la vida desdichada llevan unas indicaciones áureas. (...) Se trata fundamentalmente de la convicción de que no hay más que una sola opinión correcta: la propia. Una vez que se ha llegado a esta convicción, muy pronto se tiene que comprobar que el mundo va de mal en peor. En este punto se distinguen los profesionales de los aficionados. Estos últimos llegan a encogerse de hombros y resignarse. En cambio, el que es fiel a sí mismo y a sus principios áureos no está dispuesto a ningún compromiso barato. Puesto a escoger entre ser y deber, disyuntiva importante que ya se trata en los Upanishads, se decide sin titubeos por lo que el mundo *debe ser* y rechaza *lo que es*. Como capitán del navío de su vida, que hasta las ratas ya han abandonado, navega imperturbable hacia la noche borrascosa.

(...) En él la desazón, en resumidas cuentas, se ha vuelto su objetivo absoluto. En el esfuerzo por permanecer fiel a sí mismo, se convierte en un espíritu de contradicción. No contradecir sería ya traicionarse.

208 Jorge Luis Borges, EL REMORDIMIENTO, poema de *La moneda de hierro* (1976), en Borges, *Obra poética 1923-1977*, Alianza/ Emecé, Madrid 1981, p. 492.

El simple hecho de que los otros le sugieran algo ya es motivo para que él lo rechace, incluso cuando, mirado objetivamente, aceptarlo iría en su propio interés. (Como se sabe, dice un aforismo notable que la madurez es la capacidad de hacer lo que está bien, incluso cuando los padres lo recomiendan.)

Pero el genio auténtico da un paso más y, con una consecuencia heroica, rechaza lo que él mismo le parece ser la mejor elección, esto es, rechaza las recomendaciones que se hace a sí mismo. Así, el pez no sólo se muerde la cola, sino que se devora del todo. El resultado, en fin, es un estado de desdicha que no tiene rival.²⁰⁹

Paul Watzlawick (1921-2007)

En su estudio sobre las formas de la neurosis de angustia, el profesor Artur Jores, médico alemán, señala dos fuentes de esta clase de fenómenos: una es la carencia de lo que en alemán se llama *Geborgenheit*—estar al seguro—y la otra es la imposibilidad de realizar las propias posibilidades de vida. (...) Aludiendo al conocido fenómeno de la atrofia de las neurosis de angustia en épocas de guerra, Jores explica que la guerra, al acrecentar las fuentes de angustia física, arranca de la conciencia de los que toman parte activa en ella las dos raíces de la angustia neurótica. (...) La teoría de la guerra como modelo de situación antineurótica me parece muy dudosa; prescindiendo de la dificultad que existe para distinguir la real cesación de los síntomas neuróticos, de la imposibilidad de conocerlos, no resulta demasiado claro de qué modo se podría comprobar que las situaciones de guerra agotan realmente las fuentes de angustia, en lugar de deformar sus manifestaciones aparentes debido a la forma increíble en que la atención se ve absorbida por los peligros inmediatos (un hombre que está

209 Paul Watzlawick, *El arte de amargarse la vida*, Herder, Barcelona 1990, pp. 22-23.

cayendo del tejado no sufre de falta de participación en un orden trascendental, no cabe la menor duda; de lo cual no se deduce que la caída desde un tejado anula realmente las causas de la neurosis.)

(...) Queda en pie la observación de que esos dos deseos incuestionablemente ciertos —la búsqueda de seguridad en un orden suprapersonal y la tendencia al desarrollo de las propias posibilidades vitales— suelen con mucha frecuencia oponerse el uno al otro. El deseo de seguridad está vinculado ante todo a la ausencia de decisiones personales y a la ausencia de angustia, que se asocia a la decisión; es la búsqueda de una autoridad humana, divina, cósmica o metafísica, que libera al individuo del peso de la auténtica responsabilidad y le permite hasta un cierto punto la regresión a una situación infantil. Desde el punto de vista de la antropología freudiana, este deseo debería ser considerado como un componente del “instinto de muerte” (...). La primera tendencia favorece la reducción de la personalidad a un orden trascendental, mientras que la segunda [la máxima realización de las propias capacidades] lleva evidentemente a la más aguda forma de expresión personal. (...) Dos modelos de vida que no pueden realizarse conjuntamente y cada uno de los cuales sólo satisface a una u otra de las dos tendencias, representan dos fuentes de angustia, aunque cada una a su manera. Creo que esta observación coincide con lo que observamos a diario.²¹⁰

Leszek Kolakowski (1927-2009)

La definición tópica [de la salud mental] es aquella de Freud que decía que una persona sana es la que tiene capacidad para trabajar y para amar. La verdad es que esa definición, hecha en 1900, se ha vuelto muy ambigua. Dudo muchísimo de que tener capacidad para

210 Leszek Kolakowski, “Ética sin códigos”, en *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Monte Ávila, Caracas 1992, pp. 98-99.

trabajar sea un signo de salud mental hoy en día. El trabajo ha perdido aquel gozo artesanal y se ha convertido en una actividad tan dolorosa que la propia alienación ha mutado la capacidad para trabajar en una especie de masoquismo. El tiempo de trabajo es ya algo que transforma vida —eso que fluye mientras hacemos algo— en dinero. Respecto de la capacidad para amar asistimos a un nuevo tipo de formación de vínculos, o más bien a la desvinculación amorosa que produce esta cultura del narcisismo que también ha desvirtuado la definición.

Para mí, hoy, aceptando este tiempo de amores y trabajos líquidos, una persona literalmente sana es aquella que tiene la capacidad de mantener sus quejas y malestares en un ámbito privado. (...) La familia y los amigos, con su escucha y apoyo, contienen los malestares cotidianos. Cuando ese sufrimiento solicita una atención pública estaríamos fuera de la salud mental.²¹¹

Guillermo Rendueles (nacido en 1948)

Con el falso señuelo de la filosofía —y a veces con la complicidad de algunos filósofos— se ofrecen manuales de salvación que ponen la felicidad al alcance de cualquier espíritu con tal de que sea suficientemente sumiso y tenga suficiente capacidad de creencia. Los libros de autoayuda sustituyen —o refuerzan— a la religión en la tarea de conseguir lo que se llama “el crecimiento personal”. Y franquicias de religiones lejanas nos traen las promesas de felicidad —y de reconciliación consigo mismo— que las religiones próximas ya no nos servían. La farmacia está llena de remedios para la mejora del cuerpo

211 “El estado de malestar. Una conversación con Guillermo Rendueles”, en la revista *El estado mental* 1. *Tenemos que hablar*, Madrid 2011, p. 81.

—y de rebote del espíritu— con la promesa implícita de alejar a la muerte de nuestras vidas. Del gimnasio a los rigores de los regímenes alimenticios, toda una industria del cuerpo y del espíritu consigue grandes dividendos con la promesa de una felicidad que a menudo se concreta en el aumento de la esperanza de vida como fantasía de inmortalidad. Quizá Pascal Bruckner tenga razón cuando afirma que “ésta es la primera sociedad que ha hecho a la gente infeliz por ser feliz”. (...) La felicidad como *gadget* ideológico de la denominada era del Prozac. El problema es que no hay felicidad en el desasosiego por poseerla. Sólo hay angustia.²¹²

Josep Ramoneda (nacido en 1949)

Cómo es posible que la risa esté prohibida en una literatura [como la española] fundada sobre libros bastante desvergonzados y provocantes a risa como el *Libro de buen amor*, *La Celestina*, el *Lazarillo* o el *Quijote*. Alguien en algún momento hizo circular la consigna de que reírse con los libros era de derechas o de frívolos, y ahí seguimos. Además, en un país tan inculto como el nuestro, la lectura es una actividad penitencial, tiene que doler. La gente siente que si la cultura no duele, no aburre, entonces no alimenta. (...) El humor nos defiende de las agresiones del mundo, el humor es la película húmeda que protege nuestra pupila de las agresiones externas. Visto de este modo, no tiene nada de particular abordar con humor las cuestiones más terribles. Kafka es un gran humorista...²¹³

Antonio Orejudo (nacido en 1963)

212 Josep Ramoneda, “Una quimera contemporánea”, *Babelia*, 7 de julio de 2001, p. 2. El libro citado es Pascal Bruckner, *La euforia perpetua: sobre el deber de ser feliz*, Tusquets, Barcelona 2001.

213 Antonio Orejudo: “El humor nos defiende de las agresiones del mundo”, entrevista con María Escobedo, *Cuadernos Hispanoamericanos* 737, Madrid, noviembre de 2011, pp. 109 y 111.

Muchas veces considerados como "las páginas en blanco de la historia" [Hegel], los días felices nunca fueron vistos con buenos ojos por los grandes clásicos. Entendámonos: no se trata de echar mano de moralina ni de volver a los buenos tiempos del sacrificio, destruyendo este nuevo becerro de oro de las sociedades tardocapitalistas. No, la felicidad es demasiado importante como para que domine como valor exclusivo. El problema radica en la ausencia de límites de un *cuerpo feliz a secas*. Cuando las sociedades modernas persiguen con tanto fervor ese sueño inalcanzable y abstracto llamado "felicidad individual" —incluso por encima de la libertad, la justicia o incluso la alegría—, la búsqueda compulsiva de esa sombra esquivada no tiene más remedio que culpabilizar toda desdicha.

En este contexto de sospecha la óptica del psicoanálisis es indispensable. Desde el momento en el que se nos exhorta a ser felices, ¿no se vuelve el sexo, por ejemplo, un deber incluso más insidioso que cualquier orden moral? Con Slavoj Žižek podríamos decir que el mejor símbolo del imperativo de felicidad actual es la viagra. Una vez que esta se ocupa de modo automático de tu erección, ya no hay excusa: ¡*tienes que disfrutar del sexo!* ¡Y si no eres sexualmente feliz, es por tu culpa!

Alguna responsabilidad ha tenido también cierto optimismo tecnológico, ilusoriamente convencido de poder construir a golpe de voluntad cielos sobre la tierra. Máxime cuando el paso siguiente de este proyecto prometeico fue identificar toda aflicción como "anomalía". ¿La consecuencia? Una sociedad frágil, excesivamente preocupada por la amenaza del dolor, siempre "en riesgo", desvalida, infantilizada por la necesidad de protección.

En calidad de maestro de la paradoja, el pensador Odo Marquard nos ayuda a perfilar nuestra febril hipersensibilidad hacia la desdi-

cha, un singular malestar que tal vez se explique a la luz de esta ambivalencia: puesto que los avances de la era moderna en derechos, reivindicaciones y la democratización del reconocimiento han despertado unas expectativas casi infinitas, la decepción de los seres humanos parece aumentar paulatinamente también con cada progreso. Una vez que se reconoce al hombre la capacidad de fundamentar su propia felicidad y se desploma toda teodicea; cuando la insatisfacción respecto al mundo, dirigida antaño hacia lo trascendente, se orienta hacia la contingencia histórica, no se tarda mucho en descubrir siempre a algún chivo expiatorio como mancha que obstaculiza el curso *necesario* hacia el paraíso terreno. "En el mundo de la vida de los hombres", concluye Marquard, "la felicidad siempre está junto a la infelicidad, a pesar de la infelicidad o directamente por la infelicidad". Dicho de otro modo: cuando los progresos culturales son un éxito y eliminan el mal, raramente despiertan entusiasmo. Más bien se dan por supuestos, centrándose la atención exclusivamente en los males que perduran. Cuanta más infelicidad desaparece de la realidad, más nos ofende la infelicidad que aún persiste como resto. No habría felicidad, pues, sin sus correspondientes sombras.

(...) Lejos de esa automática búsqueda de intensidad de los nuevos sacerdotes del goce, quizá se trataría de conquistar los tonos grises, de limitar el avasallador derecho a la felicidad con un cierto sentimiento de gratitud por los regalos de la existencia. "Toda la felicidad", escribía Chesterton evocando las arbitrarias exigencias de los cuentos de hadas, "depende de *abstenerse de hacer algo* que en cualquier momento podría hacerse y que con frecuencia no es evidente por qué razón no ha de hacerse". Esta función del límite, por gratuito que sea, nos recuerda que la felicidad es un milagro, un regalo. No suena mal para concluir esta proclama infantil como principio de oposición a una sociedad cada vez más normalizada en

torno a este estresante imperativo. Parafraseando el célebre inicio de *Ana Karenina*: todos los felices son felices de la misma manera, pero cada uno es desgraciado de modo singular.²¹⁴

Germán Cano (nacido en 1969)

Al menos seis millones de personas sufren depresión en España, según un reciente estudio del Hospital Puerta de Hierro de Madrid. En paralelo, se han disparado las ventas de antidepresivos en este país. En 1994 se despacharon 7,2 millones de unidades. A finales de 2003, esta cifra creció hasta los 21,2 millones. Y en 2009 superó los 33 millones. La ingesta de tranquilizantes, por otra parte, ha seguido la misma línea ascendente. El año pasado [2009] alcanzó los 52 millones de unidades vendidas, según el Ministerio de Sanidad.

Lo alarmante de estos datos es que tan solo se corresponden a las compras realizadas por pacientes del sistema público. No contabilizan las prescripciones efectuadas por las consultas privadas. Eso sí, cabe decir que este espectacular uso de ansiolíticos no siempre guarda relación con los estados depresivos de los pacientes. Estos medicamentos también se emplean para abordar la ansiedad, las fobias, los trastornos alimentarios, el dolor y las adicciones.²¹⁵

Borja Vilaseca (nacido en 1981)

Vivir barato es el deseo que mejor define a una sociedad podrida. Porque para que algo sea barato en un lugar, debe ser caro en otro. Porque hay principios termodinámicos que no podemos soslayar. La

214 Germán Cano, "El imperativo de la felicidad", *El País*, 10 de agosto de 2010. Cano es profesor de Filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares y editor de las obras completas de Nietzsche que publica Gredos.

215 Borja Vilaseca, "¿Por qué no soy feliz?", *El País Semanal*, 8 de julio de 2010, p. 35.

energía del sol que recibe el planeta, en teoría, podría permitirnos vivir casi indefinidamente. Y sin embargo no es así. No es así porque simplemente no podemos aprovechar el cien por cien de lo que recibimos. Forma parte de la propia definición de vida. La transferencia energética en los ecosistemas apenas supera el 10%. Por otra parte, de la energía concentrada que podemos extraer del petróleo finito, como mucho podemos alcanzar eficiencias de poco más del 20%.

Nuestra obsesión tecnológica y económica por sacar el máximo rendimiento de todo nos impide disfrutar de la sencillez vital. Cuando uno está bien, querría que el tiempo no se detuviera. Nos olvidamos del sueño reparador y de que el tiempo de la desmesura es el que realmente se nos acaba. Y sin embargo nuestra sociedad se ha lanzado a desafiar al propio tiempo... Al volar a otro continente, ganamos unas horas al sol, pero para lograr esta ganancia y ubicarnos cuatro mil kilómetros más lejos dejamos una estela de destrucción persistente en la atmósfera. (...) El presente no puede ser *low cost* si queremos que haya futuro.²¹⁶

Jordi Miralles (nacido en 1959)

216 Jordi Miralles, "Vida *low cost*", *Integral* 357, septiembre de 2009, p. 20. El autor forma parte del patronato de la Fundación Tierra y dirige terra.org, el portal de ecología práctica de dicha fundación.

Amistad y amor

A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición.²¹⁷

Juan de Yepes (1542-1591)

Mira este nido/ que has abierto en mi pecho,/ atrévete a volar dentro,/ no estoy lejos.²¹⁸

Antonio Orihuela (nacido en 1965)

Un viejo pidió un deseo antes de morir: quería ver el infierno y el paraíso. Como toda su vida había sido honrado, su deseo le fue concedido. Primero fue conducido al infierno. Vio mesas repletas de deliciosos manjares, pero los comensales parecían hambrientos y furiosos. Sentados a dos metros de la mesa, tenían que utilizar unos palillos muy largos y no conseguían llevarse ningún alimento a la boca; de ahí su frustración y sufrimiento.

Entonces el anciano fue llevado al paraíso y vio exactamente el mismo espectáculo. Sí, explicó a su regreso. Las mismas mesas, la misma comida, los mismos palillos. Pero los comensales parecían felices y saciados.

217 San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, nº 59 en el “autógrafo de Andújar”. **En** *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 3ª ed., 1988.

218 Antonio Orihuela, *Todo el mundo está en otro lugar*, Eds. Baile del Sol, Tegueste (Tenerife) 2011, p. 219.

Cuando alguien le preguntó por qué, contestó: porque se alimentaban unos a otros.²¹⁹

Narración tradicional china

Pues, en fin, lo que es decir, contaba él [Sócrates] que había oído decir a muchos que de todas las posesiones era la más valiosa un amigo claro y bueno; mas en cuanto a poner cuidado en ello, decía que la mayoría de los hombres veía él que de cualquier asunto se cuidaban más que de ganar amigos. (...) Y, sin embargo, ¿con qué otra hacienda de las otras podía un buen amigo compararse que no la aventajara en mucho? (...) Pues el buen amigo pónese él a disposición para todo lo que al amigo falte (...) siendo en la buena fortuna la mayor alegría y en la desgracia el apoyo más fuerte para levantarse. (...) Pues con todo eso hay algunos que se afanan en cuidar los árboles en atención al fruto, pero de la posesión más fructuosa de todas, la que se llama amigo, no se cuidan los más de los hombres sino perezosa y desmayadamente.

(...) Pero, sin embargo, escurriéndose por entre todas esas dificultades, va enlazando la amistad a los hombres de bien, pues gracias a su virtud, mejor prefieren disfrutar sin fatigas de posesiones medidas que no por la guerra ser los dueños de todo; y son capaces, pasando hambre y sed, de compartir sin pesadumbre el pan y la bebida; (...) y en cuanto a la envidia, de todo en todo la suprimen al ofrecer a los amigos como propios suyos sus propios bienes y al considerar los de los amigos como propios suyos.²²⁰

Jenofonte (431 -354 AEC)

219 Jean Claude-Carrière: *El círculo de los mentirosos. Cuentos filosóficos del mundo entero*, Lumen, Barcelona 2000, p. 411.

220 Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (edición y traducción de José Vara), Alianza Editorial, Madrid 1967, pp. 79-81/p. 86.

Sin embargo parece extraño, si concedemos al hombre feliz toda clase de bienes, que no le demos amigos cuando parece que es el mayor de los bienes externos.

(...) Es absurdo convertir al hombre feliz en un ser solitario, pues nadie elegiría poseer todos los bienes en soledad: el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía.²²¹

Aristóteles (384-322 AEC)

No necesitamos tanto la ayuda de nuestros amigos como la confianza en que nuestros amigos nos ayudarán.

(...) El hombre sabio no sufre más al ser torturado que al ver que se está torturando a un amigo.²²²

Epicuro (341-270 AEC)

La mayoría de las cosas que admira la gente se refieren a cosas genéricas que son conformadas por su estado o su naturaleza: piedras, maderas, higueras, viñas, olivos; y las admiradas por los un poco más comedidos se refieren a las que tienen vida, como manadas y rebaños; y las admiradas por los que aún son más agraciados se refieren a las realizadas por el alma racional, mas no en cuanto racional, sino en cuanto hábil en las artes o de alguna otra manera ingeniosa, o desean poseer sencillamente una multitud de esclavos. Pero el que estima el alma racional y social no se preocupa ya de ninguna otra

221 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 278.

222 Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 34 y 56. En *Cartas y sentencias*, Olañeta, Palma de Mallorca 2007.

cosa, y antes que nada conserva su propia alma en estado y en movimiento racional y social, y colabora a ello con su semejante.

(...) Cuando quieras darte una alegría a ti mismo, piensa en los méritos de los que viven contigo; por ejemplo, la actividad del uno, la discreción del otro, la generosidad de un tercero, y de otro otra cosa. Pues nada contenta tanto como los ejemplos de las virtudes que aparecen en el carácter de los que viven con uno y que en lo posible se nos ofrecen agrupados. Por ello, debes tenerlos también al alcance de la mano.²²³

Marco Aurelio (121-180)

El clásico Menandro consideraba feliz a aquel que había podido hallar al menos la sombra de un amigo. Ciertamente tenía razón al decirlo, sobre todo si lo había probado. Pues, en verdad, si comparo todo el resto de mi vida (...) con los cuatro años que he podido gozar de la dulce compañía y sociedad de esta persona, no es más que humo, no es más que noche oscura y tediosa.

(...) Si fundadamente supiera de alguien que me conviniera, en verdad que iría a buscarlo muy lejos; pues no puede comprarse fácilmente la dulzura de una adecuada y agradable compañía. ¡Oh, un amigo! ¡Cuán cierta es esta antigua frase de que su uso es más necesario y dulce que el de los elementos del agua y el fuego!²²⁴

Michel de Montaigne (1533-1592)

223 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, 2010, pp. 79 y 88.

224 Michel de Montaigne, *Ensayos completos* (edición de María Dolores Picazo; traducción de Almudena Montojo), Cátedra, Barcelona, 2005, pp. 222 y 941. Se refiere a su amigo Étienne de la Boétie.

Amar, esto es la vida. Amar hasta el punto de poder darse por lo amado. Poder olvidarse a sí mismo, esto es ser uno mismo; poder morir por algo esto es vivir (...). *Ama, y haz lo que quieras* [Agustín de Hipona]. Amar es pues la causa, la seña y la justificación de la vida (...). Ama tu oficio, tu vocación, tu estrella, aquello para que sirves, aquello en que realmente eres uno de los hombres. Esfuérzate en tu quehacer como si de cada detalle que piensas, de cada palabra que dices, de cada pieza que pones, de cada golpe de tu martillo dependiera la salvación de la humanidad. Porque depende, créelo.²²⁵

Joan Maragall (1860-1911)

Nos uniremos sin tener que abordarnos, que prevernos, igual que dos adormideras forman en el amor una anémona gigante.

No entraré en tu corazón para limitar su memoria. No retendré tu boca para impedirle entreabrirse al azul del aire y la sed de partir. Quiero ser para ti la libertad y el viento de la vida que atraviesa el umbral de siempre antes de que la noche se vuelva inencontrable.²²⁶

René Char (1907-1988)

La capacidad de amar depende de si conseguimos superar nuestro narcisismo y el vínculo incestuoso con la madre y el clan.

(...) El amor es fundamentalmente indivisible. No puede separarse el amor de otros “objetos” de amor del amor al propio sí mismo.

225 Citado en Jordi Pigem, *GPS (Global Personal Social). Valores para un mundo en transformación*. Kairós, Barcelona 2011, p. 115.

226 René Char, *El poema pulverizado* (“Marthe”). En *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 321.

(...) La mayoría de los seres humanos ve el problema del amor sobre todo como el problema de cómo ser amado, en vez de cómo amar y poder amar.

(...) Es verdad que el amor erótico es exclusivo, pero ama en el otro a toda la humanidad, a todo lo vivo.²²⁷

Erich Fromm (1900-1980)

De pocas personas he aprendido tanto, aunque supongo que él [Ignacio Aldecoa] sonreiría poniendo cara de interrogación si me oyera decir esto. (“No hombre, me refiero a la vida. A mirar la vida de otra manera”. “Ah, bueno, eso es otra cosa. Me habías asustado, tú”).)

(...) Josefina Rodríguez, la futura mujer de Aldecoa, ha comentado conmigo hace poco un detalle bastante significativo. Ninguno de nuestros amigos de esa época [segunda mitad de los cuarenta] ha alcanzado prebendas ni cargos políticos. Su poder estaba en el poder de la palabra y de la imaginación. Pero, además, mirábamos sin perder ripio todo lo que había en torno, gastábamos muchísima suela y no teníamos un duro. Además, no había televisión. Se paseaba más, se le sacaba más deleite a lo que se leía y las tertulias podían convertirse en el cuento de nunca acabar porque no había televisión. Y nos acompañábamos unos a otros, sin prisa, a recados fantasmas.²²⁸

Carmen Martín Gaité (1925-2000)

227 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, 1956. Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, pp. 57, 59 y 64. En otro lugar Fromm aclara que “para conseguir un auténtico sentimiento de su sí mismo, el ser humano tiene que desprenderse de su persona” (p. 51): sólo si me pierdo a mí mismo (si me desprendo del ego) puedo ganarme.

228 Carmen Martín Gaité, *Esperando el porvenir*, Siruela, Madrid 1994, pp. 15 y 33-34.

“¿Dónde está la frontera entre el derecho a la felicidad personal y el nuevo amor, por un lado, y el egoísmo irresponsable que destrozaría una familia y quizás haría daño a los niños, por el otro?”, pregunta Ivan Klima. Trazar esta frontera con exactitud puede ser una tarea angustiosa, pero podemos estar seguros de una cosa: se halle la frontera donde se halle, se viola en el momento en que el acto de atar y desatar los vínculos humanos se declara moralmente indiferente y neutral, de modo que los actores están liberados *a priori* de la responsabilidad por las consecuencias de sus actos para el otro: de la misma responsabilidad incondicional que promete el amor, en la salud y en la enfermedad, y que lucha por construir y preservar. “La creación de una relación mutua buena y duradera”, en clara oposición con la búsqueda de diversión mediante objetos de consumo, “exige un esfuerzo enorme”. Sin embargo, como sugiere Klima, hay que comparar el amor “a la creación de una obra de arte (...). También esto exige imaginación, una concentración total, la combinación de todos los aspectos de la personalidad humana, sacrificio por parte del artista y libertad absoluta. Pero, por encima de todo, como en la creación artística, el amor exige acción, es decir, actividad y comportamiento no rutinarios, además de la atención constante a la naturaleza intrínseca de la pareja, el esfuerzo por comprender la individualidad del otro u otra, y respeto. Y por último, aunque no menos importante, necesita tolerancia, la conciencia de que uno no debe imponer su punto de vista o sus ideales a su pareja ni impedirle el camino hacia la felicidad”.

El amor, en definitiva, se abstiene de prometer un camino fácil a la felicidad y el significado. La ‘relación pura’ [reacia al compromiso] inspirada por las prácticas del consumismo promete ese tipo de vida fácil; pero de la misma manera convierte a la felicidad y el significado en rehenes del destino.

Para resumir: el amor no es algo que pueda *encontrarse*; no es un *objet trouvé* o un *ready-made*. Es algo que siempre necesita hacerse de nuevo y rehacerse día a día, hora a hora; resucitarlo constantemente, reafirmarlo, atenderlo y preocuparse por él. En línea con la creciente fragilidad de los vínculos humanos, la impopularidad de los compromisos a largo plazo, la división entre “derechos” y “obligaciones” y la elusión de cualquier obligación que no sea “consigo mismo” (“me debo esto”, “me merezco esto otro”, etc), se tiende a considerar el amor perfecto desde el principio, o un fracaso: mejor abandonarlo y sustituirlo por un ejemplar “nuevo y mejorado” que podamos confiar que sea verdaderamente perfecto.

(...) La felicidad, si recordamos el diagnóstico de Kant, no es un ideal de la razón sino de la imaginación. También nos advirtió que del fuste torcido de la humanidad no puede salir nada recto. John Stuart Mill parecía combinar ambas ideas en su advertencia: en cuanto te preguntas si eres feliz, dejas de serlo... Probablemente los antiguos lo sospechaban, pero guiados por el principio de *dum spiro, spero* (mientras respiro, espero), sugirieron que, sin esfuerzo, la vida no ofrecería nada para hacerla digna de ser vivida. Dos milenios después, la teoría no parece haber perdido ni pizca de actualidad.²²⁹

Zygmunt Bauman (nacido en 1925)

La imagen de Dios como amante es la que domina la narración del apartado acerca de la Revelación (segunda parte) en *La Estrella de la Redención*[el libro que Franz Rosenzweig escribió en 1918-1919]. Si nos situamos en la posición de Abraham en la teología filosófica de Rosenzweig, veremos que, al menos al principio, se trata de una

229 Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona 2009, pp. 158-159.

posición pasiva —aunque también sea “toda dispuesta”—, la posición de verse enfrentado o abrumado por el amor de un ser que es completamente otro. Toda la “filosofía narrativa” de la segunda parte de *La Estrella...* relata una historia de amor, una aventura amorosa entre Dios y la receptiva alma humana.

Aunque no todos oigamos su voz, Dios nos dice a cada uno de nosotros: “Ámame”. Según Rosenzweig, éste es el único mandamiento que recibimos de Dios.

(...) El hombre “metaético” [así llama Rosenzweig al ser humano apartado de su relación con Dios] (...) padece una suerte de confinamiento en sí mismo: he aquí la tragedia que nos amenaza a todos según Rosenzweig, la tragedia de estar completamente encerrados en nosotros mismos. (...)

Corresponder correctamente el amor de Dios implica la *imitatio dei*: “Sed, pues, santos porque yo soy santo”. Debo comprender que si Dios puede amar a una persona como yo, si puede amar libremente, ello debería inspirarme a amar a mi prójimo. De conformidad con toda la enseñanza judía tradicional, Rosenzweig insiste en que el amor de Dios no puede tener, por así decir, una “dimensión vertical” si ésta no se acompaña de una “dimensión horizontal”. En realidad, el “amor de Dios”, si carece de una dirección abierta a otros seres humanos, no es amor de Dios en absoluto.²³⁰

Hilary Putnam (nacido en 1926)

230 Hilary Putnam, *La filosofía judía, una guía para la vida*, Alpha Decay, Barcelona 2011, pp. 78-80. *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig (1886-1929) está disponible en castellano, en edición de Miguel García-Baró (Sígueme, Salamanca 1997).

El amor arroja una superluz, otorga un especial sentido a las cosas, hace que destaque la cara buena de la vida. Tal querer es como el cemento que mantiene en pie a un edificio evitando que se derrumbe. O como el bálsamo que alivia una herida que no acaba de cicatrizar. Ese amor se descompone en solidaridad entre todos los comediantes. Es entonces cuando la mirada benévola y melancólica se convierte en un esbozo de risa. Una risa que incita a la ternura, sin duda. E incita, sobre todo, a reírse de uno mismo, a comprender, en suma, que el bienestar o la felicidad se consiguen sin grandes alharacas, sin prepotentes pretensiones. Se consiguen, por el contrario, en pequeña comedia, como aquel Tonto-Cubati que, pregonándose “el tonto más tonto de todos los tontos”, hacía reír a los niños. No es mucho, pero es bastante. El resto es lo que tiene que escribir cada uno en el libro de su vida.²³¹

Javier Sádaba (nacido en 1940)

"Hay que elegir entre la justicia y el amor. Yo no puedo, yo quiero las dos cosas", escribe Elias Canetti. Nuestra época ha hecho un mito de la libertad, pero la libertad es una palabra poco convincente. Los que nada tienen no sueñan con ser libres, sino con el fin de sus sufrimientos. Los enfermos sueñan con estar sanos, las mujeres con tener los mismos derechos que los hombres, los cojos con competir con los grandes atletas, y los que van a recoger a la puerta de las iglesias el arroz de las bodas sueñan, como Eleanor Rigby, con tiernas noches de amor. Nos gusta jugar con las palabras, pero las palabras no son nada separadas de las otras palabras. "Las palabras", escribió Maupassant, "tienen alma. La mayoría de los lectores, incluso de los escritores, solo les piden un sentido. Es necesario encontrar esa

231 Javier Sádaba, *La vida buena*, Ediciones Península, Barcelona: 2009, pág. 269.

alma que aparece al contacto con otras palabras". Y el alma de la palabra libertad solo puede florecer lejos de la injusticia y el desdén. (...) Todos anhelamos ser libres, pero la libertad no es nada sin el reconocimiento de la radical igualdad entre los seres humanos, sin la atención a los que sufren, sin la búsqueda de lo fraterno. Se parece a la poesía. John Keats dijo que el poeta era igual a todos los hombres. Si estaba ante un rey, era un rey; si estaba junto a un mendigo, era un mendigo. La poesía postula la continuidad entre todos los seres de la creación, vive en el bosque de las analogías. Nos dice que hay un parentesco entre todo lo creado.

Octavio Paz ha escrito que de las tres palabras cardinales de la democracia moderna, libertad, igualdad y fraternidad, la más importante es fraternidad. La libertad sin igualdad genera injusticia; la igualdad sin la libertad, tiranía. Un ejemplo de tiranía son los regímenes comunistas; un ejemplo de injusticia, el feroz liberalismo económico que padecemos, y que está conduciendo al mundo a la catástrofe, ante el entusiasmo de los que no dejan de llenar sus arcas ajenos a la pregunta de dónde viene de verdad su riqueza. "La fraternidad armoniza las otras dos y nos ayuda a corregir sus excesos. Su otro nombre es solidaridad".

De las tres historias de la humanidad, la de la violencia, la de la belleza y la del sufrimiento, solo las dos primeras se escuchan. "El sufrimiento", ha escrito Adam Zagajewski, "es mudo. Quiero decir históricamente mudo. Un grito no dura mucho y no se deja perpetuar en ninguna partitura". El sufrimiento no deja ninguna huella y basta con mirar a otro lado para que sus efectos desaparezcan. Nadie cuenta la historia de los niños que se mueren de hambre, de los africanos que naufragan en las pateras, del pueblo saharauí, de las vendedoras de rosas en los arrabales de la droga, de las adolescentes mexicanas asesinadas en las fronteras de la corrupción y la perversión.

sidad. Nadie quiere escuchar su historia, porque hacerlo supondría tener que preguntarnos, por ejemplo, si tal vez pudimos hacer algo para evitar su sufrimiento, y si acaso no somos responsables de él por nuestro silencio. El alto ejecutivo que va a cobrar bonos millonarios mientras se prepara una brusca reducción de los empleados de su empresa, ¿se pregunta por el destino de todas esas familias que se quedarán sin trabajo? No, no lo hace, le basta con pensar en su libertad. Los sanos no se preguntan por las historias de los enfermos, las grandes damas por el destino de los esclavos que bajan a las minas de Sierra Leona para conseguirles los diamantes que lucirán en las fiestas, los vendedores de armas por el uso que darán a las armas aquellos que se las compran.

(...) El corazón de una sociedad es la ley, el de una comunidad es el amor, dijo Roberto Rossellini. La idea de una comunidad no es nada sin un proyecto común, sin la certeza de que más allá de nuestros intereses particulares hay algo delicado y eterno que compartimos con los demás. La poesía surge de esa certeza, y por eso se empeña en seguir contando la historia del sufrimiento de los hombres. Cesare Pavese dijo que era una protesta contra las afrentas de la vida. Una forma de llamar la atención sobre la tristeza, el dolor y las injusticias, pues mientras haya alguien que sufra en el mundo no somos lo que deberíamos ser.

No nos basta con ser libres, queremos ser amados. Por eso buscamos la compañía y el respeto de nuestros iguales. Puede que la poesía surja de la soledad y el ensimismamiento, pero siempre parte al encuentro de los demás, quiere no defraudarles. Sus palabras son las palabras desinteresadas.²³²

Gustavo Martín Garzo (nacido en 1948)

232 Gustavo Martín Garzo, "La historia del sufrimiento", *El País*, 21 de mayo de 2011.

Como nieve en las cumbres,/ como luna entre nubes./ Mi señor
tiene otro amor,/ dicen que viene/ después de tanta ausencia/ para
romper conmigo./ Hoy estamos juntos/ con vino en las jarras/ y risa
en los labios./ Mañana estaré sola,/ sola con su fantasma.// Junto al
estanque en el jardín/ juntos por última vez./ Yo le miro como la vez
primera./ Él no sabe que finjo no saber./ Los vientos más fuertes/
no rompen la varita de bambú.// Deseaba un hombre de un solo
amor,/ juntos hasta tener los cabellos blancos/ como nieve en las
cumbres,/ como luna entre nubes./ Y siempre estuve sola,/ sola con
un fantasma.²³³

Anónimo, probablemente apócrifo
de José Luis García Martín (nacido en 1950)

Durante bastante tiempo, el recurso a lo amoroso funcionó como un artefacto ideológico perfectamente engrasado. Por un lado, estaba claro que el amor ofrece al individuo la posibilidad de una experiencia extraordinaria, de una intensidad inusitada. (...) Pero, por otro, ese caudal en apariencia irrefrenable de vida acababa, invariablemente y casi sin excepciones, discurriendo por un cauce institucional inequívoco. En su exageración tópica, el "fueron felices y comieron perdices" señalaba, con escaso disimulo, el signo de la operación ideológica: hacer creer a los individuos que eran irrestrictamente libres (en algunos casos, incluso rabiosos impugnadores del orden existente) para mejor terminar sometiéndolos a los designios preestablecidos. No hay duda de la eficacia de la operación: con un candor digno de mejor causa, a lo largo de la historia los enamorados han insistido en la idea de que esa experiencia —casi tan vieja como

233 "Canción china de los cabellos blancos", en José Luis García Martín, *Arena y nada. Poemas de vario tiempo y lugar*, Créatica Eds. (col. La Grúa de Piedra), Santander 2011, pp. 12-13.

la misma humanidad— con ellos adquiriría una dimensión nueva, insólita, y que donde durante tanto tiempo hubo instrumentalización para el dominio y el control, ahora —siempre con ellos, tan cándidamente y tan ingenuamente fundacionales, tan ingenuamente inaugurales— habría oportunidad para edificar, de nueva planta, una realidad radicalmente otra. Cumplían de este modo, sin saberlo, el diagnóstico que Spinoza dejó escrito en su *Ética*: "Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan".

La cosa funcionaba sin mayores problemas mientras una robusta estructura social e institucional proporcionaba una eficaz cobertura a la operación. Sin duda, había dentro del matrimonio mucha menos felicidad de la que se le había hecho creer a la gente pero, como contrapartida, fuera de él sólo quedaban soledad y tristeza (hacerse mayor sin haber conseguido tener una pareja era casi el paradigma del fracaso personal). (...) Pero hete aquí que la posmodernidad —y la sociedad de consumo, de la que constituye su reverso en la esfera de lo imaginario— ha venido a hacer saltar por los aires este esquema. Las formas institucionales heredadas, incluso las ya *flexibilizadas*, pasaron a ser a partir de un determinado momento un obstáculo para el flujo de unas presuntas existencias líquidas que debían acomodarse sin resistencia a las permanentes mutaciones de lo real, adoptando sus cambiantes formas. Las relaciones amorosas viraron hacia una creciente volatilidad y, a título de significativo ejemplo, la expresión *el amor de mi vida* dejó paso —tal vez como anticipo de su definitiva desaparición— a la expresión *el amor de este momento de mi vida*, momento, por cierto, cada vez más fugaz.

Qué lejos queda el diagnóstico habermasiano de hace pocas décadas, según el cual las utopías habían emigrado del mundo del trabajo al

mundo de la vida. Piadosos deseos, vemos ahora, que se han revelado completamente ilusorios. Lo que realmente se ha producido es, recurriendo al título de la famosa novela de Michel Houellebecq, una ampliación del campo de batalla. El capitalismo actual involucra la vida entera y su máxima de consumo lo es también para emociones y sentimientos, que han pasado a ser una mercancía más y, por tanto, susceptible de obsolescencia y caducidad (amén de banalidad), igual que las relaciones personales han devenido ocasión para la transacción y el dominio.

No son, pues, los actuales los mejores tiempos para la experiencia amorosa, pero acaso sea ésta el último lugar que nos queda para cobijarnos, cuando la dureza del mundo exterior parece estar llegando a su paroxismo. O si prefieren otra formulación de la misma cruel paradoja: estamos a punto de quedarnos sin amor precisamente cuando más lo necesitábamos. Y nos lo van a arrebatar con el mismo argumento con el que nos lo arrebataron todo: en nombre de la libertad. Como ocurre en otras esferas de la existencia humana —especialmente en la económica, como la presente crisis está mostrando con lacerante evidencia—, cuando el orden capitalista nos promete libertad, adonde realmente nos está arrojando es al más absoluto desamparo.

Sé que es hablar desde la última trinchera, pero desconfíen de todas esas propuestas que, revestidas con los ropajes de la autoayuda, se obstinan en introducir lenguajes y categorías de resonancias clínicas para tratar la experiencia amorosa. Apuntan con ello, inequívocamente, a la liquidación definitiva de lo que para el nuevo orden parece haberse convertido en un engorroso, por disfuncional, asunto (el amor, claro). Recelen de quienes, siempre por su bien, intentan convencerles de que deben combatir la *dependencia afectiva*, como

si fuera pensable un amor que no la incluyera. El día en que consiguieran ustedes derrotarla por completo disfrutarían de una perfecta libertad sin riesgo, experimentarían la misma serena ataraxia que un anestesiado, habrían alcanzado el impecable equilibrio del que no conoce el dolor por la ausencia del ser amado ni la felicidad sin límite ante su mera presencia. Llegados a este punto, no se me ocurre mejor argumento que una pregunta: ¿les interesa semejante plan?²³⁴

Manuel Cruz (nacido en 1951)

El bienestar mítico que todos buscamos depende en gran medida de la calidad de nuestros afectos. Aunque no es menos evidente que esa misma dependencia de las caricias aumenta nuestra fragilidad y nos convierte en unos decididos candidatos a experimentar el infierno del sufrimiento. No estamos bien ni solos ni acompañados, como planeta Schopenhauer en la fábula de los puercoespines, que a Freud tanto le gustaba recordar: los hombres se parecen a los puercoespines que, como consecuencia del frío del invierno, se juntan hasta clavar-se las púas.²³⁵

Josep Muñoz Redon (nacido en 1957)

El amor en su sentido más pleno es una experiencia paradójica y, por ello, creo que muy escasa. Se confunde, sobre todo, con variados tipos de “apego”. No poder vivir sin una persona no significa que se la quiera. Lo que hace que el amor sea paradójico es que encuentra la satisfacción del propio “egoísmo” en la felicidad de otra persona y en ser la condición indispensable para esa felicidad. Por lo tanto es un egoísmo que, de alguna manera, se anula a sí mismo. Después de darle muchas vueltas creo que el amor de pareja, que nos parece el

234 El libro de Manuel Cruz *Amo, luego existo* fue Premio Espasa de Ensayo en 2010

235 Josep Muñoz Redon, *Filosofía de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 1997, pp. 18 y 127.

tipo más profundo, ha sido un reciente producto evolutivo, inventado por la mujer.²³⁶

José Antonio Marina (nacido en 1939)

Sé, naturalmente, que he sobrevivido/ a tantos amigos sólo por suerte. Pero esta noche en sueños/ escuché que decían de mí esos amigos: “Los más fuertes sobreviven”/ y me odié.²³⁷

Bertolt Brecht (1898-1956)

Como todo el mundo piensa igual,/ como nadie ve más allá de lo que ve,/ yo puedo pasarme el día haciendo el amor/ con tanta gente que se cruza en mi vida,/ sin quitarme la ropa,/ delante de cualquiera.²³⁸

Begoña Abad (nacida en 1952)

236 José Antonio Marina (en conversación con Nativel Preciado), *Hablemos de la vida*, Temas de Hoy, Madrid 2002, p. 79.

237 Bertolt Brecht, *Más de cien poemas*, Hiperión, Madrid 1998, p. 271.

238 Begoña Abad, *Cómo aprender a volar*, Olifante, Tarazona 2012, p. 29.

Biofilia

“Te amo”, repite el viento a todo cuanto hace vivir. Te amo y vives en mí.²³⁹

René Char (1907-1988)

El eminente biólogo E.O. Wilson habla de una *biofilia* innata: todos tenemos una necesidad instintiva de conectar con la naturaleza. Wilson también sugiere que en un ambiente puramente artificial la capacidad mental y la salud psicológica tienden a atrofiarse.²⁴⁰

Jordi Pigem (nacido en 1964)

Todos los seres tiemblan ante la violencia./ Todos temen la muerte, todos aman la vida./ Tú no mates ni seas causa de matanza./ Si te ves a ti mismo en los demás,/ ¿a quién puedes hacer daño?²⁴¹

Dhammapada

239 René Char, *Los que permanecen*, 9. En *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 55.

240 Jordi Pigem, *GPS (Global Personal Social). Valores para un mundo en transformación*. Kairós, Barcelona 2011, p. 86. Y “la biofilia, en palabras de Setphen R. Kellert y Edward O. Wilson, consiste en la necesidad de los seres humanos, como parte de la evolución, de relacionarse profunda e íntimamente con la biota viva de la naturaleza, con el fin de poder realizarse en términos estéticos, intelectuales, cognitivos e incluso espirituales” (Steven F. White, conferencia “Poesía ecológica en Nicaragua” leída en el Centro de Arte Moderno, Madrid, 7 de junio de 2011).

241 *Dhammapada*, FCE, Madrid 1998, p. 37. Recordemos que “el principal mandato ético [del budismo] se conoce como el Primer Precepto. Versa sobre el dañar y quitar la vida, *ahimsa*, en sánscrito, glosado como no causar daño innecesario”. Gary Snyder, “Nets of Beads, Webs of Cells”, en *A Place in Space*, Counterpoint, Washington DC 1995, p. 65.

Según el canon, incluso los reyes habían de procurar un territorio protegido no sólo para los seres humanos sino también para los animales de la selva y los pájaros del aire. Buda condenó la tortura deliberada y el daño y sacrificio de animales.²⁴²

Padmasiri de Silva

Camino a través de lo que es conforme a la naturaleza, hasta que me caiga y descanse, expirando en aquello que respiro cada día, cayendo allí de donde mi padre recogió la semilla, mi madre, la sangre, y mi nodriza, la leche; de donde durante tantos años me alimentó y refrescó cada día, que me lleva cuando camino y que utilizo para tantas cosas.²⁴³

Marco Aurelio (121-180)

La justicia, o incluso la benevolencia, no serán una fuente poderosa de acción si no se extienden a toda la creación; más aún, creo que puede considerarse un axioma que aquellos que pueden ver el dolor sin sentirse conmovidos, pronto aprenderán a causarlo.²⁴⁴

Mary Wollstonecraft (1759-1798)

Al contacto purificador de la naturaleza surgen la expansión de la fantasía, el ennoblecimiento de las emociones, la dilatación del hori-

242 Padmasiri de Silva, "La ética budista", capítulo 5 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid 1995, p. 111. El concepto budista de sociedad incluye a todos los seres vivos (no sólo a los seres humanos).

243 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, 2010, p. 64.

244 Wollstonecraft citada en Alicia H. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid 2011, p. 87.

zonte intelectual, la dignidad de nuestros gustos y el amor a las cosas morales.²⁴⁵

Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)

El concepto de solidaridad me parece muy ligado al de amor al prójimo. Puedo imaginarme que los seres humanos —existen ya fundamentos para ello— se unirán entre sí al reconocerse como seres limitados y que de ahí surgirá una solidaridad entre los denominados pueblos desarrollados y las naciones que se han quedado atrás. En atrevidos sueños me parece que se podría llegar alguna vez al desarrollo de una especie de reflexión, unida a la teología, en la que los seres humanos descubran que su misión principal es permanecer unidos para que nadie más pase hambre, para que todos tengan una casa decente y para que no haya más epidemias en los países necesitados. Los seres humanos intentarían solucionar conjuntamente sus problemas de seres finitos y hacer su existencia no sólo más larga sino también más agradable. Pienso incluso que la solidaridad se podría ampliar también a las demás criaturas...²⁴⁶

Max Horkheimer (1895-1973)

Alguien es interesante porque se interesa, y alguien es amado porque es capaz de amar y porque ama la vida que hay en él y en los demás seres humanos.

245 Citado en Joaquín Araujo, *La naturaleza, nuestro lujo*, Plaza y Janés/ Nuevas ediciones de bolsillo, Barcelona 2000, p. 178.

246 Max Horkheimer entrevistado —en 1970— por Helmut Gumnior. En Herbert Marcuse, Karl Popper y Max Horkheimer: *A la búsqueda de sentido* (ed. de Andrés Ortiz-Osés), Sígueme, Salamanca 1998 (tercera edición), p. 132.

(...) El amor a la vida es el núcleo de cualquier clase de amor. Amor a la vida en un ser humano, en un animal, en una planta.²⁴⁷

Erich Fromm (1900-1980)

Las raíces enterradas en la tierra, las ramas que protegen los juegos de la ardilla, el nido y los cantos de las aves, la sombra otorgada a los animales y los hombres, la copa en pleno cielo. ¿Conoces una manera de existir más sabia y más benéfica?

Y de ahí el sobresalto de rebeldía en presencia del leñador y el esparto, mil veces mayor, ante la sierra mecánica. Derribar y matar lo que no puede huir.²⁴⁸

Marguerite Yourcenar (1903-1987)

Desde que se inauguró esta execrable era atómica, he visitado muchos de los sitios donde se prepara la catástrofe, pero nunca me sentí tan siniestramente impresionado como a mi llegada al superarsenal [nuclear] tejano de Amarillo. Es desde luego pura casualidad que la carretera que conduce al terreno de 4.000 hectáreas de Pantex pase precisamente junto al mayor matadero de los EE.UU., la compañía Iowa Beef Processors, pero quizá se oculte aquí cierta lógica interna. Una especie que sacrifica anualmente sin el menor remordimiento millones de seres vivos recurriendo a procedimientos técnicos cada vez más eficaces, llega a un grado tal de congelación de sentimientos que ya no le cuesta trabajo aceptar la hecatombe de su propia

247 Erich Fromm, "Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben", 1967. Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, p. 13.

248 Marguerite Yourcenar, *El tiempo, gran escultor*, Alfaguara, Madrid 1999, pp. 219-220.

especie. Cada hora se despedazan en esta fábrica de carne trescientos animales.²⁴⁹

Robert Jungk (1913-1994)

Los budistas educan en el respeto por todo lo vivo y por los sistemas naturales. La vida de un ser humano depende totalmente de una red interrelacionada de sistemas naturales. Eugene Odum, en su provechoso ensayo “The strategy of ecosystem development”, señala que EE.UU. tiene las características de un ecosistema joven. Algunas culturas indias americanas tienen características “maduras”: protección en lugar de producción, estabilidad en lugar de crecimiento, calidad en lugar de cantidad. En las sociedades de los pueblos indios se practica una forma extrema de democracia. Plantas y animales son también gente, y a través de determinados rituales y danzas, se les otorga espacio y voz en las discusiones políticas de los humanos. Están “representados”. La frase debería ser: “el poder para *toda* la gente”.²⁵⁰

Gary Snyder (nacido en 1930)

En tanto que somos criaturas naturales, y productos de la evolución, no es irracional suponer que nuestro bienestar podría depender de conservar alguna conexión razonablemente íntima con el tipo de medio ambiente al cual nos hemos adaptado, y que podría exigir que nos aceptemos a nosotros mismos como creaciones de la naturaleza, incapaces de trascender muchas de sus limitaciones. No se está haciendo aquí ninguna afirmación absolutista de que la naturaleza

249 Robert Jungk, *¡Sobreviviremos!* (traducción de José Martínez Aragón y Jordi Ibáñez), Argos-Vergara 1984, p. 70.

250 Gary Snyder, *La mente salvaje* (edición de Nacho Fernández), Árdora, Madrid 2000, p. 81.

sea buena en sí misma, algo que debiéramos querer mantener independientemente de sus relaciones con nosotros, y tampoco se sugiere que las desviaciones de la naturaleza no deban tener lugar ni siquiera cuando ofrecen beneficios genuinos para los humanos. La cuestión es sólo que lo mejor para nuestros intereses podría ser mantener una relación íntima con ella.²⁵¹

Cristopher Belshaw

Cualquier visión originaria (...) demuestra las distintas formas de relacionarse el ser originario-indígena con la tierra, sus comunidades y con todas las formas de existencia: animales, insectos, plantas, agua, biodiversidad, selvas, suelos y otros.

Acá es de donde debemos comenzar a entender que todas esas formas de relacionarse están interconectadas con otras formas de existencia. Se obtienen unas relaciones de comunidad, complementariedad y reciprocidad, pudiéndose apreciar sus distintos niveles de interdependencia, lo cual les permite valorar la vivencia de cada una de esas formas de vida de manera equilibrada.

Como lo hemos venido entendiendo de nuestros pueblos ancestrales [en Nuestramérica], las posibilidades de toda relación de complementariedad y armonía dentro de la comunidad, en el *Buen vivir* o *Vivir despierto*, parten de generar el cuidado y respeto por la vida y por todas las formas de existencia que de allí se desprenden.²⁵²

Miguel Ángel Núñez (nacido en 1951)

251 Christopher Belshaw, *Filosofía del medio ambiente*, Tecnos, Madrid 2005, p. 309. La página web de este profesor de la Open University es <http://www.open.ac.uk/Arts/philosophy/belshaw.shtml>

252 Miguel Ángel Núñez, *Vivir despierto entre los cambios sociales*, Gráficas Portatítulo, Mérida (Venezuela) 2012, p. 81.

Según el mito el rey Minos de Creta, tras vencer a la ciudad de Atenas en una guerra, le impuso la obligación de entregar periódicamente catorce jóvenes de ambos sexos para alimentar al Minotauro, hijo monstruoso de los amores de su esposa con un toro. Las víctimas encontraban la muerte en un laberinto donde el rey había encerrado a ese extraño y salvaje ser. Después de años de acatamiento ateniense, el joven Teseo decidió arriesgarse para liberar a sus compatriotas de tan horrible tributo [y lo logró con ayuda de Ariadna, la hija de Minos].

(...) Los mitos antiguos han sido reinterpretados una y otra vez a la luz de cada época histórica. Quizá sea un buen momento para reinterpretar éste: ¿podemos imaginar una nueva Ariadna que descubre que el monstruo encerrado no es un ser abominable y lo libera con su hilo? La nueva Ariadna ya no se queda esperando a que actúe el héroe. No se limita a colaborar discretamente en un segundo plano. (...) Entra en el laberinto del mundo junto con Teseo para transformar la cultura en los tiempos del cambio climático.

La nueva Ariadna es hija del feminismo y de la ecología. Descubre en las criaturas no humanas un parentesco que ha sido negado, contra toda evidencia, durante siglos. La Naturaleza no le produce pavor, sino simpatía. Ya no admira al que mata al “Otro”. Quiere liberar al “monstruo”. Está decidida a transformar la cultura y alcanzar la justicia social, ambiental y ecológica. Feminismo y ecologismo son indispensables para el siglo XXI.²⁵³

Alicia Puleo (nacida en 1952)

253 Alicia H. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid 2011, pp. 7-8.

¿Por qué queremos, al menos algunos de nosotros, a nuestros perros?
¿Por qué quería yo a [mi lobo] Brenin? Me gustaría pensar (...) que
nuestros perros apelan a algo que se halla en lo más recóndito de
una parte de nuestra alma olvidada ya hace mucho tiempo. Aquí es
donde reside un nosotros más antiguo, una parte de nosotros que
ya existía antes de que nos convirtiéramos en simios. Es el lobo que
fuimos un día, y este lobo entiende que la felicidad no se puede
hallar en el cálculo; entiende que ninguna relación verdaderamente
importante se puede basar en un contrato. Primero está la lealtad,
algo que debemos respetar aunque el cielo se venga abajo. El cálculo
y los contratos siempre vienen después, igual que la parte símica de
nuestra alma viene después que la lupina.²⁵⁴

Mark Rowlands (nacido en 1962)

Sólo hay una esperanza de contener la ola de violencia: tenemos que
recuperar una sensibilidad hacia todo lo vivo.²⁵⁵

Erich Fromm(1900-1980)

Humanos son los pájaros también²⁵⁶

Carlos Edmundo de Ory (nacido en 1923)

LA MADRE OSA// Se oculta entera/ para hablar de comer salmón/
Bromea conmigo/ “Qué sabrás tú de mis gustos”/ Y me besa a través

254 Mark Rowlands: *El filósofo y el lobo*, Seix y Barral, Barcelona 2009, p. 161.

255 Erich Fromm, “Der Vietnamkrieg und die Brutalisierung des Menschen”, 1966. Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, p. 21.

256 Carlos Edmundo de Ory, *Lee sin temor*, Universidad Popular de San Sebastián de los Reyes 2007, p. 227.

de la montaña// A través y bajo capas/ pliegues y barrancos;/ su boca
llena de arándanos,/ compartimos²⁵⁷

Gary Snyder (nacido en 1930)

Mientras te escucho/ orinar/ y las hojas secas crepitan,/ oigo de lejos
una acequia/ desentendida de mí,/ pasa volando un pájaro/ como si
fuera natural vivir,/ te amo por la brisa/ que acaricia los árboles/ y se
burla de mí.²⁵⁸

Gabriel Zaid (nacido en 1934)

257 Gary Snyder, *La mente salvaje —poemas y ensayos* (edición de Nacho Fernández), Árdora, Madrid 2000, p. 75. El periodista Peio H. Riaño preguntaba a Snyder, con ocasión de su viaje a España en mayo de 2011: “¿Cree usted que la poesía puede parar este tren desbocado [de una sociedad industrial fuera de control]?” La respuesta del gran poeta y ensayista estadounidense es instructiva: “Uno: si no hay nada más, relájate y disfruta. Dos, imagina que hubiera alguna forma de reducir la marcha y pararlo: implica una forma de pensar nueva. Tres, busca alguna manera de apearse. Y si eso no es posible, uno: ayuda a los demás a apreciar el viaje y sus vidas. Recuerda que todo es efímero y que la misión de nuestra vida es ser conscientes” (“Después de Fukushima no hay argumentos”, *Público*, 11 de mayo de 2011).1

258 Gabriel Zaid, *Práctica mortal*, Lecturas Mexicanas/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México DF 1991, p. 82.

La cuestión del sentido

La vida sólo tiene un sentido: la realización de la vida misma.

(...) En la vida, lo más importante no es ser feliz sino estar vivo.²⁵⁹

Erich Fromm (1900-1980)

...el gozo humano, un gozo pesaroso, algo extraño. Como si fuéramos portadores de un mensaje, un mensaje que no comprendemos ni sabemos a quién llevar. Los mensajeros de un mundo desaparecido. Así es nuestra vida. Al dolor de no saber lo que somos se sobrepone el asombro de descubrirnos portadores de algo precioso. Algo que no debe perderse, parecido a una pequeña llama. Eso es vivir, llevar esa llama de un lado para otro, aunque no sepamos para qué.²⁶⁰

Gustavo Martín Garzo (nacido en 1948)

Lo que nos sucede es un misterio Eduardo Mitre/ Un regalo un obsequio inmerecido// La gracia// El sacramento cotidiano que le devuelve al mundo su significado/ (...) Domingo de Ramos/ Bajo la santa algarabía de los niños/ Jesús de Judea llegaba a Jerusalén/ dispuesto a enfrentarse al poder sin rostro de otro imperio/ Adonai/ ¿serás el que serás?/ (...) La vida Vinicius es el arte del encuentro/ con los vivos y con los muertos/ ¿No hay sino la enracina sin término,

259 Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, 1941; y “Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben”, 1967 Citado según Fromm, *La atracción de la vida. Aforismos y opiniones* (selección de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2003, pp. 79 y 87.

260 Gustavo Martín Garzo, *El cuarto de al lado*, Lumen, Barcelona 2007, p. 12.

Señor?/ Hoy nada más quiero pedirte Adonai/ la oscura devoción
donde todo/ podrá seguir siendo posible²⁶¹

Gonzalo Ramírez Quintero (nacido en 1965)

El ser humano recibe [en el encuentro con el “tú” divino], y no recibe un “contenido”, sino una presencia, una presencia como fuerza. Esta presencia y esta fuerza encierran tres realidades (...). En primer lugar, la total plenitud de la reciprocidad real, del ser aceptado, del estar compenetrado. Sin que pueda precisarse de algún modo cómo se ha producido aquello con lo que uno se ha compenetrado, y sin que el estar compenetrado le facilite a uno de algún modo la vida: hace la vida más difícil, pero la hace más cargada de sentido. En segundo lugar, la inexpresable confirmación del sentido. (...) Nada, nada en absoluto puede ser ya sin sentido. (...) Este sentido, revelado y oculto, ¿qué pretende al menos con nosotros, qué solicita de nosotros? No quiere ser explicado —nosotros no podemos tal cosa—, sólo quiere ser actualizado por nosotros. En tercer lugar, este sentido no es el sentido de “otra vida”, sino el de esta nuestra vida, no el sentido de un “allende”, sino el de este nuestro mundo, y quiere ser confirmado por nosotros en esta vida, en este mundo. El sentido puede ser percibido, mas no puede ser experimentado; no puede ser experimentado, pero puede ser efectuado, y esto es lo que él reclama de nosotros. (...) Cada cual puede acreditar el sentido recibido sólo con la singularidad de su ser y en la singularidad de su vida.²⁶²

Martin Buber (1878-1965)

261 Gonzalo Ramírez, *Ciudad sitiada*, Fondo Editorial del Estado Falcón/ Eds. Libros Blancos, Caracas 2006, pp. 36-37.

262 Martin Buber, *Yo y tú* (edición de Carlos Díaz), Caparrós Eds., Sevilla 2005, pp. 95-96.

Kant presenta el mundo que nosotros podemos conocer mediante nuestras funciones intelectuales, no como un mundo absoluto, sino como relativo, como el mundo de la apariencia, y explica que frente a ese mundo relativo debe existir necesariamente otro absoluto: el mundo de las cosas en sí. Quiero decir que no se puede separar de la acción y el sentimiento humanos la necesidad de que este absoluto sea algo positivo, que ese absoluto dé lugar a que lo injusto, lo horrible que caracteriza la historia conocida por nosotros, pueda de alguna manera justificarse y adquirir un sentido.

(...) La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es (...) la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra. (...) [La teología sería] la expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente.²⁶³

Max Horkheimer (1895-1973)

Una vida sin un supuesto sobre la realidad [vale decir, suponer que se capta lo que la realidad es] —es decir, sin un sentido— es insostenible. El aburrimiento es la forma más sutil de temor y de vacío. De ahí nuestra permanente búsqueda de sentido. Leemos ya en los salmos: “Como el ciervo brama por el agua, así mi alma clama a ti, Señor”. Piensen ustedes en la maravillosa plasticidad de la idea de la flor azul de Novalis, que florece en algún lugar recóndito y cuyo hallazgo confiere significado y sentido definitivos a la vida. Esta idea es

263 Max Horkheimer entrevistado —en 1970— por Helmut Gumbert. En Herbert Marcuse, Karl Popper y Max Horkheimer: *A la búsqueda de sentido* (ed. de Andrés Ortiz-Osés), Sígueme, Salamanca 1998 (tercera edición), pp. 130 y 108.

sumamente interesante, porque deja abiertas sólo dos posibilidades. O busco y busco sin descanso, porque hay un número ilimitado de posibles lugares de hallazgo, o por el contrario llego al convencimiento de que no existe la flor azul. En este último supuesto, mi vida carece de sentido y resulta insoportable.

Una nueva complicación hace acto de presencia cuando llegamos a una meta deseada. Como se ha dicho, nosotros estamos siempre buscando la meta que consideramos como la consumación. Un hombre joven quiere, por ejemplo, ser médico. (...) Sin embargo, luego tendrá que constatar que la llegada a la meta en modo alguno se corresponde con las expectativas. En lugar de emoción y dicha desbordantes [al obtener el doctorado en Medicina], constata una vivencia agridulce, sobria. Un bello proverbio japonés lo dice muy bien: “Es mejor viajar cargado de esperanzas que llegar al punto de destino”. Y Oscar Wilde dice en *El abanico de Lady Windermere*: “Dos tragedias hay en la vida. Una es la no consumación de un anhelo. La otra es su consumación. De las dos, la segunda es, con mucho, la más trágica”. También Ernst Bloch escribió sobre este notable fenómeno de la “melancolía de la consumación”.²⁶⁴

Paul Watzlawick (1921-2007)

Los perfeccionistas morales [concepto que acuñó Stanley Cavell en su libro de 1990 *Conditions Handsome and Unhandsome*] creen que plantearse las antiguas preguntas —“¿Vivo como debería vivir?”, “¿Hay en mi vida algo más que vanidad o, peor aún, simple conformismo?”, “¿Pongo todo de mi parte por alcanzar [en expresión de Cavell] mi yo inalcanzado pero alcanzable?”— tiene toda la impor-

²⁶⁴ Paul Watzlawick: *El sinsentido del sentido, o el sentido del sinsentido*. Herder, Barcelona 1995, pp. 65-66.

tancia del mundo. Emerson, Nietzsche y Mill son tres de los ejemplos principales que propone Cavell. (También identifica rastros de perfeccionismo en Rousseau y Kant.)

Cuando Emerson y Mill denuncian el “conformismo”, en realidad no se oponen a los *principios* que el conformista abraza de boquilla. Lo que nos dicen Emerson y Mill es que si todo nuestro compromiso se resume en el conformismo, entonces incluso los mejores principios se vuelven *inútiles*. Un filósofo es “perfeccionista” en la medida en que describe los compromisos que debemos asumir en términos que, de tan exigentes, parecen imposibles; pero ese filósofo es también un realista, porque sabe que sólo si plantea una exigencia “imposible” podremos luchar por nuestro “yo inalcanzado pero alcanzable”.²⁶⁵

Hilary Putnam (nacido en 1926)

Todos los grupos humanos tienen cosmologías, representaciones del universo, del mundo y de la sociedad que aportan a sus miembros puntos de referencia para conocer su lugar, saber lo que les resulta posible e imposible, autorizado y prohibido. Estos puntos de referencia pueden inscribirse materialmente en el espacio (por ejemplo, en forma de estatuas, santuarios o lugares naturales llamativos), grabarse en los utensilios e instrumentos de la vida cotidiana, o eventualmente en la propia carne, por ejemplo en forma de escarificaciones. Los mitos desarrollan estas cosmologías y los ritos las aplican. Las vidas individuales se ordenan en principio sobre el modelo así definido. Cuanto más fuerte es la adhesión a estos modelos, menor es la libertad, pero mayor el sentido; los individuos no tienen otra elección que hacer lo que se les prescribe o asigna; saben lo que tie-

265 Hilary Putnam, *La filosofía judía, una guía para la vida*, Alpha Decay, Barcelona 2011, pp. 94-95.

nen que hacer y aún mejor lo que no deben hacer. Su mundo carece de libertad, pero está cargado de sentido. Desde el siglo XVIII rehuyamos ese mundo.²⁶⁶

Marc Augé (nacido en 1935)

Cuando nos preguntamos si la vida tiene sentido, lo primero que deberíamos preguntar es: ¿sentido para quién? Para alguien que contemple la totalidad del tiempo y del espacio, nada que suceda a escala humana tendrá sentido (resulta difícil imaginar cómo podría llegar a ser visible: hay *un montón* de espacio y tiempo ahí fuera). Pero ¿por qué habría de importarnos nuestra insignificancia desde esa perspectiva? (...) El arquitecto Le Corbusier dijo que a Dios hay que buscarlo en los detalles y lo mismo puede decirse del sentido que tiene la vida para nosotros, aquí y ahora. La sonrisa del hijo significa el mundo entero para la madre, un roce es el éxtasis para el amante, el giro de una frase es la felicidad para un escritor. El sentido hay que buscarlo en la entrega y en el goce, en los detalles que nos importan. Visto de este modo, el problema de la vida es que tiene demasiado sentido.²⁶⁷

Simon Blackburn (nacido en 1944)

Llegamos al estrato más profundo de la cuestión de la vida buena, (...) el de la cuestión del sentido. Este plano se caracteriza porque se origina en aporías radicales que residen en la naturaleza de la existencia humana. Sirva como ejemplo (...) la cuestión de cómo es posible una felicidad perfecta y duradera, siendo así que la vida es finita y está sometida al cambio.

266 Marc Augé, *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Gedisa, Barcelona 2004, pp. 14-15

267 Simon Blackburn, *Sobre la bondad*, Paidós, Barcelona 2002, pp. 128-129.

(...) Si la cuestión de la vida buena y la cuestión en ella contenida del sentido son inherentes a la estructura de la vida humana (...) ¿cómo puede ser que haya tantos seres humanos que no se la formulen? La explicación podría estar en que una cuestión no alcanza a formularse cuando ya existe una respuesta para ella, y que en tal caso no llega ni siquiera a hacerse consciente. Toda sociedad ha desarrollado *de facto* respuestas a las cuestiones existenciales fundamentales mucho antes de que éstas alcanzasen una formulación explícita en la filosofía. (...) El mito y la religión proporcionan tradicionalmente formas de manejarse con las aporías existenciales. Solamente cuando el mito y la religión caen, cuando un movimiento de ilustración socava su credibilidad, llega a hacerse expresamente consciente la cuestión y a ser experimentada en su irresolubilidad. En épocas ilustradas, es la metafísica la que intenta elaborar construcciones para enfrentarse a las aporías. (...) Angehrn sostiene la tesis, a mi parecer convincente, de que el mito deja valer las aporías irresolubles, mientras que la metafísica las esconde debajo de la alfombra.

Cuando se han perdido las respuestas míticas y religiosas, y por otra parte se tiene la evidencia del carácter de mero constructo de la metafísica, parece que toda persona está ineludiblemente enfrentada a la cuestión del sentido.²⁶⁸

Ursula Wolf (nacida en 1951)

268 Ursula Wolf, *La filosofía y la cuestión de la vida buena* (traducción de Ángel Galán Buján), Síntesis, Madrid 2002, p. 36-37. Entre las aporías existenciales que en el mundo griego clásico se vivieron con intensidad cabe señalar: 1) la dependencia del ser humano respecto de los hechos externos y cambios de fortuna (tyché) sobre los que no se tiene control; 2) la falta de totalidad (nunca alcanzamos un conocimiento completo del mundo ni de nosotros mismos); 3) la tendencia a la desintegración que produce la consideración de lo múltiple y la imposibilidad de abarcarlo, lo que contradice radicalmente el deseo de una vida estable y de ser uno consigo mismo (cf. el prólogo de Margarita Boladeras al libro que estamos considerando, p. 17). En el fondo, naturalmente, la finitud y mortalidad humanas.

El modelo de cerebro [plástico y proyectivo] que aquí hemos sugerido coincide con un concepto de naturaleza dinámica, en la medida en que describe al ser humano como una criatura neurocultural proyectiva, volicional y narrativa, activa de manera autónoma y dotada de diversas concepciones del mundo emocionalmente fuertes, así como de la capacidad para ejercer una influencia a la vez sobre ella misma y sobre su entorno. (...) La actividad intensa y espontánea del cerebro, que constantemente produce representaciones que proyecta sobre el mundo cuando somete a prueba su entorno físico, social y cultural, hace del cerebro consciente un órgano *narrativo* (...). En cierto momento, en el vientre de la madre, el cerebro del feto comienza una historia que se desarrollará a su debido momento para convertirse en la historia neuronal de su vida en su totalidad. En cierto sentido, puede decirse que esta narración *nos construye*: ella construye nuestra identidad, así como —en parte— el mundo que experimentamos (...). No hay que entender esto como expresión de una posición solipsista u ontológicamente subjetivista, según la cual no hay “mundo real afuera”, sino como la posición epistemológica kantiana reformulada en un marco moderno. Todo lo que pensamos o experimentamos resulta de la estructura de nuestros cerebros (...). No se trata aquí de un ejercicio automático o predeterminado, sino de una actividad variable y constructiva (...).

La narración del cerebro humano está incesantemente en busca de *sentido*: estructuramos continuamente nuestras experiencias, ya sea que una significación o una estructura cualquiera “estén presentes” independientemente de nosotros o no. Se han realizado numerosos experimentos que muestran que, al parecer, no somos capaces, desde un punto de vista biológico, de percibir por ejemplo figuras geométricas desprovistas de significación, sino que por el contra-

rio construimos espontáneamente esquemas a partir de conjuntos aleatorios de puntos.²⁶⁹

Kathinka Evers (nacida en 1960)

Creo que lo que durante siglos se ha denominado “encontrar a Dios” se resume en encontrar el sentido a la vida. Descubrir lo que nos enriquece. Durante los últimos veinte años, la neurociencia ha creado una nueva perspectiva: lo que alimenta nuestra vida no es la razón pura, sino más bien el equilibrio de nuestro cerebro emocional. ¿Y qué es lo que éste necesita? Ante todo conexiones, relaciones. Y esto se encuentra sólo y exclusivamente en cuatro ámbitos.

La corporalidad. Si no nos permitimos experimentar, sentir, tocar, escuchar, observar, centrando toda nuestra atención en el momento presente, si no nos dejamos llevar por completo por el placer, la risa o, más difícil aún, el sufrimiento para ser conscientes de nosotros mismos, entonces nunca conseguiremos estar conectados con nuestro propio cuerpo. (...)

La intimidad. Si el cerebro emocional está sobre todo conectado al cuerpo, también está concebido para regular nuestras relaciones afectivas. Por descontado, el Amor (con mayúsculas), el amor romántico, apasionado, es una vía extremadamente eficaz para colmar-nos de sensaciones. (...) En general, todo lo que nos compromete en una relación íntima nos ancla a la existencia con firmeza.

La comunidad. (...) Incluso aunque tengamos colmada nuestra vida afectiva, todos necesitamos ser útiles más allá de nuestro círculo íntimo más cercano. Necesitamos sentir que contribuimos de alguna

269 Kathinka Evers, *Neuroética*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2010, p. 154-155.

manera a esta sociedad de hombres y mujeres de la que formamos parte y a la que pertenecerán nuestros hijos en el futuro.

La espiritualidad. Es posible sentirse unido a una dimensión que existe más allá de lo corpóreo, de los seres cercanos o de la sociedad humana. Para algunos, la fuente más grande de sentido es el sentimiento que te produce el estar en presencia de algo mucho más grande que todo esto. (...) Justo en ese momento en el que nos sentimos insignificantes, la vida, simultáneamente, parece plena de sentido y nosotros con ella.²⁷⁰

David Servan-Schreiber (1961-2011)

En la revista *Science*, en noviembre de 2006, psicólogos y expertos en marketing estadounidenses concluyen que el dinero hace sentirse a la gente más autosuficiente, y comportarse en consecuencia. “Los resultados de nueve experimentos sugieren que el dinero hace que la gente prefiera sentirse libre de las dependencias y de los dependientes”, escriben los investigadores. Cuando se estimulan los pensamientos relacionados con el dinero la gente “pide menos ayuda y está menos dispuesta a ayudar a los demás”. Esto explicaría, según estas fuentes, “por qué el dinero es visto a la vez como el mayor de los bienes y de los males. A medida que los países y las culturas se desarrollaron el dinero habría permitido adquirir bienes y servicios (...) a la vez que disminuían los lazos con los amigos y la familia. De esta forma, el dinero fomentó el individualismo al tiempo que reducía las motivaciones comunes, un efecto aún visible en la respuesta que hoy da la gente al dinero”.

270 David Servan-Schreiber, “Buscar el alimento emocional”, revista *Psychologies* (edición española), agosto de 2007, pp. 70-71. Este psiquiatra francés es también autor de libros como *Curación emocional* (publicado en nuestro país por Cairos).

(...) Otro resultado anti-intuitivo: genera más felicidad gastar dinero en los demás que en uno mismo. Lo ha demostrado un trabajo de Elizabeth W. Dunn (Universidad de British Columbia, Vancouver, Canadá) en *Science* el pasado marzo [de 2008], en el que se daba dinero a voluntarios, se les instruía sobre cómo gastarlo y se medía después su grado de satisfacción personal. Este resultado coincide con otros donde la mayor felicidad se correlaciona con acciones de ayuda a los demás y de promoción de la virtud. El altruismo, concluyen los investigadores, pone sobre la pista de la felicidad mucho más que la búsqueda del placer.

(...) Pero entonces, si el dinero no da la felicidad y el placer personal tampoco, ¿por qué la sociedad actual parece concentrarse en esos factores? ¿Hay un desenfoque generalizado? La causa podría ser un fenómeno de ilusión que Daniel Kahneman describió, en *Science* y otras publicaciones, en 2006. “Cuando la gente considera el impacto de un único factor en su bienestar —como los ingresos, pero no únicamente—, es propensa a exagerar su importancia: llamamos a esta tendencia ilusión de foco”. (...) “A todo el mundo le sorprende lo felices que pueden ser los parapléjicos”, ha dicho Kahneman. “La razón es que no son parapléjicos todo el tiempo. Disfrutan de sus comidas, de sus amigos. Leen las noticias. Tiene que ver con dónde se pone la atención”.²⁷¹

Mónica Salomone

271 Mónica Salomone: “La ciencia descubre las claves de la felicidad”, *El País*, 28 de diciembre de 2008. Salomone es periodista especializada en ciencia y colabora con varios medios de comunicación españoles, así como con la Agencia Europea del Espacio (ESA). Es autora de *El universo y la vida* (Centro de Astrobiología CSIC-INTA, 2002).

El principal empeño humano es encontrarle sentido a la vida y construir un relato de vida coherente que dé sentido a la experiencia. (...) Todos tratamos de darle sentido a la vida mediante la construcción de un relato coherente fundado en relaciones de causa y efecto. Nos decimos, y les decimos a los demás, que algo sucedió porque hicimos esto o porque se nos hizo aquello, pero el vínculo entre causa y efecto suele ser mucho más tenue de lo que nos gusta pensar. La actual ola de afirmaciones exageradas sobre el poder de la medicina preventiva forma parte del mismo fenómeno. Queremos creer que si nos comportamos bien, si comemos los alimentos adecuados y con moderación, si hacemos ejercicio de manera habitual, etc., se nos recompensará con una vida larga y saludable. Sin embargo (...) no necesariamente es así. Arthur Kleinman señala: “El cáncer es un recordatorio perturbador del núcleo inexorable de azar, incertidumbre e injusticia —todos ellos cuestiones de valor— en la condición humana”.²⁷²

Iona Heath (miembro desde 2004
de la Comisión de Genética Humana en Gran Bretaña)

A los partidarios de los nazis les movía el sentimiento de que su vida adquiriría sentido con la participación en un proyecto común, que a su vez se justificaba en virtud de un sistema de creencias con profundas raíces emocionales. Lo mismo que ocurrió con el estalinismo, el sistema de creencias desempeñó un papel básico a la hora de “justificar” las atrocidades nazis. El estalinismo, como versión de la idea ilustrada de la reforma de la sociedad sobre una base racional, puso de manifiesto las catastróficas implicaciones de llevar a cabo semejante proyecto sin restricciones morales o humanitarias. El nazismo

²⁷² Iona Heath, *Ayudar a morir*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2008, pp. 24 y 36.

estaba en contra del universalismo de Kant y de otros pensadores de la Ilustración. Era tribal: no afirmaba los derechos humanos, sino el derecho de Alemania al *Lebensraum* [espacio vital]. Si el estalinismo muestra qué puede fallar cuando las ideas de la Ilustración se aplican erróneamente, el nazismo muestra qué puede suceder cuando se aplican correctamente las ideas no ilustradas.²⁷³

Jonathan Glover (nacido en 1941)

El hombre lleva un metro amarillo de sastre colgado del cuello y tiene una expresión permanente de serenidad, a pesar de la presión y de los horarios inhumanos a que lo somete su trabajo, a pesar del ruido constante de las máquinas de coser y probablemente del calor en la nave industrial donde está el taller clandestino de costura. No tardamos mucho en darnos cuenta de que hay algo que lo distingue de los otros, los personajes inmundos, aterradores y patéticos de esa película que es una larga pesadilla, *Gomorra* [estrenada en 2008, basada en el libro homónimo de Roberto Saviano] de la que salimos al cabo de más de dos horas como de un pozo o un sótano de humos tóxicos. (...) En medio de todo, de la codicia criminal, de la mezcla entre la pobreza, la ignorancia y el consumo, de la brutalidad de los poderosos y la bajeza de sus servidores, este hombre menudo, plácido, con su metro de sastre antiguo colgado del cuello, se distingue de todos los demás porque es el único que sabe hacer algo con sus manos y se complace en hacerlo muy bien. No es joven, no lleva un arma, probablemente carece de valentía física, pero de algún modo resulta ser invulnerable. Nos sorprende desde el principio su media sonrisa serena, a pesar del cansancio de las jornadas inhumanas. Va-

273 Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2001, p. 537.

mos observando la delicadeza con que sus manos extienden sobre la mesa un patrón o rozan la tela de un vestido: la atención con que se fija para adivinar su hechura, con la que aprueba o corrige el trabajo de una aprendiz de costurera.

Lo que salva a este hombre es que tiene un oficio. Aprendiéndolo tuvo que aprender también a modelar su vida con disciplina y paciencia y a ir obteniendo las recompensas graduales que depara una destreza. Otros usan sus manos para manejar armas o fajos obscenos de dinero negro, para apretar compulsivamente los botones de un videojuego, para gesticular con vanos ademanes o amenazar o golpear: en las suyas está el talento de reconocer la calidad de un tejido y de averiguar con el tacto el secreto de su confección.

Porque tiene un oficio este hombre conoce la absolución de volver a casa fatigado y en paz y de tenderse junto a su mujer y su hijo pequeño en la penumbra acogedora del dormitorio. Haciendo lo que sabe hacer se gana la vida, pero el trabajo hecho con atención y entrega es en sí mismo una recompensa; también una forma de desmentir el infierno.²⁷⁴

Antonio Muñoz Molina (nacido en 1956)

Volvía a leer hace unos días *El gran Meaulnes*, la bellísima novela de Alain Fournier en la que el personaje del título, perdido en el bosque como consecuencia de una travesura, encuentra el lugar —por así decirlo— donde ocurren realmente las cosas. ¿Dónde está? ¿Cómo llegó hasta él? Meaulnes no lo sabe y nunca lo sabrá. Hallado por casualidad, el joven no puede volver al recinto festivo de los farolillos de papel y se pasa la vida —mientras repite

274 Antonio Muñoz Molina, “Haciendo su oficio”, *Babelia*, 10 de enero de 2009.

gestos ahora vacíos en espacios secos— tratando de reconstruir el itinerario, examinando mapas, emprendiendo y enseguida abandonando un camino extraviado para siempre. Su único impulso es ya la nostalgia, el deseo doloroso de regresar allí donde le ocurrió la gran aventura de su adolescencia, allí donde su existencia sigue discurriendo sin él, esa extraña aldea donde conoció a Yvonne y respecto de la cual ni amigos ni juegos ni propiedades —ni valles ni montañas ni ciudades— tienen suficiente espesor para retenerlo y tranquilizarlo. Cuando sobreviene el amor, uno se enamora al mismo tiempo del cuerpo, del espacio y de la hora, sin acertar a saber cuál es la raíz primera o verdadera; y extirpadas las tres, ya no nos puede volver a ocurrir nada, salvo porque esa “nada” está ocurriendo precisamente aquí, en este pecho, en esta habitación, en este minuto dolorosísimo que no acaba nunca de acabar.

¿Dónde ocurren las cosas? Para los pueblos llamados “primitivos”, las cosas sólo ocurren una vez, en el *illo tempore* de los mitos, y sólo les ocurren a los antepasados. Para Freud, ocurren en el dormitorio de nuestros padres, de donde estamos excluidos desde el principio y para siempre. Para la ciencia, ocurren en las leyes que los sabios aíslan en fórmulas matemáticas y laboratorios, donde sólo podemos penetrar con el espíritu. Parte de la tragedia y la grandeza de la condición humana tiene que ver, en cualquier caso, con esta certidumbre dolorosa de que hay un sitio privilegiado, casi siempre inaccesible, en el que se forma el Destino y restalla el Acontecimiento. “De nada me sirve existir”, escribía el poeta francés René Char; “sólo te haces presente allí donde yo desaparezco”. Y la maldición de Fausto, fuente de altos conocimientos y angustias infernales, se expresa en su incapacidad para alcanzar una experiencia tan completa, tan placentera, tan definitiva, que no haga falta ya continuar la búsqueda: “Detente, oh instante, ¡eres tan hermoso!”.

El gran Meaulnes la encuentra de forma inesperada e intenta retenerla, pero el instante no se detiene —no se retiene— y por eso, porque no la puede repetir, tiene que ponerse a *narrar* la historia.

Pues bien, el capitalismo ha convertido esta tragedia en un negocio: el negocio —digamos— de la felicidad. ¿Dónde ocurren ahora las cosas? Ni en los mitos ni en el dormitorio de los padres ni en las fórmulas matemáticas: en el mercado, en la televisión, en internet. ¿Dónde ocurren las cosas? No en un recinto en el bosque ni en un templo en la montaña ni en el cuerpo distante de la amada (a la que le sigue creciendo, ay, el pelo en Singapur): la combinación de renovación mercantil y nuevas tecnologías, con su follaje de información audiovisual, determina que el lugar del Acontecimiento, multiplicado al infinito, sea hoy accesible en cualquier momento y la experiencia misma repetible a voluntad. “La felicidad, en Australia”, escribía el poeta Pessoa, pero ahora no importa mucho, pues Australia está a la distancia de un giro de muñeca o una presión del dedo; por así decirlo, en la pantalla “todo es Australia” y las verdaderas antípodas, las antípodas de “todo”, son más bien mis vecinos, mis flores y mi cocina. ¿Dónde ocurren las cosas? En todos los lugares del mundo *menos aquí*, en todos los instantes futuros *menos ahora*; volcados en infinitos ramales sobre la cosmópolis del Acontecimiento Ininterrumpido, lo único que nos sobra —cáscara muerta, desecho frío, obstáculo sin vida— es nuestro cuerpo, nuestra casa, nuestra calle, este interminable minuto que nos retiene en nuestras piernas. Nada más paradójico que el hecho de que una sociedad de consumo basada en el principio de “todo aquí y todo ahora”, que se reivindica a sí misma como de gozo inmediato e inaplazable, no pueda en realidad reproducirse sin desvalorizar radicalmente —totalmente— el espacio y el tiempo: el lugar que piso, la hora en que te espero, están fuera de la vida. La humani-

dad capitalista vive ininterrumpidamente pendiente de algo que está ocurriendo en otra parte (¡la boda real, la Copa del Mundo, el foro virtual!) y de algo que aún no ha ocurrido (¡el nuevo Ipad de Sony!). Por eso, dicho sea de paso, el ecologismo libra una batalla tan difícil: porque tiene que luchar contra multinacionales y gobiernos, sí, pero también contra esta convicción subjetiva de un mundo *material* que está ya muerto, desactivado, que carece completamente de interés o de luz —por oposición al mundo *real* de las mercancías y las imágenes.

Así es más o menos la condición humana: la imposibilidad del acontecimiento produce la necesidad del conocimiento; la imposibilidad de la repetición produce la necesidad de la narración. Pero resulta que Acontecimiento y Repetición son la regla del consumo capitalista: ¡la felicidad por fin al alcance de todos y sin interrupción! En el siglo XVIII la Ilustración —y las revoluciones estadounidense y francesa a ella aparejadas— reivindicaron por primera vez el “derecho de los pueblos a la felicidad”. Dos siglos y medio después la casa Coca-Cola, mortífera envenenadora de suelos y conciencias, ha abierto en España el primer Instituto de la Felicidad del mundo, dedicado a registrar las vibraciones sísmicas de la felicidad en el planeta y a orientar a sus habitantes, mediante consejos e instrucciones, para alcanzarla en su máxima intensidad. Es sin duda indicativo el hecho de que sea una multinacional fabricante de refrescos (y no el Parlamento o el Ministerio de Sanidad o la Biblioteca Nacional) la que se interese por la felicidad de los europeos; como lo es también el que la mayor parte de los encuestados se declaren felices o muy felices, y entre ellos, por encima de la media de Europa, destaquen los españoles (89%). España es sin duda uno de los países de la UE más afectados por la crisis; con más de cuatro millones de desempleados (20%), la tasa de

pobreza infantil más alta del continente (17,5%) y un creciente retroceso en derechos políticos y laborales, su población se declara sin embargo contenta y satisfecha. ¿Es que los españoles mienten o se engañan? Yo diría más bien que el marco referencial definido por la casa Coca-Cola (es decir, el del consumo o, si se prefiere, el del Acontecimiento y la Repetición generalizados) ejerce una enorme presión psicosocial sobre los encuestados; es vergonzoso, si no culpable, sentirse descontento o insatisfecho y nadie se atrevería a declararlo en voz alta. El Acontecimiento y la Repetición se han vuelto hasta tal punto obligatorios que no ser felices indica ya una falla individual, una falta ignominiosa, una especie de pecado original cuya responsabilidad no puede atribuirse sino al desdichado. En las sociedades capitalistas avanzadas hay una relación de directa proporcionalidad entre la criminalización creciente de la política y la criminalización creciente de la infelicidad. La infelicidad es ya molesta, importuna, provocativa, subversiva. Hemos prohibido la infelicidad privada como hemos prohibido la disidencia pública y más o menos por las mismas razones: porque denuncian, acusan, revelan la verdad de nuestro mundo.

Para los filósofos ilustrados el derecho a la felicidad se definía como el derecho a las condiciones sociales necesarias para que los individuos pudiesen buscarla cada uno a su manera (o la despreciasen si acaso preferían la infelicidad). Pero al dejar la felicidad en manos del capitalismo hemos acabado por generar una situación social peligrosísima en la que la población (1) se cree con derecho individual a la felicidad, (2) está socialmente obligada a ser feliz y (3) es objetivamente despojada de las condiciones que le permitirían serlo. De esta combinación, como ya han adelantado algunos analistas, lo único que puede surgir en una Europa en crisis es alguna forma de fascismo.

¿Dónde ocurren en realidad las cosas? Donde podemos conocerlas y narrarlas; donde podemos amarlas; donde podemos, además, cambiarlas.²⁷⁵

Santiago Alba Rico (nacido en 1960)

Una de las cosas más difíciles es no sólo aprender que la vida no tiene sentido, sino aprender por qué la idea de que lo tiene —o debería tenerlo— nos aleja de lo que es realmente importante. No intento justificar el dolor y el sufrimiento, ni tampoco ofrecer una teodicea. La vida no tiene sentido, al menos no como suele entenderlo la gente, de manera que el dolor y el sufrimiento no contribuyen a crear ese sentido. No obstante, (...) la vida puede tener valor, y puede tener valor debido a determinadas cosas que suceden en ella. Sentarme en la hierba alta, viendo a [mi lobo] Brenin acechar conejos, me enseñó que en la vida es importante asegurarse de que uno persigue conejos y no sentimientos. Lo mejor de nuestra vida —los momentos en que, como diríamos, más felices somos— es agradable y profundamente desagradable a un tiempo. La felicidad no es un sentimiento: es una forma de ser. Si nos centramos en los sentimientos, nos perdemos lo esencial. (...) A veces los momentos más desagradables de nuestra vida son los más valiosos. Y pueden ser los más valiosos sólo porque son los más desagradables.²⁷⁶

Mark Rowlands (nacido en 1962)

En otras culturas, el propósito último de la existencia humana era honrar a Dios o a los dioses, o fluir en armonía con la naturaleza,

275 Santiago Alba Rico, “¿Dónde ocurren las cosas?”, publicado en *Rebelión*, 5 de enero de 2010. Puede consultarse en www.rebelion.org

276 Mark Rowlands: *El filósofo y el lobo*, Seix y Barral, Barcelona 2009, p. 191.

o vivir en paz, libres de las ataduras que nos impiden ser felices. En nuestra sociedad, el propósito último es que crezca el Producto Interior Bruto y que siga creciendo. En esta huida hacia delante se sacrifica todo lo demás, incluido el sentido de lo divino, el respeto por la naturaleza y la paz interior (y la exterior también, si hace falta petróleo). La economía contemporánea es la primera religión verdaderamente universal. El *ora et labora* dejó paso a otra forma de ganarse el paraíso: producir y consumir. Como ha señalado David Loy, el análisis económico “no es tanto una ciencia como la teología de esta nueva religión”.²⁷⁷

Jordi Pigem (nacido en 1964)

Lo que desata el desenfreno del consumo es la búsqueda sin fin de instancias portadoras de sentido para nuestra vida: esto se produce a través de la adquisición de bienes posicionales, que son considerados en sí mismos valiosos, y siempre serán provisionales debido a la lógica que el mercado impone. (...) La consecuencia es un vaciamiento de sentido en la vida de las personas (...). En el consumismo se da la imposición de una imagen idealizada de la persona exitosa que asegura su autoestima a través del consumo de bienes costosos. (...) En términos de Thorstein Veblen, alguien consume como forma de transmitir que es mejor que los otros o, en una interpretación menos fuerte, que es al menos tan bueno como los demás. Es la necesidad de reconocimiento la que aparece como clave para explicar este tipo de mecanismos, incluso en su versión más patológica.²⁷⁸

Gustavo Pereira (nacido en 1967)

²⁷⁷ Jordi Pigem, *Buena crisis*, Kairós, Barcelona 2009, p. 46.

²⁷⁸ Gustavo Pereira, “Autonomía, intersubjetividad y consumo”, revista *Actio* 11, noviembre de 2009, p. 74-77. (Antes se publicó en *Sistema* 210, mayo de 2009.)

Si el ser humano conoce desde la ciencia (que nos dice lo que es verdadero o falso), desde la ética (que afirma lo que es bueno y lo que es malo) y desde la estética (sobre lo que es hermoso y lo que no lo es), la reconstrucción de lo *sagrado*, lo que puede otorgar sentido, lo que moviliza a los seres humanos de manera colectiva, lo que otorga sosiego y serenidad, lo que burla a la muerte, lo que permite orientar la vida, es lo que en cada colectivo se entiende por *verdad*, por *bondad*, por *belleza*. La mentira puede imponerse, pero siempre está acechada por la *verdad* que nazca del diálogo. La maldad puede enseñorearse y nada nos estremece más que esa capacidad de hacer el mal por el mal mismo propiedad exclusiva de los humanos; pero siempre estará asediada por la bondad que tranquiliza, por el sosiego de la risa frente a la inquietud del llanto, por la empatía y la solidaridad con los otros que otorga resguardo, por el amor, a fin de cuentas, que produce paz y serenidad. La fealdad puede hacerse común, pero siempre estará bajo sospecha ante una belleza que nazca del despertar de los sentidos y no de la mercantilización de los gustos. Tiene transcendencia el laboratorio donde se descubrió la penicilina, la plaza donde comenzó la revolución que sembró igualdad y libertad, el acantilado acariciado por siglos por el mar. No tiene transcendencia un gran centro comercial, el neón de un McRestaurante o de una bebida de cola, y tampoco las marcas de moda que pretenden sustituir la personalidad de quienes las portan. (...)

Lo entendió con claridad Juan Ramón Jiménez en su poema “El viaje definitivo”: “...Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros cantando;/ y se quedará mi huerto, con su verde árbol,/ y con su pozo blanco.// Todas las tardes, el cielo será azul y plácido;/ y tocarán, como esta tarde están tocando,/ las campanas del campanario.// Se morirán aquellos que me amaron;/ y el pueblo se hará nuevo cada año;/ y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado,/ mi espíritu errará,

nostálgico...// Y yo me iré; y estaré solo, sin hogar, sin árbol/ verde,
sin pozo blanco,/ sin cielo azul y plácido.../ Y se quedarán los pájaros
cantando”.²⁷⁹

Juan Carlos Monedero (nacido en 1963)

Mientras al agua suena,/ mientras el viento silba,/ mientras la noche
brota/ del parietal del día,/ (...) mientras las cosas cesan,/ transcu-
rren o se inician,/ mientras funciona el orbe/ hinchando su fatiga,/
mientras cornea el tiempo/ con pereza bovina,/ mientras al agua sue-
na,/ mientras el viento silba...// (...) Besamos manos, ojos,/ pechos,
vientres, rodilla/ de mujeres: hacíamos/ inclementes caricias/ a un
destino tan grave/ como el nuestro; semillas/ de gloria y caos sem-
brábamos/ furiosamente encima/ de los vientres: queríamos/ que si-
guiera la vida.// ...pero la vida era el sonido/ del agua en las orillas,/
la vida era distante/ clamor de las colinas,/ la vida era el profundo/
batir del mar, la vida/ era también quedarse/ solo en la sola silla/
y recordar andenes,/ campos, plazas, esquinas,/ alcobas y ventanas/
por donde huyó la vida / (la vida era la gente/ que buscaba la vida).²⁸⁰

Félix Grande (nacido en 1937)

Tomo mi linterna y recorro la noche/ Pocos han visto lo que yo he
visto/ Un portal/ Un perro echado/ Un borracho en la acera/ Mari-
posas nocturnas// Me acuesto contento de haber nacido.²⁸¹

Gustavo Pereira (nacido en 1940)

279 Juan Carlos Monedero, *El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión*, FCE, Ma-
drid/ México DF 2009, pp. 60-61.

280 Félix Grande, SENTIDO, en *Biografía* (poesía completa 1958-1984; edición del autor), Anthro-
pos, Madrid 1989, pp. 92-94. Variantes en *Biografía* (poesía reunida 1958-2010; edición de Ángel Luis
Prieto de Paula y del autor), Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 2011, pp. 98-99.

281 Gustavo Pereira, TOMO MI LINTERNA Y RECORRO LA NOCHE, poema en *Los cuatro
horizontes del cielo*, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas 2011,
p. 331

Los hay que bucean/ en busca de tesoros./ Los hay que hacen largos viajes/ a lejanos países./ Los hay que indagan/ en la historia de la humanidad./ Yo simplemente observo./ Todo está aquí, ahora.²⁸²

Begoña Abad (nacida en 1952)

282 Begoña Abad, *Cómo aprender a volar*, Olifante, Tarazona 2012, p. 82.

Búsqueda del bien común:

la dimensión política de la vida buena

De los comunistas de salón pienso lo mismo que pienso del salón: mierda.²⁸³

Pier Paolo Pasolini (1922-1975)

Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente.²⁸⁴

Manuel Sacristán (1925-1985)

¡Espantoso, leer los poemas de Shelley (por no hablar de las canciones campesinas egipcias de hace tres mil años), en los cuales se deplora la opresión y la explotación! ¿Se nos leerá a nosotros del mismo modo, todavía en la opresión y la explotación, y dirá el lector: ya en aquellos tiempos...?²⁸⁵

Bertolt Brecht (1898-1956)

Llegará el tiempo en que las naciones, sobre la rayuela del universo, serán tan estrechamente interdependientes como los órganos de un mismo cuerpo, solidarias en su economía.

283 Pier Paolo Pasolini en “Casi un testamento” (encuentros con el periodista Peter Dragazde), en Pasolini, *Palabra de corsario*, Círculo de Bellas Artes, Madrid 2005, p. 317.

284 Manuel Sacristán: *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona 2003, sección I, aforismo 16.

285 Bertolt Brecht, entrada del 16 de agosto de 1938 en el *Arbeitsjournal*, Aufbau-Verlag, Berlín y Weimar 1977, p. 16.

El cerebro, lleno de máquinas hasta casi estallar, ¿podrá todavía garantizar la existencia del riachuelo del sueño y evasión? El hombre, con paso de sonámbulo, camina hacia las minas criminales, guiado por el canto de los inventores...²⁸⁶

René Char (1907-1988)

El mundo necesita verdad, no consuelo.

Hay que criticar la dominación, porque la servidumbre domina. Que haya esclavos “felices” no justifica la esclavitud.

(...) Desde que hay hombres, y desde que estos leen a Marx, se sabe lo que es la mercancía, pero todavía no se ha acabado *prácticamente* con ella. Algunos, que en otro tiempo se dedicaron a criticarla, llegan a afirmar que se trataría de una segunda naturaleza, más bella y legítima que la primera, y que deberíamos rendirnos a su autoridad. Sus metástasis han alcanzado las extremidades del mundo: estaría bien recordar que un organismo completamente invadido por el cáncer tarda poco en derrumbarse.

(...) Los hombres son responsables del mundo que no han creado. No es una noción mística, es un dato. Sólo sorprenderá a quien haya encontrado acomodo en él.

(...) La felicidad no ha sido nunca sinónimo de paz. Hay que hacerse una idea ofensiva de la felicidad.²⁸⁷

Tiqqun

286 René Char, *Hojas de Hipnos*, 127. En *Poesía esencial* (traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann), Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 201.

287 Tiqqun: “Y bien... ¡la guerra!” *Minerva* 15, Madrid 2010, p. 67. La editorial Melusina ha publicado en castellano varios textos de este colectivo francés: *Teoría del Bloom* (2005), *Introducción a la guerra civil* (2008)...

Quien no espera no hallará lo inesperado, pues es recóndito e inaccesible.

(...) Ley es también obedecer la asamblea de uno solo.

(...) La ciudad debe defender la ley como defiende sus murallas.²⁸⁸

Heráclito (540-480 AEC, aprox.)

SÓCRATES: —No cesaré (...) de decir: “¡Eh, amigo mío! ¿Cómo es que siendo ateniense, ciudadano de la ciudad más grande y más famosa por su poder y sabiduría, no te avergüenzas de no pensar en otra cosa sino en adquirir riquezas, gloria, honores, sin cuidarte para nada de la sabiduría, de la verdad y del mejoramiento de tu alma?” Y si alguno de vosotros me lo niega y dice que sí, que se cuida de ella, no me separaré de él tan pronto, no me iré, no, sino que le interrogaré, que le examinaré, que le confundiré; y si veo que no es virtuoso, bien que lo presume, le reprenderé por tener en menos estima lo que vale más y en más lo que vale menos. Eso es lo que haré con cualquiera que encuentre, joven o viejo, ciudadano o extranjero. (...) No hago otra cosa que ir por todos lados para persuadiros (...) que lo primero es el cuidado y el mejoramiento del alma; no ceso de repetiros que las riquezas no dan la virtud sino que la virtud es la que da a los hombres las riquezas y los demás bienes, así públicos como privados. Y si con tales máximas pervierto a los jóvenes, son, por lo visto, perniciosas; pero si alguien dice que yo enseñe otras se engaña y os engaña miserablemente. De todas formas, (...) me absolváis o me condenéis, nunca jamás obraré de otro modo, así tenga que sufrir mil muertes. (...) La multitud puede condenarnos, ¿y qué? Di:

288 Fragmentos LI, LXVI y XCVII en la edición de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Árdora, Madrid 2009, pp. 85, 100 y 131. Otra traducción del primero: “Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es” (volumen 1 de *Los filósofos presocráticos*, edición de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid 1978, p. 383).

el principio de que lo que importa no es el vivir sino el vivir bien, ¿subsiste o ha cambiado?

CRITÓN: —Subsiste.

SÓCRATES: —¿Y el de que vivir bien no es otra cosa que vivir con arreglo a la probidad y a la justicia?

CRITÓN: —Subsiste asimismo.²⁸⁹

Platón (428 o 427- 347 AEC)

La *polis* “nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (*Política* de Aristóteles, 1252b). No es el vivir, sino el vivir bien (*eu zen*, después *bonum vivere*) lo que la justifica. Pero Aristóteles puede plantearse ese fin sustancial porque presupone en el ordenamiento político una comunidad de gente, no aún una sociedad compleja, en que hay otros fines específicos y hasta el fin de la buena vida se busca al margen de la política. Aunque amplía cada vez más sus competencias, el estado moderno no es tan omnicompetente como la antigua ciudad griega, autárquica y sobre todo tenida por una unidad de vida.²⁹⁰

Norbert Bilbeny (nacido en 1953)

A los reyes [vale decir, al Estado] (...) no les incumbe tener cuidado de las almas de los súbditos, más de lo que toca a la paz y las buenas costumbres morales, y no todas, sino las civiles que disponen a buen vivir políticamente.²⁹¹

Bartolomé de las Casas (1474-1566)

289 Platón, *Apología de Sócrates*, col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 56 y 121.

290 Norbert Bilbeny, *Filosofía política*, UOC, Barcelona 2008, p. 79.

291 Bartolomé de las Casas, “carta grande” a Bartolomé Carranza de Miranda (1555), en *Cristianismo y defensa del indio americano* (edición de Francisco Fernández Buey), Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 101.

Son los pueblos mismos los que se dejan, o más bien se hacen devorar, pues dejando de servir se librarían [del tirano]. Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser sirvo o ser libre, abandona su independencia y se unce al yugo; el que consiente su mal, o más bien lo busca con denuedo. (...) Resolvedos a no servir más, y seréis libres. No quiero que os lancéis sobre él, ni que le derroquéis, sino, solamente, que no le apoyéis más, y le veréis entonces como un gran coloso al que se le ha retirado la base y se rompe hundiéndose por su propio peso. (...) La naturaleza, ministro de Dios, gobernante de los hombres, nos ha hecho a todos de la misma forma y, según parece, con el mismo molde, a fin de que nos reconozcamos todos como compañeros, o más bien como hermanos. (...) No cabe dudar entonces de que todos seamos naturalmente libres, pues todos somos compañeros, y no puede caber en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía. (...) La costumbre, que en todo tiene un gran poder sobre nosotros, para nada tiene mayor fuerza que para enseñarnos a servir (...); es necesario confesar que la naturaleza tiene menos poder sobre nosotros que la costumbre, porque el natural, por bueno que sea, se pierde si no es mantenido, y la educación nos hace siempre según es su forma, sea como sea, a pesar de la naturaleza.²⁹²

Étienne de la Boétie (1530-1563)

¿Cómo es que ha mudado en sumisión esa rebelión de las masas que dio título al libro más famoso de Ortega y Gasset, publicado hace ochenta años? Lo ocurrido en los últimos tiempos parece confirmar-

292 Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid 2008, pp. 29, 31, 32, 33 y 37.

lo otorgando actualidad a otro libro bastante más antiguo: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, de La Boétie.

En contra de lo que preveía nuestro insigne filósofo, no es esa “casta de hombres-masa-rebeldes” la que pone hoy en peligro los logros de la civilización. Como tampoco es el “advenimiento de las masas al pleno poderío social” la que acarrea la degradación cultural en curso. Frente al elitismo culturalista que asociaba la regresión a los fenómenos de masificación y empoderamiento de las masas, esta regresión viene asociada hoy al comportamiento de las propias elites político-empresariales y de las relaciones de dominación imperantes. Son estas elites, que deciden y hacen los grandes negocios de espaldas a la mayoría, las que orientan el *panem circensis* de la llamada sociedad de consumo y la selección social de las ideas acorde con sus intereses. Con la ventaja de que los productos culturales y de ocio, unidos a los artefactos de la sociedad de consumo, no sólo entretienen y adormecen a la gente, sino que espollean sus deseos y afanes de lucro y, con ello, ese individualismo insolidario asociado a una ideología económica servil al ciego instinto de promoción competitiva.

El predominio sobre lo político del actual discurso económico reduccionista, que aniquila la posibilidad de reconsiderar las metas de la sociedad y, por ende, de cambiarla, remata el desarme ideológico orientado a perpetuar el statu quo capitalista. En suma, que el gran engaño de nuestro tiempo estriba en hacer creer que las democracias de hoy día trabajan en favor de una sociedad de individuos libres e iguales, cuando de hecho promueven valores y relaciones sociales que arrojan el resultado contrario. Son precisamente los valores mezquinos y las relaciones desiguales y opresivas que imperan los que hacen que el comportamiento servil y el trabajo alienado sean la norma. Es el miedo a perder el empleo, el estatus o a verse discriminado

lo que induce normalmente a las personas a someterse y censurarse “por su propio bien”, sin necesidad de represiones explícitas (...).²⁹³

José Manuel Naredo (nacido en 1942)

La idea del Buen Vivir ganó amplia difusión en América Latina en los últimos años. Representa tanto la disconformidad con la marcha del desarrollo convencional, como la búsqueda de cambios sustantivos bajo nuevos compromisos con la calidad de vida y la protección de la Naturaleza.

Antes que un concepto acabado, el Buen Vivir expresa un proceso, una construcción paulatina donde intervienen una amplia variedad de voces. (...) Estos primeros pasos han tenido efectos positivos concretos, y el mejor ejemplo es el reconocimiento de esta idea en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia (como *sumak kawsay* en el primer caso, y *suma qamaña* entre otros, en el segundo caso).

(...) El Buen Vivir es ostensiblemente una crítica a las ideas del desarrollo convencional que defiende el crecimiento económico perpetuo, obsesionado con la acumulación material, y que celebra la mercantilización de la Naturaleza. El bienestar de las personas aparece como una preocupación central, y no se espera que resulte apenas del derrame económico del crecimiento de las economías.

También es una construcción multicultural. Los aportes de las cosmovisiones de algunos pueblos indígenas han sido muy importantes, tanto al romper con muchos de los problemas anclados en la Modernidad europea, como en permitir que se expresaran saberes subordinados y marginados por mucho tiempo. (...)

293 José Manuel Naredo, “La sumisión de las masas”, Público, 21 de diciembre de 2010. Puede consultarse en <http://blogs.publico.es/delconsejoeditorial/1075/la-sumision-de-las-masas/> Ay, hasta el gran Naredo emplea ya el neologismo “empoderamiento” (cuando en castellano existe la palabra *potenciación*)...

Finalmente, el Buen Vivir alberga otra postura sobre el ambiente, reconociéndose los derechos de la Naturaleza, tal como sucedió en Ecuador. Y esto no es una mera adición de un derecho más, sino que implica un cambio radical en cómo se reconocen los valores frente a lo que nos rodea, donde el ambiente se convierte en un sujeto. (...) El Buen Vivir no es solamente uno más entre otros “desarrollos alternativos”, sino que pone en discusión toda la base conceptual del desarrollo occidental.

(...) Nadie postula regresar a sociedades de cazadores recolectores viviendo en la selva, sino que se exige poner el centro de atención en la calidad de vida de las personas, y no en el aumento del PBI. No es un eslogan alejado de una reflexión rigurosa, sino que poco a poco se nutre de bases conceptuales complejas, que incluyen aportes que van desde la economía post-material a la antropología ecológica. Tampoco se desprecia el saber tradicional, sino que se apoya en él con respeto e incorpora sus lecciones, como pueden ser sus prácticas agroecológicas o la reciprocidad. De la misma manera, el Buen Vivir es mucho más que pagar bonos asistencialistas, ya que reclama cambios profundos en las dinámicas económicas, las cadenas productivas y la redistribución de la riqueza.²⁹⁴

Eduardo Gudynas (nacido en 1960)

La Constitución boliviana y la ecuatoriana [aprobadas en 2009 y 2008 respectivamente] (...) están especialmente marcadas por el peso decisivo de los movimientos indígenas y campesinos en los pro-

294 Eduardo Gudynas: “Buen Vivir: un relanzamiento necesario”. *sin permiso*, 19 de diciembre de 2010. Puede consultarse en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3796>

El *buen vivir* en quechua, *Sumak Kawsay*, aparece en la Constitución ecuatoriana de 2008; y el *vivir bien* en aymara, *Suma Qamaña*, en la Constitución boliviana de 2009 como ideales a los que el Estado debe responder y procurar alcanzar.

cesos políticos más recientes. De ahí el papel central concedido a principios como los de plurinacionalidad e interculturalidad. (...) La plurinacionalidad no sólo se proyecta sobre el ámbito cultural, sino que atraviesa la estructura del Estado, la configuración de los derechos y la propia constitución económica. Esta vis expansiva se expresa de manera clara en el concepto de “buen vivir”, traducción de la expresión *kichwa sumak kawsay*, de la *aymara suma qamaña* y de la guaraní *ñandareko*. El buen vivir, recogido en 99 artículos de la Constitución ecuatoriana de 2008, aparece, por un lado, vinculado al ejercicio integral y sin jerarquías internas de todos los derechos humanos, en un marco de respeto a la diversidad cultural y nacional y de armonía con la naturaleza. Por otro lado, el buen vivir constituye un régimen económico, político, sociocultural y ambiental que plantea formas alternativas de desarrollo e incluso alternativas al desarrollo y al crecimiento tradicionales.

Los derechos del buen vivir y su vinculación a una forma de organización social concreta responden a prácticas materialmente constitucionales ancestrales, vinculadas a la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. En dicha cosmovisión, el desarrollo no aparece como la consecuencia de un proceso lineal, evolutivo, que deba ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y de la naturaleza. Por el contrario, tiene que ver [con]la promoción de formas de producción y de consumo comunitarias, que aseguren una relación respetuosa con la Pacha Mama —la Madre Tierra— que preserven la biodiversidad y que garanticen a todos derechos básicos como el derecho al agua o a la soberanía alimentaria.

Así concebido, el buen vivir no sólo supone una relectura de los derechos humanos tradicionales. También implica una reconsideración de los fundamentos exclusivamente antropocéntricos sobre los

que ha reposado la teoría moderna de los derechos en beneficio de una visión más biocéntrica y si se quiere holística. Esto explica que la Constitución ecuatoriana sea la primera en reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos y en hacer del respeto a los derechos de la naturaleza una precondition para la garantía del derecho a la existencia de las personas y los pueblos.

En realidad, aunque la noción de buen vivir recogida en la Constitución de Montecristi está estrechamente ligada a los saberes y prácticas indígenas, también puede encontrar sustento, como ha recordado el expresidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta, en otras tradiciones filosóficas y políticas: aristotélicas, marxistas, libertarias, feministas, ecologistas, gandhianas. Todas estas tradiciones parten de la constatación de que el actual modelo de crecimiento capitalista resulta insostenible e injusto en términos sociales y ambientales, además de inviable desde un punto de vista energético. Igualmente, señalan la inviabilidad de todo intento de superar esta incompatibilidad apelando a formas de “desarrollo sustentable” o de “capitalismo verde” que no alteren sustancialmente los procesos de revalorización del capital.

(...) La tensión entre desarrollismo y buen vivir no es sencilla de resolver. Exige combinar crecimiento y decrecimiento en diferentes esferas productivas y reproductivas y redefinir en términos de no explotación las relaciones entre zonas urbanas y rurales. Pero sobre todo, requiere contar con fuerzas políticas, sociales y sindicales capaces de liderar la transición hacia modelos energéticos sostenibles, justos y compatibles con la preservación de la biodiversidad y de la soberanía alimentaria. Esto es un desafío para el Sur, pero también es un problema para el Norte, aunque el actual contexto recesivo y la apelación acrítica a la “recuperación del crecimiento” tiendan a

ocultarlo. Como bien apunta Boaventura Sousa Santos, la puesta en marcha de formas de producir y de consumir sostenibles y no capitalistas es urgente, pero exige un cambio civilizatorio profundo, que sólo puede pensarse a mediano o largo plazo. La noción de buen vivir, con todas sus implicaciones filosóficas, económicas y jurídicas, podría ser un puente útil entre lo urgente y lo importante.²⁹⁵

Gerardo Pisarello (nacido en 1972)

En la isla de Elephanta, originalmente denominada Garapuri (ciudad de los templos), a unos diez kilómetros de Bombay por el mar Árabe, hay un templo y, en ese templo, excavado en la roca, está la Mahesamurti, una de las figuras más hermosas de Siva. Sus tres rostros representan la *trimurti* ("tres formas") del hinduismo: creación, preservación y destrucción, tres fases que en el universo se siguen ininterrumpidamente. El objetivo del sabio es poder asistir a ello en todo momento con la serenidad que expresa el rostro central del dios. Así es el mundo, así somos, así son todas las cosas. Sería deseable ser sabio. Pero este rostro de Siva, el de la sabiduría, el apacible, no es precisamente lo que parece interesar a Occidente actualmente, ocupado como está en satisfacer sus ansias.

Hace tiempo que recorremos aquel continente en busca de su ancestral sabiduría. Lo que de ésta alcanzamos a conocer (en dos siglos, apenas) pronto conseguimos reducirlo a lucrativas formas de bienestar, gimnasias para atenuar la sed más común, la de prolongar la propia vida. La preciosa cultura por la que los primeros sanscritistas se apasionaron en Calcutta a finales del XVIII duerme aún, felizmente a salvo del resto de los mortales, su sueño milenarista en los

295 Gerardo Pisarello, "América Latina: los retos del Buen Vivir", en el boletín electrónico *mientrastanto.e*, número 88, enero 2011.

polvorientos códigos que celan las bibliotecas de las universidades indias. A nuestros ojos, un asceta cubierto de cenizas es sólo una foto más en la portada de una revista etnológica. Otros son los intereses que ahora importan. El Gobierno indio se alió hace tiempo con el sector de la economía, y no precisamente la de su pueblo, sino la del mercado global. (...)

Nadie duda de que sean innumerables los problemas con los que se encontraría cualquier Gobierno en la India actual, enfrentado, por un lado, a la necesidad de mantenerse a la altura del lugar que ya ha obtenido en el ranking de las potencias tecnológicas y, por otro, a los múltiples problemas sociales que suscita un antiguo sistema de castas que se ha desequilibrado y cierto sector enriquecido y occidentalizado que vive, con privilegios que no estarían dispuestos a abandonar, entre millones de desplazados por catástrofes tanto políticas (un eufemismo para decir "de intereses privados") como naturales. Pero, utilizando una frase de Arundhati Roy, una de las mentes más lúcidas del panorama actual, preguntaría: ¿y ahora qué, después de que la democracia (no el ideal democrático, sino la democracia practicada actualmente) y el libre mercado se han fusionado en un único organismo predador con una endeble imaginación que lo resuelve casi todo con la idea de maximizar la ganancia?

Y, en un panorama de este tipo, ¿dónde hay lugar para la observación interior? ¿Se sabe aun lo que es eso? El mercado global necesita consumidores para su caudal de producción y es éste un río que no corre parejo al de la conciencia. El mercado necesita mantener vivo el deseo de los individuos. El sabio, en cambio, pretende eliminarlo. ¿Cómo iban a interesar, a la sociedad mercantil, unas doctrinas que apelan a la serenidad y la calma interior? ¿Cómo iban a estar en consonancia con una economía de producción y consumo? ¿Mantendrá,

pues, cerrados los ojos, el rostro inmutable de Siva, en espera del instante, ineludible, de la gran destrucción?

Para evitarla, nos haría falta no sólo un drástico cambio de perspectiva, un aprendizaje del despojamiento y una educación en el respeto y el aprecio por las cosas, también nos convendría acogernos al principio de humildad. Dos mil años es poca cosa; pocas generaciones, si se hacen cuentas. Hemos avanzado mucho, dicen. Pero, comparado con nuestros saberes, ¿cuánto ocupa nuestra ignorancia?²⁹⁶

Chantal Maillard (nacida en 1951)

Creo que lo más útil sería medir [no la satisfacción subjetiva sino] el capital comunitario, uno de cuyos vectores es, sin duda, el cuidado de los niños, y otro lo que he llamado *felicidad política*, que no se refiere a la felicidad personal, cuya complejidad, concreción y circunstancialidad supera cualquier tratamiento abstracto, sino al marco social que facilita más eficazmente la realización, siempre azarosa, de los planes privados de felicidad. Eso es el capital social. El índice más completo que conozco es el elaborado por el Departamento de Planificación Económica de Japón. Inteligencia social es la capacidad que tiene una sociedad para resolver los problemas sociales creando capital social y ampliando las posibilidades vitales de sus ciudadanos.²⁹⁷

José Antonio Marina (nacido en 1939)

El amor (...) no es ante todo una cuestión de *en face* [cara a cara]. La segunda epístola de San Pedro distingue entre el amor, que es imper-

296 Chantal Maillard, "Los tres rostros de Siva", *Babelia*, 31 de diciembre de 2010.

297 José Antonio Marina, *Las culturas fracasadas*, Anagrama, Barcelona 2010, p. 90.

sonal, y lo que denomina “afecto fraternal”. Lejos de contrastar con la justicia, el amor se parece a ella en que es ciego, en el sentido de que se niega a privilegiar a ciertos individuos sobre otros. Por otro lado, en lo que atañe a atender las reivindicaciones de los hombres y mujeres de carne y hueso, la justicia no es más ciega que el amor. La ley, como el amor, ha de ser sensible a lo específico. La justicia no es lo contrario del amor, sino una dimensión del mismo. [La justicia] es un subconjunto de nuestras relaciones con los otros y tiene que ver con darles lo que se les debe a fin de que puedan prosperar. (...) Nuestra relación con el prójimo es, en un sentido importante, impersonal. Amar a los otros ‘en el nombre de Cristo’ significa amarlos en nombre de su propia humanidad (...).

El camino desde Aristóteles a una ética más sociable pasa por Hegel y Marx. Hegel sitúa los esfuerzos del individuo por realizarse en el contexto del mismo deseo de parte de los otros, y concluye que en un orden social justo cada cual adviene a la autorrealización a través y en términos de la autorrealización de los demás. Los otros pasan a ser el fundamento y condición de la construcción de nuestra propia individualidad. El desarrollo de cada uno, como explica Marx con otras palabras en el *Manifiesto comunista*, se convierte en la condición para el desarrollo de todos. Y esto es un ejemplo de amor en el mismo sentido que el encuentro levinasiano con el Otro. El hecho de que se trate de un amor político más que interpersonal no introduce ninguna diferencia en este punto.

(...) El marxismo no es más que una pesquisa para averiguar qué transformación social se requerirá para que prospere esta forma de vida. Cuando esta recíproca autorrealización tiene lugar entre dos individuos —cuando cada uno se convierte en la base y el medio para el florecimiento del otro— también hablamos de amor, sea o no

erótico. El amor es una práctica, y no, ante todo, un estado del alma. (...) El temor, y no el odio, es lo contrario del amor.²⁹⁸

Terry Eagleton (nacido en 1943)

La calidad de vida se traduce por el bienestar en sentido existencial y no sólo en el sentido material. Implica la calidad de comunicaciones con el prójimo, y participaciones afectivas y afectuosas. Desde luego que la política no puede crear lo que es vivido y sentido existencialmente. Incluso hay que dejar de creer que el fin de la política sea la felicidad —idea formulada en la Constitución de EE.UU. y retomada por Saint-Just. Puede y debe eliminar las causas públicas de infelicidad (guerra, hambre, persecuciones), pero no puede crear la felicidad.

(...) La calidad de vida tiene muchas entradas. Una, ecológica, es ya reconocida; la otra, convivencial, fue planteada hace más de treinta años por Iván Illich, pero su mensaje ha sido olvidado. La política ecológica es una componente de la política de convivialidad, pero no es el todo de ésta. La convivialidad comprende las cordialidades de persona a persona, compartir y participar en los goces, placeres y sufrimientos del prójimo (...). La lucha contra la atomización, la anonimización, la tecnoburocratización es en sí misma lucha por la instauración o la restauración de la convivialidad.

Mejor: hay que restituir la virtud de su fuente surrealista a la expresión *cambiar la vida* [consigna de Rimbaud que el grupo surrealista parisino hizo suya]. Querer cambiar la vida no es solamente permitirle a la vida resistir contra la asfixia de los constreñimientos,

298 Terry Eagleton: Los extranjeros. *Por una ética de la solidaridad*, Paidós, Barcelona 2010, pp. 538-541.

soledades y servidumbres: también es permitirle a la vida expresar sus cualidades poéticas impidiendo la invasión gris de la prosa. Hölderlin decía que el ser humano habita poéticamente la Tierra. Hay que complejizar sus palabras y decir: prosaica y poéticamente el ser humano habita la Tierra. La vida humana está tejida de prosa y de poesía. La vida prosaica está hecha de tareas prácticas, utilitarias, técnicas, racionales, empíricas. La poesía —definida antropológicamente y no sólo literariamente— es una manera de vivir en la participación, el amor, el goce, el fervor, la admiración, la comunión, la exaltación, el rito, la fiesta, la borrachera, la danza, el canto, la música, el alborozo, y culmina en éxtasis. El estado poético es el estado “segundo”, que existencialmente siempre es el primero.

El estado prosaico y el estado poético son nuestras dos polaridades, necesarias la una para la otra: si no hubiera prosa, no habría poesía. (...) Vivir poéticamente es vivir para vivir. Es vano soñar con un estado poético permanente, el cual, por lo demás, se volvería insípido, y correría el riesgo de resucitar de otro modo las ilusiones de la salvación terrestre. Estamos abocados a la complementariedad y la alternancia entre prosa y poesía.

Vitalmente, tenemos necesidad de prosa, puesto que las actividades prosaicas nos hacen sobrevivir. Pero hoy, sobre la Tierra, los seres humanos pasan la mayor parte de su tiempo, bien sea meramente sobreviviendo, bien sea viviendo de forma maquinal. (...) La hiperprosa ha progresado con la invasión de la lógica de la máquina artificial en todos los sectores de la vida, la hipertrofia del mundo tecnoburocrático, los desbordamientos del tiempo, a la vez cronometrado, sobrecargado y estresado, a expensas del tiempo natural de cada cual. La traición y el hundimiento de la esperanza poética de la Revolución han extendido una gran capa de prosa sobre el mundo.

(...) En semejantes condiciones, la invasión de la hiperprosa necesita una contraofensiva potente de poesía, que en sí misma iría a la par con el renacimiento fraternitario. Ahora bien, si bien ella ya no debe asumir el sueño de eliminar la prosa del mundo realizando la felicidad sobre la Tierra, la política no debe encerrarse en el prosaísmo. Es decir, que la política no tiene como única meta la “sociedad industrial evolucionada”, la “sociedad postindustrial” o el “progreso técnico”. La política de civilización necesita la plena consciencia de las necesidades poéticas del ser humano.²⁹⁹

Edgar Morin (nacido en 1921)

Imagínese que en una sociedad de este tipo irracional [capitalista] se renueva totalmente la técnica del proceso de producción mediante la automatización, etc. Quedan entonces liberadas enormes energías humanas que no tienen ya aplicación al trabajo mecánico y que, por tanto, sólo pueden desarrollarse económica y racionalmente accediendo al trabajo creador, a la administración de la sociedad. Pero esta dirección comunitaria está en contradicción con la estructura del dominio de clase que es propio de la sociedad en que vivimos (...). La técnica no puede cumplir por sí sola la otra racionalización [de la vida social], la seria, la socialización de la división del trabajo, que es el primer paso para su superación. Lo esencial para cumplir esa tarea es, naturalmente, suprimir la base de la irracionalidad, las instancias meramente mecánicas, inconscientes, no-humanas, que mueven hoy la división del trabajo entre nosotros. Una de esas instancias es relativamente moderna: la mercantilización de la actividad humana. La otra es más antigua: es el hecho de que, a lo largo de los

299 Edgar Morin, “Por una política de civilización”. En *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis* (edición de Ana Sánchez), Universitat de València 2010, pp. 121-122.

siglos, los hombres entran en la división del trabajo y quedan encaillados en sus diversas ramas no por consideraciones racionales, sino por su pertenencia a determinadas clases sociales.

(...) Pasar mentalmente por encima de todo eso y ponerse a soñar hoy con un desarrollo personal armonioso es utopía. Igualmente es utopía intentar realizarlo a título individual. Es además una utopía que dejará mal sabor de boca al intelectual decente, porque de algún modo tendrá que pagar el haber echado un velo sobre el mundo para no verlo y poder jugar a la búsqueda de su propia armonía. Echar un velo sobre el mundo es precisamente el pecado mortal del intelectual.

Por todo eso, la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía, de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo [en el capitalismo] y luego, el que esté aún vivo, contra el nuevo punto débil que presente entonces esa vieja mutilación de los hombres. Y así sucesivamente, a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana.

Lo demás es utopía, cuando no es interés. Esto, en cambio, es un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana.³⁰⁰

Manuel Sacristán (1925-1985)

El disidente polaco Karol Modzelewski, preguntado por la razón de su compromiso irreductible, respondió simplemente: *Por lealtad ha-*

300 Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona 1985, pp. 47-49. El texto al que pertenecen estas líneas es “*Studium Generale* para todos los días de la semana”, conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona el 8 de marzo de 1963.

cia los desconocidos. El compromiso se basa tanto en la adhesión a grandes ideas, como en esas fidelidades moleculares, esas mínimas relaciones de memoria y acción. (...) ¿Revolucionarios por una rebeldía lógica? No hay más que tres formas de rechazar esa implicación: por mala fe, por resignación o por cinismo. La mala fe alegrará que el mundo está bien como está y, sobre todo, no hay nada que cambiar en él. La retórica de la resignación dirá que, por supuesto, el mundo es lastimoso, pero no es posible cambiarlo, ya que la desigualdad es natural y el mercado eterno. El refinamiento cínico admitirá que, sin duda, habría que cambiar este mundo miserable, pero añadirá que la humanidad no se merece que nos pongamos a ello. Pero si la eternidad no existe, salvo bajo la forma religiosa del infierno, y si la especie humana es tanto un devenir como una herencia, hay que jugársela a “esa parte no fatal del devenir que pide ‘ser alumbrada’ y que se encuentra ya inscrita o ‘querida’ en esa facultad general de ir más allá, que se diversifica en el sueño, la imaginación, el deseo, cada uno buscando, a su manera, algo que desborde los límites” (Mascolo, una vez más). Por tanto, un compromiso como desafío lógico sobre lo incierto. Trabajado por la duda. Mientras lo necesario y lo posible no se enlacen y nos esforcemos en vano por acordarlos. Un desafío ordinario, recommenzado cada día. El que hacen, con toda sencillez, miles de militantes sindicalistas, de movimientos sociales, políticos en todo el mundo”.³⁰¹

Daniel Bensaid (1946-2010)

Aunque la felicidad no tiene por qué requerir bienes externos, parece difícil de conseguir sin unas condiciones mínimas. Esto no parece lejano de la posición mantenida por Aristóteles al respecto, cuando afirma [en la *Ética a Nicómaco*] que “la falta de algunas cosas empa-

301 Daniel Bensaid, “La lealtad hacia los desconocidos”, *Viento Sur* 114, enero de 2011, pp. 105-108.

ña la ventura, y así la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza: no podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos...”.

El cambio climático, incluso la sola idea de sus consecuencias futuras [que pueden ser devastadoras en lo ecológico y en lo social], comprometerá la esperanza de felicidad de los individuos. De ahí la inercia cognitiva a no creer que sea un proceso consolidado. Hay todavía tres grupos —al menos— de sujetos que niegan que el cambio climático sea algo realmente comprometedor.

El primero es el de quienes se siguen autoengañando a través de sesgos de racionalidad tan conocidos como el propio *autoengaño* o el *pensamiento desiderativo* (*wishful thinking*) que nos llevaría a creer tan solo aquello que deseamos. El segundo lo constituyen los que, ante las inquietantes prospecciones, creen que siempre habrá quien nos salve, y se reparten entre los creyentes en una Providencia participativa y los que creen en las posibilidades abiertas por la tecnología, o en ambas a la vez. El tercer grupo es el de quienes todavía no cuentan con mucha información sobre el cambio climático y lo niegan (...).

El cambio climático dañará los intereses básicos de las personas, aquellos que comprometen su búsqueda personal de la felicidad. (...) Por primera vez en la historia, el ser humano tiene conciencia de que el futuro no está dado de antemano, y de que una incorrecta actuación colectiva puede acabar con la vida en la Tierra.³⁰²

Carmen Velayos (nacida en 1967)

302 Carmen Velayos, *Ética y cambio climático*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, pp. 129-130 y 138.

La base de la sociedad industrial amenaza con hundirse porque los consumos energéticos y materiales actuales no son sostenibles, y mucho menos extensibles a buena parte de la humanidad. Y aun en el caso de que lo fueran, desestabilizarían completamente el clima terrestre con consecuencias imprevisibles, pero con toda probabilidad catastróficas. Ante este dilema, se presentan dos opciones básicas: mantener el rumbo, acelerando como hemos hecho hasta ahora, con la esperanza de que el ingenio humano acabe por encontrar una solución que hoy no se divisa; o, por el contrario, frenar y variar el curso de los acontecimientos, apuntando hacia un futuro distinto, un futuro de autolimitación ³/₄en población y consumo³/₄en el que el incremento continuado del consumo material no sea el único y desde luego tampoco el principal objetivo social ni la sola fuente de bienestar y felicidad.³⁰³

Marcel Coderch (nacido en 1953)
y Núria Almirón (nacida en 1967)

Desde el feminismo se afirma que el otro oculto de la producción es la reproducción, en un esquema epistemológico heteropatriarcal que está en la base de la explotación de la naturaleza y la opresión de las mujeres. Este esquema se caracteriza por interpretar el mundo de manera dicotómica: comprender la realidad organizada en pares opuestos (bueno/malo, producción/reproducción), con una valoración jerárquica del binomio (la producción es el progreso, lo deseable) y donde el miembro valorado termina arrogándose el todo, la universalidad (solo vemos y hablamos de la producción). Además, hay un encabalgamiento entre toda dicotomía y las dos clave de masculino/femenino, civilización/naturaleza. La producción

303 Marcel Coderch y Núria Almirón, *El espejismo nuclear*, Los Libros del Lince, Madrid 2008, p. 21.

encarna valores de la masculinidad, y usa la naturaleza feminizada para construir civilización. Desde aquí, se produce una disociación entre la producción, el progreso, objetivo civilizatorio, y la mera reproducción, el sostenimiento, condición que debe superarse. Lo plenamente humano es trascender, y entra en contradicción con la inmanencia. Desde aquí, la economía de mercado es un estadio de civilización superior a las *economías de subsistencia*, porque permite colmar deseos, y no simplemente satisfacer necesidades. Lo plenamente humano es crecer, poner la vida al servicio de algo superior a la vida misma. Ante esta epistemología perversa, la cuestión no es solo visibilizar que, además de producir bienes y servicios, también se reproducen personas. Sino señalar que ambos procesos no están escindidos, que la producción solo nos importa en la medida en que reproduce vida. La reproducción es la lente desde la que mirar el conjunto, el eje trasversal. Y, al aplicar esta lente trasversal, hay que romper con la noción de que lo humano es superarse, progresar, menospreciando el proceso en sí de mantenimiento. Dicho de otra forma: se argumenta que no hay contradicción entre el objetivo de vivir bien y la sostenibilidad. Se trata de apostar por una vida que merezca la pena ser vivida, por *vivir bien*, en palabras de Tortosa: Buen Vivir es “la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir para mejorarla, sino simplemente buena”.³⁰⁴

Amaia Pérez Orozco (nacida en 1977)

Según el célebre relato del Talmud (Talmud Bablí, Shabat 31a), un gentil acudió una vez al encuentro de Hillel y le pidió que le enseñara el Talmud mientras permanecía a la pata coja. Hillel le respondió:

304 Amaia Pérez Orozco, “De vidas vivibles y producción imposible”, publicado en *Rebelión* el 6 de febrero de 2012. Puede consultarse en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=144215>

“Lo que es odioso para ti, no se lo hagas a tu semejante. Ésa es toda la Torá, y el resto no son sino comentarios. Ve y apréndela”.³⁰⁵

Hilary Putnam (nacido en 1926)

Un rabino, un auténtico cabalista dijo un día: a fin de instaurar el reino de la paz no es en absoluto destruirlo todo y dar nacimiento a un mundo totalmente nuevo; basta desplazar apenas [un poquito] esta taza o este arbusto o esta piedra, y hacer lo mismo para cada cosa. Este apenas es, sin embargo, tan difícil de realizar, y tan difícil resulta encontrar su medida, que por lo que a este mundo se refiere los hombres no son capaces de ello; por ese motivo es necesario el advenimiento del Mesías.³⁰⁶

Giorgio Agamben (nacido en 1942)

Si el capitalismo ha sido posible (y lo sigue siendo) por la desposesión de los bienes comunes, la democracia será posible por el rescate y autogestión de los mismos. El primer bien común es el espacio público de reflexión y encuentro: la calle y la plaza. Por eso esta revolución de primavera viene acompañada de aire fresco, de aire libre. Se ventila en la intemperie. La calle ha dejado de ser de Fraga (¿recuerdan a Fraga Iribarne cuando decía “la calle es mía”, investido de ministro de Interior?) y es del pueblo. (...) Se ha dicho también que no es que no queramos representación (alguna habrá de haber), sino que de verdad nos represente. No hay que añadir más, o sea que se trata de ese “mandar obedeciendo” como proclaman los za-

305 Hilary Putnam, *La filosofía judía, una guía para la vida*, Alpha Decay, Barcelona 2011, p. 178.

306 Gershom Scholem narró esta parábola a Walter Benjamin, y éste a Ernst Bloch. Juan Domingo Sánchez Estop evoca la versión de Agamben (*La communauté qui vient*, Seuil, París 1990, p. 56) en “De la Ilustración a la Excepción”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 40, Madrid 2007, p. 357.

patistas. Y queremos mucha democracia directa, desde la empresa al ayuntamiento, desde las asociaciones al Parlamento; en todo grupo humano que tenga que solventar asuntos en común, que son casi todos. Como se empieza a perfilar en las propuestas que surgen de las plazas públicas de todo el país desde el 15-M.³⁰⁷

Paco Puche (nacido en 1940)

El hombre vive de su cabeza/ mas con la cabeza no basta/ inténtalo, y verás que de tu cabeza/ puede a lo sumo vivir un piojo./ Pues para esta vida/ no es el hombre lo bastante listo/ ni siquiera se percata/ de toda su mentira e ilusión.// Sí; trázate un plan/ y dátelas de luminaria/ y traza luego un segundo plan/ que ninguno de los dos funcionará./ Pues para esta vida/ no es el hombre lo bastante malo;/ que su mayor afán en la vida/ es no quedar como malo.// Sí; corre en pos de la felicidad/ ¡pero no corras demasiado!/ Que todos corren tras ella/ y la felicidad queda a la zaga./ Pues para esta vida/ no es el hombre lo bastante resignado/ por eso se ve su afán/ reducido al autoengaño.// El hombre no es desde luego bueno/ por eso hay que sacudirle/ que si le sacudes/ a lo mejor se hace bueno./ Pues para esta vida/ no es el hombre lo bastante bueno/ por eso: sacúdele/ sin más.³⁰⁸

Bertolt Brecht (1898-1956)

307 Paco Puche: “15M, la toma de las plazas públicas”. En la revista digital *El Observador*, publicado el 25 de mayo de 2011. Puede verse en www.revistaelobservador.com

308 “Canción de la insuficiencia de los afanes humanos”, traducida por Toni Domènech. Quien quiera oír la y verla interpretada por el propio Brecht (con música de Kurt Weill) puede entrar en YouTube: <http://www.youtube.com/watch?v=FSk3TG5czcg&NR=1>

Epílogo: sobre fines y medios³⁰⁹

“Para ser filósofo hay que pasar muchas fatigas. Si no, no te sientes, y si no te sientes no puedes filosofar”.

Antonio Núñez, “Chocolate”³¹⁰

“Siempre hay algunas cosas que hacemos por amor a ellas mismas, y hay otras que hacemos por algún otro fin. Una de las tareas más importantes para cualquier sociedad es distinguir entre los fines y los medios para los fines. ¿Es la tierra meramente un medio de producción o es algo más, algo que es un fin en sí mismo? Y cuando digo ‘tierra’, incluyo las criaturas que hay en ella”.

E.F. Schumacher³¹¹

“Causa y efecto, medios y fines, semillas y frutos, no se pueden separar, porque el efecto ya florece en la causa, el fin ya preexiste en el medio, el fruto en la semilla”.

Ralph Waldo Emerson³¹²

“cualquier buena memoria hace de cada día un aniversario **stop** todo gesto es sagrado **stop** todo obje-

309 Una primera versión de este texto se publicó en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad* (Los Libros de la Catarata, Madrid 1998).

310 En una entrevista al cantaor flamenco de octubre de 2001.

311 Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona 1978, p.89.

312 Ralph Waldo Emerson, *Pensamientos para el futuro*, Península, Barcelona 2002, p. 34.

to es un túnel que conduce hasta el centro **stop** ya ves: cada medio es un fin...”.

*José María Parreño*³¹³

“La perfección de los medios y la confusión en los fines caracterizan a nuestra época”.

*Albert Einstein*³¹⁴

“Una consigna central para un estilo de vida eco-sófico: *sencillo en los medios, rico en los fines*. No hay que confundirlo con llamamientos a ser espartano, austero o enemigo de uno mismo. (...) Los ingredientes esenciales para una tecnocracia están presentes cuando el individuo, y las organizaciones dentro de las cuales éste funciona, se hallan más ocupados con los medios que con los fines, y más ocupados con los medios subordinados (edificios) que con los fundamentales (hogares)”.

Arne Naess

I

Para reflexionar sobre fines y medios, podemos empezar situándonos en el campo de fuerzas que delimitan las posiciones casi antitéticas de dos autores notables. Gandhi, por una parte, en la estela de Emerson señalaba que “entre el fin y los medios hay una relación tan ineludible como entre el árbol y la semilla. (...) Se recoge exactamente lo que se siembra”³¹⁵. Wolfgang Harich, por otro lado, criticando la impaciencia revolucionaria escribió que “no hay ningún ámbito

313 José M^a Parreño, TELEGRAMA, en *Llanto bailable*, La Poesía, Señor Hidalgo, Barcelona 2003, p. 30.

314 Citado por Fernando Zóbel en su *Cuaderno de apuntes*, Galería Juana Mordó, Madrid 1974, p. 75.

315 Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1981, p. 122.

de la práctica humana en el que las acciones emprendidas para la realización de un fin cualquiera exhiban ya las características de ese fin”³¹⁶.

2

¿Se trata realmente de posiciones antitéticas? Cabe aceptar que el fin esté en los medios como el árbol en la semilla sin por ello confundir las semillas con los árboles. En este sentido, todo dependería del alcance que Harich quisiese dar a su observación. El que las características de los medios difieran de las características del fin ¿se interpretará como una justificación de la rancia *realpolitik* moral según la cual “el fin justifica los medios”?³¹⁷

3

Oigamos otro dicho de Gandhi. “Se oye decir: ‘los medios, al fin y al cabo, no son más que medios’. Yo diría más bien: ‘en definitiva, todo reside en los medios’. El fin vale lo que valen los medios. No hay tabique alguno entre esas dos categorías. (...) Y solamente el análisis de los medios es lo que permite decir si se ha alcanzado el éxito en la consecución del fin”³¹⁸. El fin condiciona los medios, pero los medios también condicionan el fin. Creer en la independencia de fines y medios es una ilusión idealista, no por generalizada menos engañosa. La podríamos llamar *falacia de la independencia entre medios y fines*.

316 Wolfgang Harich: *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Crítica, Barcelona 1988, p. 60. Los contraejemplos se le ocurren a cualquiera: piénsese, por ejemplo, en un músico que ensaya para poder tocar a la perfección cierta sonata...

317 Se suele vincular este aforismo con el gran pensador político renacentista Maquiavelo, aunque en realidad él sólo la usó marginalmente (en su obra de teatro *La Mandrágora*). “El problema difícil” — escribe el filósofo australiano Peter Singer, desde posiciones consecuencialistas— “no es si alguna vez el fin puede justificar los medios, sino qué fines justifican qué medios” (Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984, p. 227; todo el capítulo 9 del libro versa sobre los fines y los medios). Otra interesante discusión sobre fines y medios en Norbert Bilbeny, “Los fines del ordenamiento político”, capítulo IV de *Filosofía política*, UOC, Barcelona 2008.

318 Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, op. cit., p. 121.

(Escribe Agustín García Calvo que “el medio lleva en sí sus fines, y la falacia fundamental está en creer y hacer creer que un instrumento puede servir dócilmente para lo que quieran sus usuarios y que sólo es bueno o malo según lo bueno o malo que sea el fin a que uno lo dedica”).)

Pocas equivocaciones tienen consecuencias prácticas tan desastrosas como la creencia en una nítida separación entre medios y fines. (Al fondo oteamos el inmenso problema “racionalidad instrumental frente a racionalidad sustantiva”, y más bien amedrentados desechamos la idea de acercarnos a ese laberinto con monstruo dentro.³¹⁹)

4

Solemos pensar que los fines preceden a los medios y que los segundos se eligen en función de los primeros. Pero en la realidad de nuestra vida, tanto en su dimensión personal como social, muchísimas veces los fines se eligen en función de los medios de que uno dispone, atendiendo a criterios de eficiencia y oportunidad, y con destacada intervención de los mecanismos de reducción de disonancia cognitiva que tan bien estudian los psicólogos sociales³²⁰. La zorra desearía merendar uvas, pero éstas se hallan fuera de su alcance: se consuela decidiendo que están verdes (los medios condicionan los fines). A este hecho podríamos llamarlo *falacia de la determinación autónoma de los fines*, y en realidad constituye un caso especial de la falacia anterior.

319 Por supuesto, se trata de un jardín que en la filosofía de nuestro siglo han cultivado a fondo los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Para quien desee una buena aproximación a la cuestión de la racionalidad valorativa (o sustantiva): Nicholas Rescher, *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona 1999. Yo aventuré alguna reflexión sobre racionalidad (buscando formular una “racionalidad ecológica”) en el capítulo 2 de *La habitación de Pascal* (Los Libros de la Catarata, Madrid 2009).

320 Sobre esto, Jorge Riechmann: “Inconsistencias, disonancias y bloqueos (atisbos psicológicos sobre la crisis ecológica)”, capítulo III de *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000 (segunda edición en 2005). El estudio clásico sobre disonancia cognitiva es el de Leon Festinger, Henry W. Riecken y Stanley Schachter: *When Prophecy Fails*, Mineápolis 1956.

Se diría que en los medios habita una tendencia intrínseca a convertirse en fines: una vez establecido un procedimiento pautado para la consecución de un fin, e ingenizados los medios necesarios para ello, los medios (sobre todo cuando están agrupados en esos complejos nexos de medios que llamamos instituciones) tienden a adquirir autonomía, una vida propia sospechosa e inquietante. Se desvinculan del fin para el que fueron concebidos y se convierten en fines en sí mismos. *Medios sin fin*, se titula un libro de Giorgio Agamben. La proliferación de instituciones parece actuar como una multiplicación de sumideros que absorben e inutilizan porcentajes cada vez mayores de la energía social. Podríamos llamar a este fenómeno *el principio de la degeneración de los medios en fines*.³²¹

Un ejemplo cruento, que llegó a las páginas de la prensa en febrero de 1997. Dos famosos urólogos franceses, Georges Rossignol y Pierre Léandri, se ganaron una excelente reputación gracias al gran número de cánceres de vesícula y próstata que —en apariencia— habían resuelto satisfactoriamente desde 1980 en su clínica de Languedoc. Sin embargo, a mediados de los noventa acabaron en los tribunales, donde se constató que habían operado al menos cincuenta y dos tumores inexistentes (con secuelas de impotencia o incontinencia para los infortunados pacientes), realizando esta innecesaria orgía quirúrgica para mantener el ritmo de actividad que necesitaba la amortización de las costosas instalaciones de su clínica privada.

321 Miguel Ángel Quintanilla evoca “una especie de ley de hierro de la innovación tecnológica que podría formularse así: *Todo medio necesario para conseguir un fin importante tiende a transformarse él mismo en un fin*. Antes de que tuviéramos automóviles nadie pensaba en viajar a cien kilómetros por hora; ahora es casi una necesidad vital. El correo electrónico era al principio un capricho tecnológico; hoy sufrimos si no podemos hacer llegar nuestro mensaje de forma instantánea a cualquier persona en cualquier parte del mundo, en cualquier momento...” M.A. Quintanilla, “Medios y fines en la red”, *Público*, 8 de febrero de 2011.

Cabría pensar que se trata de un caso extremo, una infrecuente excepción que caería del lado de la chapuza monstruosa, más que representar un síntoma de procedimientos muy extendidos y generales. Pero un espíritu avisado, a poco que reflexione, mire a su alrededor y se documente con tino, dará más bien en la opinión contraria: en casos de degeneración de los medios en fines como el de la clínica del Languedoc se pone de manifiesto algo muy general en el capitalismo de las transnacionales. Así, por ejemplo, *donde las empresas farmacéuticas buscaban antaño nuevos fármacos para tratar enfermedades existentes, se inventan hoy nuevas enfermedades para poder vender mejor fármacos existentes*. Un ejemplo espectacular, de los años 1999-2000, es el de la invención del llamado “síndrome de ansiedad social” en EE.UU... con el objetivo de lanzar las ventas del antidepresivo Paxil (de Glaxo Smith-Kline).

“Primero, vender la enfermedad; luego, el fármaco. Ésta es una técnica comercial utilizada por algunas compañías farmacéuticas para introducir un nuevo producto o una nueva indicación terapéutica del ya existente. Quizás muchos ciudadanos no habían oído hablar antes de esos síntomas que constituyen el nuevo síndrome, pero al saberlos se reconocen en ellos. A partir de aquí surgen porcentajes de población afectada hasta entonces nunca cuantificada, especialmente en el campo de los trastornos mentales, más emocionales que psiquiátricos. Éste es el terreno últimamente más trabajado por los laboratorios para una sociedad opulenta que busca en una píldora la felicidad o la ausencia total de sufrimiento”.³²²

Sin duda, al avisado lector o la discreta lectora se le ocurrirán de inmediato un sinnúmero de ejemplos análogos procedentes del ámbito de la gestión ambiental en las sociedades capitalistas: *destruir con*

322 Sankar Vedantam: “Así se vendió la ‘píldora de la timidez’”. *El País*, 22 de julio de 2001, p. 30.

lucro para luego reparar haciendo buenos negocios es la regla oculta de semejante “gestión ambiental”.

6

Aquí se puede enlazar con la meditación del maestro Rafael Sánchez Ferlosio a propósito de un crimen sucedido en Burgos a finales de 1996, meditación que no me resisto a citar por extenso: “La observación más clarividente y necesaria fue la de una señora de San Millán, que, a la pregunta sobre el porqué del múltiple homicidio (...), contestó: ‘¿Que por qué? Pues porque tenía una escopeta, por eso’. En un mundo que desde siempre se ha resistido denodadamente a mirar cara a cara la evidencia de que las armas son la primera, más constante y más fundamental causa del homicidio y de la guerra, esta señora ha acertado a expresar lo que ya dijo Homero: ‘El hierro, por sí solo, atrae al hombre’. Los hombres tienen como una especie de ‘terror histórico’ a reconocer que las armas no son un medio, un instrumento, sino un estímulo, una sugestión, una fascinación. No pueden soportar la idea de que la guerra no este regida por una relación racional de medio a fin y totalmente sometida a ella. Cuando un niño ve a un carpintero deslizar diestramente una garlopa sobre la madera, sacando de ella limpias virutas espirales y sometiéndola a adoptar la forma decidida por su propia voluntad, siente lo que la escuela psicológica de los esposos Bühler designó con el nombre de *placer funcional*. Este placer va ligado a cualquier clase de destreza y especialmente a la eficacia de los instrumentos, y no es ajeno a un sentimiento de dominio sobre los materiales; un dominio para el cual la destreza de las manos se ve extraordinariamente potenciada por toda clase de instrumentos. (...) Acéptelo o rechácelo el que quiera, pero yo me permito hablar de una especial *perversión instrumental* de los humanos, en la que el pretendido fin utilitario

de los instrumentos es desmedidamente superado por el mero placer del sentimiento de poder y de dominio que produce el manejarlos. (...) En el despliegue actual de la tecnología, tiendo a pensar que el *quid pro quo* que afecta al instrumento, por el cual éste, en sí mismo y por sí mismo, y no su pretendido fin, es la auténtica causa de su utilización, se extiende acaso a la inmensa mayoría de los inventos. Las armas son, en fin, el instrumento que confiere a los hombres el mayor de todos los poderes: el poder de vida o muerte; y la guerra es la más terrible perversión instrumental de los humanos. Los pretendidos fines racionales de la guerra no son más que una timorata, o mejor dicho, aterrada, racionalización y moralización de su genuina y más profunda causa, o sea, las armas. La ilustración más inequívoca y más ejemplar de la aparentemente temeraria afirmación de semejante *quid pro quo* funcionalista nos la ofrece un dato de la invasión de Panamá por los norteamericanos, con el tristemente famoso bombardeo del barrio del Chorrillo: el 4º de los fines públicamente declarados de la guerra no era otro que probar el novísimo bombardero *Stealthy* —no detectable por el radar— en ‘combate real’. ¿Cabe mayor perversión instrumental, más clamoroso *quid pro quo* funcionalista, que el de que el propósito de probar un ‘medio’ llegue a convertirse en uno de los ‘fines’ de la guerra?”.³²³

Una impresionante confirmación de este desgraciado fenómeno se hallará en las razones que Frederick L. Anderson, de la Octava Flota Aérea de EE.UU., proporcionó para justificar los terribles bombardeos británico-estadounidenses contra la población civil alemana en 1944-45, en los que murieron unas 600.000 personas (sin que de ello se derivase ninguna ventaja militar clara para los aliados). Este soldado señaló que las bombas eran “mercancías costosas”, y que debían ser arrojadas precisamente sobre las ciudades alemanas: “No se

323 Rafael Sánchez Ferlosio: “¿Tú de qué lado estás?”, *El País*, 7 de diciembre de 1996, p. 12.

las puede lanzar prácticamente sobre nada en las montañas o en campo abierto, después de todo el trabajo que ha costado fabricarlas”.³²⁴

7

Un fenómeno característico de nuestra época, al que el pensamiento filosófico no ha prestado atención suficiente —con alguna honrosa excepción: Günther Anders—, es que en las sociedades tecnológicamente avanzadas, de forma creciente, los medios pueden destruir los fines³²⁵. Hoy, por primera vez en la historia humana, *existen medios que aniquilan todos los fines*: es el caso de la bomba atómica y de las otras armas de destrucción masiva. En estos casos, ni siquiera resulta adecuado seguir hablando de “armas”: “Una bomba atómica no es simplemente un proyectil de artillería de mayor tamaño sino un arma sui generis, un arma que ya ni se puede—ni se debe—llamar *arma*. Cuando se emplean las armas para alcanzar unos objetivos determinados, pero de tal manera que esos objetivos queden destruidos también, entonces la expresión “arma” queda a su vez reducida al absurdo. Forma parte de la crítica del lenguaje, necesaria en la era atómica, el que borremos la palabra *arma*” (Anders). Podemos hablar de una creciente *tendencia a la destrucción de los fines por los medios*.

8

Tendencia sólo en apariencia contrapuesta a otra que también caracteriza a las sociedades tecnológicamente avanzadas: la continua *creación de nuevos fines por los nuevos medios*. “Cada nuevo paso en cualquier dirección, en cualquier terreno de la técnica, no conduce a un punto de equilibrio o ‘saturación’ en la adecuación de los medios a los objetivos prefijados, sino que —al contrario— en caso de éxito,

324 Citado en W.G. Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción*, Anagrama, Barcelona 2003, p. 74.

325 Günther Anders, *Llámeselo cobardía a esa esperanza*, Besatari, Bilbao 1995, p. 20.

constituye el motivo para dar otros pasos en todas las direcciones posibles, con los que los objetivos mismos se diluyen”, reflexiona Hans Jonas³²⁶. Los nuevos medios ingenidados, y su acumulación y complejización en una *tecnosfera* cuyo diseño global escapa hoy por hoy a ningún plan preconcebido, modifican los fines originales y crean fines nuevos.

9

“La relación entre medios y fines en este campo”, prosigue Jonas, “no es lineal en un solo sentido, sino circular en sentido dialéctico. Objetivos conocidos, perseguidos desde siempre, pueden tener mejor satisfacción mediante nuevas técnicas cuyo surgimiento han inspirado. Pero también —y de forma cada vez más típica—, viceversa, nuevas técnicas pueden inspirar, producir, incluso forzar nuevos objetivos en los que nadie había pensado antes, simplemente por medio de la oferta de su posibilidad. ¿Quién había deseado nunca ver grandes óperas, cirugía a corazón abierto o el rescate de los cadáveres de una catástrofe aérea en el salón de su casa (por no hablar de los adjuntos anuncios de jabón, frigoríficos y compresas)? ¿O beber café en vasos de papel de usar y tirar? ¿O la inseminación artificial, los niños probeta y los embarazos en madres de alquiler? ¿O ver andando por ahí seres clónicos de uno mismo o de otros?”

¿O poder bucear en el océano —añadiría yo, con uno de mis ejemplos favoritos— escuchando al mismo tiempo música procedente de un disco compacto, cuando se suponía que uno de los atractivos principales del mundo submarino consistía en la calidad del silencio que allí reinaba, tan difícil de lograr nunca en tierra firme?

326 Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona 1996, p. 18

La causación en un mundo con conciencia no es lo mismo que en un mundo sin ella. Hay muchos fenómenos humanos que no pueden entenderse sin tener en cuenta una peculiaridad de nuestra especie: la *causación por los fines*, la acción guiada por fines, el papel que la teleología desempeña en todo lo humano.

Los ejemplos que podrían señalarse son múltiples. Doy uno que no carece de interés, de George Orwell (en un ensayo de 1944, "Los ingleses"): "¿Existen realmente esas cosas que llamamos 'culturas nacionales'? Esta es una de esas cuestiones, como la libertad de la voluntad o la identidad del individuo, en que los razonamientos van por una parte mientras que los conocimientos instintivos están de la parte contraria. (...) La creencia de que nos parecemos a nuestros antepasados —por ejemplo, que Shakespeare es más parecido a un inglés moderno que a un francés o a un alemán moderno— puede ser irrazonable, pero al existir esa creencia influye en la conducta. Los mitos en los que se cree tienden a convertirse en verdad porque crean un tipo, o 'persona', al que el individuo medio hará lo posible por parecerse. (...) Es probable que la imperturbable conducta de las poblaciones civiles inglesas bajo los bombardeos [de la Segunda Guerra Mundial] se debiera en parte a la existencia de la 'persona' nacional, es decir, a la idea preconcebida que tenían de sí mismas. Tradicionalmente el inglés es flemático, no imaginativo, y no es fácil sacudirlo: y como eso es lo que él cree que debe ser, en eso tiende a convertirse".³²⁷

Supongo que, después de las esquemáticas consideraciones anteriores, resultará evidente que la relación entre fines y medios no es de

327 George Orwell, *A mi manera*, Destino, Barcelona 1976, p. 276.

ninguna manera simple. Se trata de una *relación circular o dialéctica*, como señalaba Hans Jonas: los medios condicionan los fines, los fines condicionan los medios, y en el detalle de estas retroalimentaciones intervienen fenómenos psicosociales tan complejos como los que antes evocamos: falacia de la independencia entre medios y fines, falacia de la determinación autónoma de los fines, degeneración de los medios en fines, perversión instrumental, destrucción de los fines por los medios, creación de nuevos fines por nuevos medios...

Lo primero que hay que decir al político, tras las experiencias atroces del siglo XX: los medios no pueden contradecir a los fines.

Desde una perspectiva de *docta ignorantia*, y teniendo muy en cuenta nuestras limitaciones cognitivas, las trabas que nos imponen las complejidades del mundo y el hecho irreductible de la pluralidad humana, cabría afirmar: primero, no podemos separar con nitidez medios de fines. Segundo, no podemos determinar racional, democrática y unívocamente un fin último. Y tercero, aun si pudiéramos, no podemos determinar inequívoca y operativamente los medios que nos llevarían a él.

A un marxista le resulta prácticamente inconcebible una máxima como *el fin justifica los medios*. Desde una concepción del mundo que acentúa el devenir más que el ser y los procesos más que los resultados, la suposición de que pudiera existir un estadio final (¿y encima paradisíaco?) de la sociedad humana resulta exótica. "¿Cómo podría el fin justificar los medios? No hay fin sino sólo, inacabablemente, medios cada vez más complejos" (René Char)³²⁸. Y ya que estoy con el gran poeta provenzal, déjenme por favor citar un paso de una conversación de agosto de 1960 con Jean Pénard (el contexto es la guerra de independencia de Argelia):

328 *Oeuvres complètes* de René Char, La Pléiade, Gallimard, París 1983, p. 767.

“En ningún caso voy a escribir, hablar o actuar en lo abstracto. La gran tentación de los intelectuales, desde Rousseau para acá, es el extremismo. Es lo que llaman ‘desarrollar las ideas hasta el final’. Me opongo visceralmente a esto, que lleva derecho al crimen. No hay que pronunciar, ni —con más razón todavía— proferir, palabra ninguna que pueda acarrear muertos sin justificación. Repito que la frivolidad de algunos, en este ámbito, es y será inadmisibile. No me gustan los portadores de maletas, ni reales ni —sobre todo— cerebrales”.³²⁹

12

El por entonces director de la Agencia Europea de Medio Ambiente, Domingo Jiménez Beltrán, presenta en uno de los cursos de verano de El Escorial (año 2001)³³⁰ la estrategia de la Unión Europea para reducir el riesgo químico, y se refiere a los principios que la informan: principio de precaución, principio de sustitución y *principio de necesidad*.

Mientras que los dos primeros resultan familiares a cualquiera que esté algo versado en los debates ecológicos contemporáneos, mucha gente oye por primera vez mencionar este tercer principio de necesidad. Jiménez Beltrán lo explica con un ejemplo: ¿para qué una cereza teñida de color verde en el vermú —con un colorante que pudiera entrañar algún tipo de riesgo tóxico—, si las cerezas son rojas, rojas como cerezas?

Ah, amigo... pero entonces *estamos hablando de un criterio peligrosamente anticapitalista*. Cualquier industrial químico y cualquier eco-

329 Jean Pénard, *Rencontres avec René Char*, José Corti, París 1991, p. 24.

330 Curso “Riesgo tóxico. Protección ambiental, salud laboral y seguridad alimentaria”, organizado por ISTAS (Instituto Sindical de Trabajo, Ambiente y Salud). El Escorial (cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid), 30 de julio al 3 de agosto de 2001.

nomista del sistema responderá sin ambages a la pregunta sobre la necesidad de las guindas verdes: *son necesarias para crear valor añadido*. Lo cual es necesario para que siga girando la rueda de la acumulación de capital. Quien intente orientar la producción de acuerdo con criterios socioecológicos, discriminando entre lo necesario y lo superfluo de acuerdo con alguna teoría de las necesidades básicas, está introduciendo una peligrosa cuña en el sistema.

Apuesto a que si el presidente de la Comisión Europea se atreviera a invocar semejante “principio de necesidad” en alguna de las negociaciones sobre comercio internacional, no tardaría en saltar algún secretario o secretaria de estado norteamericano mascullando: “No hemos ganado la Guerra Fría para que un europeo de mierda nos meta el comunismo por la puerta de atrás”. Fin del atrevimiento y manos al objeto del culo.

Este principio de necesidad es una bomba de relojería contra el capitalismo avanzado, que sólo puede funcionar si giran a toda marcha los mecanismos de conversión de lo superfluo en necesario (entre los consumidores y consumidoras con demanda solvente).

13

Deriva instrumental: para los animales no humanos los fines están dados —y los medios, en gran medida, también—. Pero los seres humanos somos *animales que hemos de perseguir nuestros fines conscientemente* —con toda una serie de mediaciones que incluyen representaciones y elecciones.

Así se abre la posibilidad —potenciada después por la técnica— de que los medios se transformen en fines, y éstos se pierdan de vista. El máximo ejemplo de deriva instrumental, en estos tres siglos últimos: la rueda de la acumulación de capital.

Como en ciertas enfermedades neurodegenerativas: en medio de una acción nos detenemos porque hemos olvidado nuestro objetivo. “¿Qué iba yo a hacer...?” Nuestra cultura en su conjunto parece comportarse de esta manera. Se supone por ejemplo que el crecimiento económico está orientado al bienestar humano, pero el objetivo se pierde de vista, el supuesto medio se convierte en el fin real, y nos encontramos preguntándonos: pero, dios bendito, ¿qué estaba yo haciendo?

14

La razón de fondo por la cual el capitalismo es enemigo de la vida buena: todo lo que hace la vida valiosa, rica en sentido, digna de ser vivida, son *actividades autotélicas* (permítidme emplear el tecnicismo): las cosas que se hacen por el placer de hacerlas, las actividades cuyo fin no halla fuera de ellas mismas.

Sin embargo, la dinámica capitalista desconoce por completo tales actividades (por no decir que su expansión representa un peligro mortal para el capitalismo): apunta a un mundo donde todo sea producir mercancías e intercambiar en mercados, para que no se detenga la acumulación de capital. En esa terrorífica contrautopía todas las actividades tendrían un único fin: hacer dinero.

El capitalismo tiene que impedir, a toda costa, la pregunta por los fines humanos, y muy especialmente por los fines últimos o “fines en sí mismos”. Pues su propio *para qué* último, su finalidad de finalidades, su razón no instrumental sino sustantiva, es extrahumana y no debe enunciarse en voz alta: *para que siga girando la rueda de la acumulación de capital*. Para este proceso ciego, para este caníbal dinamismo, los seres humanos provistos de fines propios son un estorbo que hay que orillar. (*Flexibilizar* es el vocablo preferido en estos

casos: la licuefacción de todo lo sólido es el movimiento matérico del capitalismo. La economía política se resuelve en dinámica de fluidos.)

Quienes se preguntan por el sentido de la vida son anticapitalistas peligrosos, a quienes el sistema tiene que aislar y tratar preventivamente. ¿Adónde se llega si uno pregunta *para qué* tres veces seguidas? ¡Hasta ahí podíamos llegar! Y no digamos si se esgrime el postulado moral kantiano de la persona como fin en sí misma: contradice la lógica de funcionamiento del capitalismo de modo frontal, y por eso éste lo desmiente cotidianamente en su funcionamiento (como puede apreciarse, entre otros mil ejemplos posibles, en la preterición de los fines de salud humana frente al fin último de la acumulación de capital en la alucinante crisis de las “vacas locas” en los años ochenta/noventa del siglo XX).

15

¿En qué consiste el yogur natural *enriquecido* que se vende en los supermercados de nuestro país? *Es un yogur hecho con leche desnatada al que se ha añadido nata*: y el consumidor lo deja pasar como si tal cosa. El “cuchillo sin hoja al que le falta el mango” de Marcel Duchamp era un desafío libertario; este yogur desnatado con nata es un insulto contra la inteligencia, lanzado por transnacionales que apuran hasta el límite el valor añadido en cada tajada del mundo que devoran. El asunto daría para escribir todo un tratado sobre el capitalismo del siglo XXI...

Quien ignora la posibilidad de debatir racionalmente, cordialmente, humanamente sobre valores, acaba irremisiblemente extraviado en la confusión de los medios con los fines.

Por eso: debatir primero sobre causas y sobre fines, y sólo en segundo lugar sobre efectos y sobre medios.

De nada sirve tener fines distintos si no somos capaces de ingeniar los medios que conducen a ellos.

16

Los griegos no cesaban de interrogarse sobre el *telos* de la vida humana; nosotros no lo hacemos lo suficiente.

Lema de Parreño: cada medio es un fin. Mi propia versión de las cosas: hay efectos que actúan sobre sus causas³³¹. A veces hemos soñado en convertirnos en Parreñechmann o Riechmeño.

Mejor la vulnerabilidad que el acorazamiento, y mejor las cicatrices que la cirugía estética. El resentimiento para con la realidad es una de las actitudes más infantiles que conozco.

331 Esto no es nada misterioso, sino más bien uno de los asertos básicos de la teoría de sistemas... “Estamos acostumbrados por la experiencia de la vida a aceptar que existe una relación entre causa y efecto. Algo menos familiar es la idea de que un efecto puede, directa o indirectamente, ejercer influencia sobre su causa. Cuando esto sucede, se llama realimentación (*feedback*). Este vínculo es a menudo tan tenue que pasa desapercibido. La causa-efecto-causa, sin embargo, es un bucle sin fin que se da, virtualmente, en cada aspecto de nuestras vidas, desde la homeostasis o autorregulación, que controla [entre otros parámetros] la temperatura de nuestro cuerpo, hasta el funcionamiento de la economía de mercado”. Jane King y Malcolm Slessor, *No sólo de dinero... La economía que precisa la Naturaleza*, Icaria, Barcelona 2006, p. 54.

