

Sobre socialidad humana y sostenibilidad

Jorge Riechmann

Necesidades y deseos

No es éste el lugar para desarrollar una reflexión crítica sobre el concepto de *necesidad* que ya intenté en otra parte¹. Baste señalar aquí que, junto a los dos estratos superpuestos de las *necesidades biológicas* comunes a todos los organismos vivos (y que tienen que ver básicamente con la supervivencia y la reproducción), y las *necesidades básicas* que cabe considerar limitadas, universales y transculturales (referidas a la salud física y la autonomía personal, si aceptamos la teorización de Doyal y Gough²), aparece un complejo y expansivo tercer nivel que sería el de los *deseos humanos*, con una impronta cultural que no puede obviarse. Y si bien puede sostenerse plausiblemente que las necesidades básicas son pocas, objetivas y comunes a todos los seres humanos (por hallarse enraizadas en una naturaleza humana universal), en cambio ese estrato de los deseos se nos aparece de entrada como proliferante, magmático y fuertemente particularizado. Hasta tal punto es así que ni siquiera la imagen de los tres estratos resulta adecuada, salvo que consideremos que el tercero exhibe múltiples vetas que infiltran los dos primeros y se mezclan con ellos.

En la gramática conceptual de la *necesidad* está implícita la noción de límite: uno puede fracasar en la satisfacción de una necesidad por defecto, pero también por exceso. La subalimentación nos daña, pero la sobrealimentación también. La carencia de estímulos e información perjudica a los seres humanos, pero la sobreabundancia también lo hace (¡qué bien lo vamos sabiendo en estas sociedades nuestras “de la información!”). En cambio, el *deseo* humano no parece sometido a límites de esa manera... Ya Aristóteles observaba que “siendo ilimitado el deseo, los humanos desean lo infinito” (*Política*, I, 3).

Pero si por una parte sospechamos que la esencia del ser humano es el deseo (como defendía el filósofo Baruch Spinoza) más que la racionalidad³, por ejemplo; si por otra parte todo apunta, de entrada, a un mundo de deseos humanos en permanente refinamiento y expansión; y si —en tercer lugar— vivimos en un “mundo lleno” o saturado ecológicamente, entonces tenemos un problema muy grave. ¿Qué hace un ser con deseos infinitos en un planeta finito? ¿Cómo ajustar ese mundo libidinal humano tan expansivo —si es que podemos caracterizarlo así— a la finitud y vulnerabilidad de la biosfera?

¹ Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998.

² “Puesto que la supervivencia física y la autonomía personal son condiciones previas de toda acción individual en cualquier cultura, constituyen las necesidades humanas más elementales: aquellas que han de ser satisfechas en cierta medida antes de que los agentes puedan participar de manera efectiva en su forma de vida con el fin de alcanzar cualquier otro objetivo que crean valioso.” Len Doyal y Ian Gough, *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona 1994, p. 83.

³ “Las investigaciones psicológicas sugieren la primacía del afecto [sobre la racionalidad]: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y sólo secundariamente de procesos conscientes más lentos.” Frans de Waal, *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona 2007, p. 30.

El enfoque de las necesidades básicas tiene una gran relevancia a la hora de *pensar* sobre el mundo, pero quizá no tanta a la hora de *actuar* en él. Puede sernos de gran ayuda, por ejemplo, si tratamos de elaborar criterios de justicia; pero si de lo que se trata es de cambiar rápidamente hacia la sostenibilidad, uno barrunta que su fuerza motivacional es escasa. Reparemos en que todas las sociedades insuflan significado simbólico a sus bienes de consumo, y que estos se utilizan para crear y consolidar las identidades sociales⁴. Al decir de los expertos en psicología del consumo, “la identidad es la Roma a la que conducen todas las teorías del consumo”⁵. Si atendemos a este tipo de consideraciones, queda claro que nuestro trabajo sobre las necesidades cojeará a menos que lo complementemos con una consideración seria de los deseos humanos. A ello me dedicaré en este texto.

La génesis del deseo humano a partir de la ruptura del circuito de la acción

Aceptaremos aquí como punto de partida el análisis del deseo que propone José Antonio Marina en su libro *Las arquitecturas del deseo*. El deseo específicamente humano se sitúa en el contexto de la *ruptura del circuito de la acción* tal y como éste se da en los animales no humanos, carentes de lenguaje articulado. Este circuito se presentaría más o menos así: necesidad/ pulsión interna/ quizá también un estímulo externo/ mecanismos de respuesta/ actividad consumatoria/ desaparición de la pulsión/ estado de equilibrio. Al satisfacerse la pulsión en el acto consumatorio el organismo es recompensado por una sensación de placer (la modulación del placer y el dolor constituye el sistema de premios y castigos establecido por la evolución biológica para orientar los organismos hacia la satisfacción de sus necesidades). Pero en el caso humano

“la aparición del lenguaje posibilitó la generación de metas y premios lejanos, lo que provocó la aparición de mecanismos para detener la respuesta inmediata, el aplazamiento de la recompensa, e inventar metas aplazadas. (...) El circuito de la acción se descoyunta, salta por los aires, se rompe el firme lazo entre necesidad- pulsión- desencadenantes- mecanismos de respuesta – recompensa -saciedad. Cada elemento se independiza, presto a encajar en dispositivos diferentes. Las necesidades se hibridan: resulta difícil distinguir entre el deseo sexual, el deseo de dominar o el deseo de ser queridos, por ejemplo. Las recompensas se tergiversan...”⁶

Con esta ruptura aparece la libertad humana... y también la infinitud del deseo.⁷ Por una parte, cada uno de los elementos de la acción (pulsión, estímulo desencadenante, respuestas programadas biológicamente, recompensas) puede independizarse y entrar en configuraciones diversas y más flexibles; por otra parte, la aparición de la dimensión simbólica complejiza todo enormemente.

⁴ Helga Dittmar, *The Social Psychology of Material Possessions –To Have Is To Be*, St. Martin's Press, Nueva York 1992.

⁵ Yiannis Gabriel y Tim Lang, citados en Tim Jackson: “el reto de un mundo sostenible”, capítulo 4 de Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2008*, Icaria, Barcelona 2008, p. 113.

⁶ José Antonio Marina, *Las arquitecturas del deseo*, Anagrama, Barcelona 2007, p. 54.

⁷ “El deseo, en sentido estricto, surge de la ruptura del circuito animal de la acción. Los filósofos hablan de la inconclusión de nuestras tendencias para designar ese momento mágico en que el deseo pone frente a sí lo deseado, o el valor de lo deseado, sin ser arrollado por su atracción. La libertad comienza con ese parón del estímulo, con un mantener las distancias.” Marina, op. cit., p. 57.

“Aparecen los deseos simbólicos. San Agustín afirmó que en el hombre brotaban tres poderosos deseos: el deseo sexual, el deseo de poder y el deseo de dinero. Está claro que el deseo de dinero es de distinta textura que los demás. Es un apetito con desencadenante simbólico.”⁸

Las *necesidades* disparan *pulsiones*, que en el ser humano se hacen conscientes (y se complejizan enormemente con el concurso del lenguaje y la cultura mediada simbólicamente): hablamos entonces de *deseo*.

Los tres deseos fundamentales según Marina

¿Pueden identificarse deseos humanos esenciales? Marina cree que sí, y propone una *terna*: (1) *el deseo de bienestar personal*, (2) *el deseo de relacionarse socialmente, formar parte de un grupo y ser aceptado*, (3) *el deseo de ampliar las posibilidades de acción*.⁹

En lo que sigue voy a aceptar esta propuesta como plausible, para derivar algunas consecuencias de la misma. Pero antes conviene explicitar un poco en qué consisten los tres deseos fundamentales.

El *deseo de bienestar personal* incluye el deseo de evitar el dolor, la tensión, y la ansiedad; así como también –en positivo– el deseo de disfrutar. Este deseo hedónico se caracteriza por buscar placeres –o evitar dolores– individuales, bien en el propio cuerpo del sujeto o en alguna meta centrada exclusivamente en la propia satisfacción.

Si el primer deseo básico se manifiesta desvinculado, en cambio el segundo es esencialmente *deseo de vínculo social*. Somos seres esencialmente sociales (después insistiré sobre esto): sin desarrollarnos en sociedad, ni siquiera llegamos a ser humanos (como muestran los casos de niños perdidos y criados, por ejemplo, entre lobos o simios). Siempre al comienzo de nuestra vida, y a menudo al final de la misma, somos seres radicalmente dependientes y discapacitados: nos hallamos radicalmente en manos de los otros, nuestros congéneres humanos.

“Dada su radical invalidez, una cría humana sólo puede devenir humana si sus predecesores en el escenario del mundo tienen la voluntad radical de que así sea. La voluntad ajena de que seamos humanos es una condición indispensable de nuestra vida.”¹⁰

En fin, no cabe duda de que estamos “diseñados” biológicamente para vivir en sociedad (igual que lo están nuestros parientes evolutivos más cercanos, las diferentes especies de primates). En todas las culturas humanas ser expulsado del grupo –desterrado– ha sido considerada la peor condena, a veces incluso por delante de la pena de muerte. Sin

⁸ Marina, op. cit., p. 58.

⁹ Marina, op. cit., p. 113. El ensayista emplea para seleccionar estos tres deseos básicos los seis criterios siguientes: (I) los tres deseos fundamentales permiten explicar la multiplicidad de deseos individuales, y están presentes en sus ensoñaciones. (II) Podemos comprobar que se basan en estructuras neuronales, y que tienden a señalar conductas de cumplimiento y recompensa. (III) Intervienen en los sentimientos y emociones, y en los deseos que se derivan de ellos. (IV) Existen en esbozo en el resto de animales sociales. (V) La historia de la cultura demuestra su presencia constante. (VI) Una “ley de expansión de los deseos” permite explicar el paso de estos anhelos básicos a la proliferación de deseos particulares.

¹⁰ Javier Echeverría, *Ciencia del bien y del mal*, Herder, Barcelona 2007, p. 152

apoyo social nos deprimimos y nuestra salud se deteriora¹¹. La respuesta inmunológica disminuye y la presión de la sangre aumenta en los individuos aislados, como se ha comprobado experimentalmente (tanto en seres humanos como en primates no humanos)¹². Más de una docena de estudios a largo plazo realizados en Japón, Escandinavia y EE.UU. muestran que las probabilidades de muerte en un año dado, independientemente de la causa, son entre dos y cinco veces mayores en el caso de personas aisladas que para aquellas que mantienen buenas relaciones sociales¹³.

El deseo de reconocimiento y aprecio es sin duda uno de los más poderosos que constatamos en los seres humanos. Marina subraya que

“el deseo de pertenencia y reconocimiento limita drásticamente el despliegue de los otros dos deseos básicos, que dejados a su propio dinamismo romperían la coherencia social. Los moralistas de toda procedencia han enfatizado que el ansia de reconocimiento por parte de los otros hombres puede corregir las tendencias negativas del egoísmo. San Agustín, por ejemplo, reconoce que el amor a la gloria, a la alabanza humana, aunque no es santo, ha refrenado libidos más peligrosas (*La ciudad de Dios*, V, 13). Con muy buen acuerdo distingue entre afán de gloria y afán de dominación, aunque pueden ir juntos, porque la gloria necesita el aprecio de los demás y la dominación no (cap. XIX). Las personas poseen un deseo de estatus social, y emplean grandes cantidades de esfuerzo y dinero no para satisfacción directa, sino para ganar la aprobación de los demás.”¹⁴

El tercer deseo fundamental es el de *ampliar las posibilidades de acción*. Se trata del principal responsable del carácter expansivo y dinámico de la economía libidinal humana. Spinoza hallaba en este ímpetu buscador de posibilidades el meollo de la esencia humana: la potencia de obrar, la “fuerza natural con que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser” (*Tratado político*, cap. 2, parágrafo 5), realizando muchas posibilidades. En cierto modo se trata de la “voluntad de poder” de Nietzsche, pero entendida también como voluntad de logro.

“Muchos psicólogos lo han estudiado, pero suelen dividirlo en dos impulsos diferentes: el de logro y el de poder, es decir, el que lleva a la satisfacción por la propia maestría, y el que produce satisfacción dominando algo –la naturaleza, por ejemplo– o a alguien. Prefiero unificarlas dentro del deseo básico de aumentar las posibilidades. Unas veces se concretará en deseos de autocontrol y autonomía, otras en ansia de mandar. Otras en afán de conocer más. Y en ocasiones por la pasión de conocer cosas nuevas y valiosas, es decir, por el ansia de crear. (...) Es el combustible apetitivo para el gran despegue.”¹⁵

¹¹ Se ha comprobado experimentalmente que al exponer a voluntarios sanos al contagio de virus de gripe y resfriado, los que enferman más fácilmente son quienes tienen pocos amigos y familiares alrededor. S Cohen y otros, “Social ties and susceptibility to the common cold”, *Journal of the American Medical Association* 277, 1997, p. 1940-1944.

¹² Robert D. Putnam: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Nueva York 2000, p. 327.

¹³ Gary Gardner y Eric Assadourian: “Reconsiderando la vida buena”, en Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2004*, Icaria, Barcelona 2004, p. 304.

¹⁴ Marina, op. cit., p. 118.

¹⁵ Marina, op. cit., p. 121.

Fuente de bienes y fuente de males

Conviene notar que los tres deseos son fuentes de grandes bienes para los seres humanos... y también de grandes males. Una vida humana rica en placeres es valiosa en cuanto tal; pero el deseo de bienestar individual puede conducir al ser humano hacia el tipo de individualismo narcisista e indiferente hacia el otro que por desgracia encontramos con tanta frecuencia en nuestras sociedades sobredesarrolladas¹⁶. Los vínculos sociales pueden ser una enriquecedora fuente de plenitud humana, pero cabe también alienarse en comportamientos despersonalizados o fusionarse en turbas capaces de cometer grandes desmanes. El afán de control está en el origen de nuestra búsqueda de libertad, independencia y autonomía; pero también puede desembocar en la dominación tiránica de nuestros semejantes y en la destrucción de la naturaleza. Aquí como en otras dimensiones de la vida humana, lo importante sería tratar de lograr cierta armonía entre los tres deseos fundamentales, un desarrollo equilibrado de esa terna libidinal.

Pero lo que más me interesa señalar ahora es que *la cultura consumista del capitalismo engrana fuertemente con el primero de los deseos fundamentales, y el ímpetu fáustico de la tecnociencia engrana con el tercero*. De esta forma, y en la medida en que el carácter expansivo del capitalismo y el descontrol fáustico de la tecnociencia son probablemente las causas últimas de la crisis ecológico-social (tal y como he tratado de mostrar en otros lugares), resultaría que *el primer deseo (bienestar personal) y el tercero (potencia de obrar) pueden actuar intensamente contra nuestras perspectivas de sostenibilidad. Para contrarrestar estas tendencias* –que, extremadas, desembocan en un nada improbable colapso donde se combinarían ecocidio y una suerte de antropocidio-- *habría que apoyarse sobre todo en el segundo de los deseos fundamentales (vínculos sociales)*, tratando de reforzar y enriquecer la socialidad básica del ser humano. Tal es la tesis básica que pretendo defender en este escrito.

En efecto, el capitalismo contemporáneo necesita consumidores bulímicos, constantemente excitados e insatisfechos, para absorber una producción siempre creciente de bienes y servicios¹⁷. El consumidor hedonista entregado al “individualismo posesivo”¹⁸ es el tipo humano funcional a semejantes exigencias del sistema. Como subraya André Gorz,

¹⁶ Para la justificación de este adjetivo véase Jorge Riechmann, “El desarrollo sostenible como asunto de justa medida”, capítulo 13 de *Biomimesis*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2006.

¹⁷ Sobre la cultura consumista véase Luis Enrique Alonso, *La era del consumo*, Siglo XXI, Madrid 2006; y se hallará gran copia de datos empíricos y análisis parciales en Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2004* (dedicado monográficamente a *La sociedad de consumo*), Icaria, Barcelona 2004

¹⁸ Como es sabido, el proceso de individuación característico de la cultura occidental (reconocimiento social del valor de la persona, y fomento de los procesos de identidad personal) tuvo etapas importantes en la Grecia antigua, el cristianismo, el Renacimiento, la Reforma protestante y la Ilustración. El término individualismo aparece en el siglo XIX: el primero en usarlo parece que fue el conservador Joseph de Maistre en 1820, quien se refirió a “esta profunda y alarmante división de pareceres, esta infinita fragmentación de todas las doctrinas, el protestantismo político llevado a extremos del más absoluto individualismo...”. Rosa Montero ha narrado en varias ocasiones “una fascinante anécdota sacada del libro *La vida de Samuel Johnson*, de James Boswell, la primera biografía moderna de la historia. El enciclopedista Johnson fue uno de los pensadores británicos más célebres del siglo XVIII. Su amigo Boswell cuenta cómo un día de 1775 salieron los dos a almorzar y cayeron en uno de esos ‘nuevos restaurantes’ que se estaban empezando a abrir en Londres, unos locales en los que servían de comer en pequeñas mesas separadas, en vez de en las habituales enormes mesas corridas en donde todos se sentaban con todos. Tanto Johnson como Boswell eran hombres ilustrados, comprometidos con la modernidad, pero, aun así, esta atomización alimentaria les parecía una atrocidad, una abominación, una brutalidad propia de bárbaros. ‘Si ya incluso comemos de modo aislado, se escandaliza Boswell, ¿a dónde podemos llegar en este proceso de destrucción social?’. Hoy, sin embargo, no sólo no tenemos ningún problema en comer en mesas independientes, sino que lo que nos parece más bien embrutecedor y un poco bárbaro es

“hace mucho tiempo que la producción de lo útil y necesario ha dejado de ser el resorte del crecimiento. Las necesidades son limitadas; los deseos y los fantasmas, no. (...) Los consumidores y la producción [en el capitalismo] deben ponerse al servicio del capital y no al revés. El vínculo entre la creación de valor y la creación de riqueza se rompe: no es reconocido como riqueza más que lo que se puede expresar y medir en dinero. Los bienes comunes no son, evidentemente, el caso. Los servicios colectivos tienden a ser abolidos en la medida en que frenan o impiden el crecimiento del consumo individual. Éste se orienta, gracias al marketing, al deseo secreto de cada uno de escapar del premio compartido, de distinguirse de los demás y de no tener que satisfacer necesidades comunes para todo el mundo. Edward Bernays, el sobrino de Freud, quien inventó el marketing moderno en los años veinte [del siglo XX], había comprendido perfectamente que el consumidor individualizado es lo contrario del ciudadano que se siente responsable del bien común, y que las clases dominantes podían estar tranquilas tanto tiempo como la gente se dejara persuadir de que los bienes de consumo individual ofrecen soluciones a todos los problemas.”¹⁹

Por otra parte, destacados filósofos de la tecnología --como Fernando Broncano, entre otros-- han propuesto una noción de la misma que enfatiza sobre todo su poder de *ampliar el campo de lo posible*. La tecnología, se nos dice, es ante todo un espacio de alternativas posibles, el lugar desde donde configurar el futuro que depende de la acción humana²⁰. La tecnociencia moderna se presentaría entonces como una cabal materialización de ese tercer deseo básico que antes analizábamos.

Vale la pena recordar la fórmula con que Cornelius Castoriadis captaba la “esencia” de la sociedad industrial (o, en los términos del filósofo greco-francés, el imaginario social colectivo de ésta, el núcleo de significaciones imaginarias que mantienen la cohesión

tener que sentarnos siempre con un puñado de extraños y carecer de intimidad para hablar con nuestra gente. Hoy seríamos incapaces de soportar la extrema, apelotonada promiscuidad de la Edad Media, que te obligaba a compartir no sólo la habitación, sino también la cama con otros viajeros desconocidos en las posadas. Y lo mismo sucedía con los enfermos de asilos y hospitales: metían a tres y cuatro en cada lecho...” Rosa Montero, “Entre el individualismo y el rebaño”, publicado en Córdoba (Argentina) el 21 de diciembre de 2004, disponible en http://buscador.lavozdelinterior.net/2004/1221/suplementos/temas/nota291531_1.htm

Alexis de Tocqueville generalizó el concepto de individualismo: para él, “el individualismo es un sentimiento reposado y tranquilo que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a distancia con su familia y con sus amigos, de tal manera que, después de haberse creado así una pequeña sociedad para su uso, abandona con gusto el resto de la sociedad a ella misma” (Alexis de Tocqueville. *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L’Ancien Régime et la Révolution* -introducción y notas de Jean-Claude Lamberti y Françoise Mélonio-, Robert Laffont, París 1986, p. 496). Según Tocqueville la característica fundamental del individualismo es “el aislamiento de los hombres unos de otros”, ya que “los individualistas se habitúan a considerarse siempre aisladamente” (ibid.). Los primeros ocho capítulos de la segunda parte del segundo volumen de *La democracia en América* muestran los precedentes, las características esenciales y los rasgos particulares del individualismo en los Estados Unidos del siglo XIX, así como la idea de que las asociaciones son un remedio contra sus expresiones patológicas. Véase Steven Lukes, *El individualismo*, Península, Barcelona 1975; Pietro Barcellona, *El individualismo propietario*, Trotta, Barcelona 1996; C.B. McPherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid 2005, y Lidia Girola, *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005.

Por lo demás, el desenlace del proceso secular de individualización tiende a ser el colapso de los vínculos humanos. Véase Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid 2001; y del mismo autor *Amor líquido*, FCE, Buenos Aires 2005.

¹⁹ André Gorz, entrevista con Gilles Anquetil y François Armanet, publicada en *Le Nouvel Observateur* el 14 de diciembre de 2006; traducida por Joaquín Valdivielso para *Viento Sur* 94, Madrid, noviembre de 2007. La cita, en la p. 94.

²⁰ Fernando Broncano, *Mundos artificiales: filosofía del cambio tecnológico*, Paidós, Barcelona 2000.

social y orientan la actividad): el objetivo central de la vida social es la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional²¹.

Quizá, a la luz de estas observaciones, no resulte tan sorprendente el caudal de ensoñación y potencia libidinal que Occidente ha venido asociando con sus logros tecnológicos...

Deseo de vínculos para limitar los otros dos deseos básicos

Estos tres deseos (1- bienestar hedónico, 2- vínculos sociales, 3- potencia para obrar, ampliando las posibilidades de acción) son básicos; hay que contar con ellos, pues son muy reales; y sobre todo conviene tener en cuenta su fuerza motivacional. *Es fundamentalmente un deseo –y no tanto, por ejemplo, el razonamiento moral— lo que puede limitar otro deseo.* Spinoza estaba convencido de ello: sólo la energía de un deseo podría limitar otro deseo.

Si “la búsqueda de placeres individuales articulados por los productos que se ofrecen habitualmente –una búsqueda orientada y constantemente redireccionada y reenfocada por sucesivas campañas publicitarias— proporciona el único sustitutivo aceptable (...) de la confirmatoria solidaridad de los compañeros de trabajo y de la calidez que implica cuidar y ser cuidado por los seres más cercanos y queridos en el seno de un hogar familiar y del vecindario”²², entonces, a la inversa, para limitar los insostenibles excesos consumistas habrá que tratar de reencontrar el original para el que constantemente se nos propone el mercantilizado sucedáneo: la solidaridad en el mundo del trabajo, y la calidez de los vínculos estrechos entre familiares, amigos y vecinos.

Daniel González Linacero, maestro y pedagogo demócrata asesinado en Arévalo por pistoleros falangistas el 8 de agosto de 1936 –lo recordaba en agosto de 2006 Josep Fontana--, escribió un manual de historia para la escuela española primaria titulado *Mi primer libro de historia* (primera edición en 1933). Concluía con un capítulo donde se enseñaba a los niños y niñas que “las dos grandes virtudes sobre las que se asienta la vida” eran la cooperación y la solidaridad. Frente a estos dos valores socialistas básicos se despliega, desde hace un par de siglos, la exaltación capitalista de la apropiación privada y el individualismo competitivo.

En tiempos de crisis ecológica, o más bien ecológico-social, la confrontación entre esos dos *ethos*, esos dos plexos de “significaciones imaginarias sociales” –por emplear la terminología de Cornelius Castoriadis--, se mantiene con los cambios pertinentes: si los adversarios estuvieran “a la altura de las circunstancias”, ahora tendríamos ecosocialismo frente a capitalismo ambientalizado. Es mi convicción que *sin una vigencia renovada de los valores ecosocialistas de cooperación y solidaridad no cabe pensar en una salida de la crisis ecosocial* que hoy está arrasando el mundo. Pues sobre todo el deseo de vínculo social es lo que puede limitar los efectos ecosociales perversos del deseo de bienestar personal y del deseo de ampliar posibilidades, tan potentes en nuestra cultura euronorteamericana.

²¹ Encontramos esta formulación en muchos lugares de la obra de Castoriadis. Por ejemplo, en Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn-Bendit, *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona 1982, p. 18.

²² Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, FCE, Madrid 2007, p. 165.

El “fuste torcido de la humanidad”

Alguna vez ha dicho el filósofo Massimo Cacciari, criticando las ilusiones antropológicas rousseauianas a las que es proclive la izquierda (o más bien algunas de sus familias): yo en lo único que creo es en el pecado original.

Frente a Rousseu, Kant propuso una antropología más realista, que atrapa bien la imagen del “fuste torcido de la humanidad”²³. Lejos de ser los humanos buenos por naturaleza, hay mal en nosotros –mezclado con otras cosas, claro está--, y la ética y la política tienen que habérselas con ese mal.

Castoriadis, que practicaba el psicoanálisis además de la filosofía política, fue uno de los pocos pensadores de la izquierda que se tomaba de verdad en serio esa dimensión tanática, destructiva y maligna del ser humano. No desconocernos es saber –como en la durísima película *Ana y los lobos* que protanonizaba Geraldine Chaplin— que en nosotros –más bien en los varones que en las mujeres— está ese fondo pulsional que nos lleva a desear violar, vejar y asesinar.

La política y la ética tienen que trabajar también con ese fondo terrible: pueden potenciar el mal para hacer aún más mal, o pueden por el contrario potenciar el vínculo social y el reconocimiento del otro.

Un cráneo desdentado

“Vivir”, escribió Friedrich Nietzsche,

“significa: rechazar de continuo algo que quiere morir. ¡Vivir significa ser cruel e implacable con todo lo que en nosotros y fuera de nosotros se debilita y envejece! ¿Significará vivir no tener compasión de los agonizantes, los desgraciados y los viejos? ¿Significará ser asesino incesantemente?”²⁴

Sabemos que, por desgracia, los interrogantes del filósofo alemán recibieron respuestas afirmativas en el seno de corrientes culturales y movimientos sociopolíticos que se cuentan entre lo más tenebroso que la humanidad haya dado nunca de sí –desde el darwinismo social de los últimos decenios del siglo XIX hasta el fascismo y el nazismo en los primeros del XX. En la excelente película *El hundimiento (Der Untergang)*, que narra los días finales del III Reich, nos estremece escuchar en boca de ese Hitler envejecido y

²³ Otra pregnante expresión del pensador de Königsberg, en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), es la de la “insociable sociabilidad” del ser humano: “Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir.” *Ni contigo ni sin ti/ tienen mis males remedio...*, dice la copla popular...

²⁴ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Olañeta, Palma de Mallorca 1984, p.p.43.

derrotado que encarna Bruno Ganz alguna terrible perorata donde resuenan, casi textualmente, aquellas palabras de Nietzsche, ensalzando un programa de lucha contra la compasión y exterminio del débil.

Cabe preguntarse por el fundamento de semejantes ideas, que a veces se nos ofrecen como una especie de corolario de supuestos hechos biológicos básicos. ¿Acaso no es la naturaleza un espacio de terribles luchas por la supervivencia, donde las opciones importantes se reducen a comer o ser comido?

Desde las profundidades geológicas del yacimiento de fósiles de Dmanisi (Georgia) emerge una antiquísima respuesta a Nietzsche (y a Hitler): en abril de 2005 nos enteramos del hallazgo de un cráneo de homínido antiquísimo (1'8 millones de años), correspondiente a un individuo de edad proveya para la época (entre 50 y 60 años) y *completamente desprovisto de dientes* (que había perdido mucho tiempo antes de su muerte).²⁵

Como tal, representa *el primer testimonio directo conocido de comportamiento altruista y solidario entre los homínidos que nos precedieron*: este anciano incapaz de masticación forzosamente tuvo que ser alimentado por su grupo, quizá masticando previamente la comida. Aquellos grupos de animales protohumanos, lejos de practicar el “ser cruel e implacable con todo lo que en nosotros y fuera de nosotros se debilita y envejece” que encantaba a los nazis, cuidaban y protegían a sus ancianos inválidos.

Estos homínidos georgianos, a medio camino entre *Homo habilis* y *Homo erectus*, han sido bautizados como *Homo georgicus*. Por este viejo cráneo desdentado sabemos ahora que la asistencia a los miembros desvalidos de la comunidad estaba enraizada en nuestro género ya hace dos millones de años. Por lo demás, sabemos también que comportamiento semejantes no son infrecuentes entre nuestros primos evolutivos cercanos, los monos y los grandes simios. El primatólogo Frans de Waal ha explicado en libros imprescindibles (*Bien natural*, o *El simio y el aprendiz de sushi*) cómo, en lugar de abandonar al simio discapacitado porque es un miembro inútil para la comunidad, en muchas ocasiones lo que sucede es lo contrario: se le brinda una mayor dosis de tolerancia, vigilancia y cuidado. Los valores de empatía, cooperación y solidaridad dentro del grupo tienen sólidas raíces en la vida prehumana:

“En un interesante experimento realizado por Robert Miller y Marc Hauser, unos monos [macacos de la especie *Macaca mulatta*] evitaban tirar de una cadena que les hubiera proporcionado comida si al hacerlo también provocaban que otro mono recibiera una descarga eléctrica. Algunos no comían durante horas, e incluso días. Resulta curioso que los animales que actuaban de forma más altruista fueron los que conocían al objetivo potencial de descarga. Lo que ocurría era que la compasión funcionaba mejor con los conocidos que con los extraños. También los animales que previamente habían recibido una descarga tenían más probabilidades de actuar de forma altruista. Los seres no humanos pueden ciertamente cooperar, o dejar de hacerlo, en el seno de su grupo. (...) Como si no fuera bastante que Copérnico nos hubiera dicho que no estábamos en el centro del universo, que Charles Darwin nos informara de que nuestros orígenes son humildes, y de que Sigmund Freud nos advirtiera de que no somos dueños totales de nuestro comportamiento, hemos de conceder que incluso en el terreno de la ética tenemos predecesores y antepasados.”²⁶

²⁵ Jacinto Antón, “El cráneo desdentado”, *El País*, 11 de abril de 2005.

²⁶ Damasio, *En busca de Spinoza*, op. cit., p. 156-157.

Una objeción

Se me dirá: pero, si somos seres esencialmente sociales, qué necesidad hay de reparar, retejer o reconstruir la socialidad? Aquí se impone precisar. De lo que se trata, más específicamente, es de *recuperar vínculos humanos que no estén moldeados a semejanza de los intercambios de mercancías*, como por desgracia sucede –cada vez con mayor extensión e intensidad– en la “sociedad de consumidores” que se ha ido desplegando en los últimos decenios, donde las relaciones entre seres humanos se refunden “a imagen y semejanza de las relaciones que se establecen entre consumidores y objetos de consumo”²⁷.

Zygmunt Bauman denuncia un *fetichismo de la subjetividad* característico de la *sociedad de consumidores*, que se superpone al fetichismo de la mercancía típico de aquella “sociedad de productores” donde lo denunció Karl Marx: la “subjetividad” de los consumidores está hecha de elecciones de consumo y en esa medida se parece a una lista de la compra. “Lo que supuestamente es la *materialización* de la verdad interior del yo no es otra cosa que una *idealización* de las huellas materiales (cosificadas) de sus elecciones a la hora de consumir”²⁸. Y sin embargo debemos seguir esperando en la resistencia contra estos procesos:

“Al igual que el fetichismo de la mercancía, el fetichismo de la subjetividad también está basado en una mentira, y por las mismas razones, por más que esas dos variantes del fetichismo concentren el encubrimiento en caras opuestas de la dialéctica sujeto-objeto intrínseca a la condición humana. Ambas variantes tropiezan y caen frente al mismo obstáculo: la obstinación del sujeto humano, que resiste valerosamente los embates constantes de la cosificación.”²⁹

Que dios (el dios de la desalienación) le oiga, que oiga a Bauman y nos oiga a quienes seguimos esperando lo inesperado. Que no sucumba esa terquedad del sujeto humano, que siga existiendo tal sujeto. En cualquier caso, a esto me refiero cuando empleo la expresión algo grandilocuente de “reconstruir la socialidad humana”.

Somos animales intensamente sociales, y nos comparamos con los demás

No se puede repetir demasiadas veces: los seres humanos somos animales intensamente sociales. Una de las consecuencias de este hecho básico es que *nuestro punto de referencia, a menudo, son los otros seres humanos, antes que el “mundo exterior” biofísico*.

Un grupo de investigadores de la Universidad de Bonn --entre los que se encuentran neurocientíficos y economistas-- ha utilizado técnicas de resonancia magnética funcional para tratar de averiguar cómo trabaja la mente del *Homo economicus* (el modelo antropológico de la economía estándar). Querían averiguar hasta qué punto la

²⁷ Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, FCE, Madrid 2007, p. 24.

²⁸ Bauman, op. cit., p. 29. Bauman define *consumismo* del siguiente modo: “A diferencia del *consumo*, que es fundamentalmente un rasgo y una ocupación del individuo humano, el *consumismo* es un atributo de la *sociedad*. Para que una sociedad sea merecedora de ese atributo, la capacidad esencialmente individual de querer, desear y anhelar debe ser separada (“alienada”) de los individuos (como lo fue la capacidad de trabajo en la sociedad de productores) y debe ser reciclada/ reificada como fuerza externa capaz de poner en movimiento a la ‘sociedad de consumidores’” (op. cit., p. 47).

²⁹ Bauman, op. cit., p. 36.

comparación social es importante como estímulo, frente a quienes piensan que lo importante es lo que uno considera justo por la realización de un trabajo (y no lo que pasa en el entorno de trabajo). Pues bien, su conclusión es que el sentimiento individual cuando se recibe una recompensa monetaria por una tarea tiene mucho que ver con las comparaciones entre los trabajadores (con lo que gana el colega de al lado), y no tanto con lo que en abstracto se considera un pago adecuado por esa tarea. Cuando se obtiene menos que el compañero, por hacer lo mismo, la motivación cae en picado.³⁰ Richard Layard, estudioso de “la nueva ciencia de la felicidad”, llega a parecida conclusión a partir de mucho trabajo demoscópico: la felicidad personal parece depender mucho más de la situación de uno mismo *en relación* con los otros, que del nivel absoluto de los bienes (ingresos por ejemplo) de que se disfruta. Y apunta que el ser comparado con los demás, de manera formal o informal, es un factor negativo para la sensación subjetiva de felicidad.³¹

En la duda, miramos al ser humano que tenemos al lado: es un fenómeno que los psicólogos sociales han constatado reiteradamente³². Nos comparamos constantemente con los demás. Ahora bien, este fenómeno tan humano (demasiado humano...) *puede ser también una receta para la desdicha personal y el desastre social, si la mirada*

³⁰ “Para el experimento contaron con 38 voluntarios masculinos, a quienes colocaron por parejas, acostados uno al lado del otro, con el tomógrafo de la resonancia magnética conectada en varias partes de sus cabezas. Este aparato detecta los cambios en la circulación de la sangre, lo que indica que las células neuronales están activas. A continuación les pidieron que realizaran una tarea sencilla de forma simultánea: estimar el número de puntos que había en una pantalla. Cada 300 intentos, los dos sujetos recibían un pago de entre 30 y 120 euros si daban con la respuesta correcta. “Una de las áreas cerebrales que comprobamos que se activaba cuando la respuesta era buena es el estriado ventral, que es el centro de recompensa, y se apagaba cuando no se acertaba”, explica Bernd Weber, uno de los neurólogos autores del experimento. Lo sorprendente es que encontraron un factor inesperado: el papel de lo que ocurría con el otro jugador de la pareja. Descubrieron que cuando los dos participantes recibían el mismo pago, la activación del estriado ventral era moderada. Sin embargo, si a uno de ellos de recompensaban con 120 euros, mientras que el otro recibía sólo 60, la activación era mucho más fuerte en el primero. Por el contrario, el flujo sanguíneo bajaba drásticamente en el segundo sujeto, pese a que también había recibido un dinero por su tarea. “Estos resultados contradicen la teoría económica tradicional de que lo único importante es el tamaño absoluto de la recompensa, y no su comparación. Es la primera vez que se ha desafiado esta hipótesis con un acercamiento experimental, probando que también es importante su tamaño relativo”, asegura Armin Falk, profesor de Economía en Bonn.” Rosa M. Tristán, “El cerebro recompensa con mayor placer al individuo que gana más dinero que otros”, *El Mundo*, 23 de noviembre de 2007.

³¹ Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin/ Allen Lane, Londres 2005.

³² Me place recordar uno de los experimentos del psicólogo social Elliot Aronson, que el autor narra de la siguiente forma: “Las instituciones con frecuencia nos piden que realicemos ciertas conductas sin hacernos la demanda abiertamente. Por ejemplo, en las duchas para hombres del polideportivo de mi universidad hay un aviso que nos pide, para una mejor conservación [de los recursos naturales], que cerremos el agua mientras nos enjabonamos. Ya que este comportamiento resulta ligeramente incómodo, no me sorprendí cuando nuestra observación sistemática señaló que sólo un 6% de los estudiantes se adaptaban a tal requerimiento. Con posterioridad, Michael O’Leary y yo realizamos un experimento sencillo, con el objetivo de inducir a un número mayor de personas a ahorrar el agua y la energía necesaria para calentarla. Pensábamos que la gente sería más proclive a cerrar la ducha mientras se enjabonaba si creía que otros estudiantes se tomaban en serio la petición. De acuerdo con tal idea buscamos la ayuda de unos cuantos estudiantes varones que simplemente actuarían como modelos para el tipo de conducta deseada. Pero no queríamos que la gente se conformase por temor a la desaprobación o al castigo; por tanto, planteamos el experimento de la siguiente forma: nuestro modelo entraba a la ducha (una habitación de duchas comunes con ocho alcachofas espaciadas a intervalos regulares) cuando estaba vacía, se iba hasta el final, se ponía de espaldas a la entrada y abría la ducha. Cuando oía entrar a alguien cerraba la ducha y se enjabonaba, volvía a abrirla, rápidamente se quitaba el jabón y dejaba la habitación sin casi mirar al estudiante que había entrado. Cuando se quedaba solo, otro estudiante (nuestro observador) entraba y con cuidado se fijaba si el ‘sujeto’ cerraba la ducha mientras se enjabonaba. ¡Encontramos que el 49% de los estudiantes seguía la conducta! Más aún, cuando dos estudiantes modelaban simultáneamente la conducta apropiada el porcentaje de gente que hacía caso al aviso se disparaba a un 67%. Por tanto, en una situación ambigua otras personas pueden inducirnos a la conformidad, simplemente ofreciéndonos una información que sugiera lo que la gente hace habitualmente en una situación determinada.” Elliot Aronson, *El animal social. Introducción a la psicología social* (quinta edición). Alianza Editorial, Madrid 1990, p. 46-47.

comparadora se dirige siempre hacia el que (creemos que) tenemos arriba, estimulando así una carrera competitiva sin fin.

En los Juegos Olímpicos de Barcelona, en 1992, se constató una paradoja psicológica: *los atletas que ganan medallas de bronce se sienten más felices que quienes consiguen la plata*. La razón es que el medallista de bronce se compara casi siempre con quienes no suben al podio, no con quienes han ganado el oro...³³ El ganador de la medalla de plata, mirando "hacia arriba", sufre; el ganador del bronce, mirando "hacia abajo", está satisfecho con lo que ha logrado. Las analogías con los procesos de "desarrollo" socioeconómico a escala mundial son evidentes: pensemos en los esfuerzos para la maximización de la renta per cápita, con la vista puesta en los campeones mundiales del PIB...³⁴

En las sociedades productivistas/ consumistas, los estímulos omnipresentes de la propaganda comercial impulsan a la insatisfacción con lo alcanzado y a la emulación competitiva con los situados "más arriba" ("keeping up with the Joneses", "no ser menos que los Peláez"). Si somos conscientes de la fuerza que en el comportamiento humano tienen los mecanismos de *reducción de disonancia cognitiva* (que tienden más bien a hacer que la gente se adapte a su situación, esté contenta con lo suyo)³⁵, podemos intuir los espacios impensados para el cambio socioecológico que abriría eliminar la propaganda consumista...

Una sociedad con desigualdades importantes genera un "estado de ansiedad" entre sus conciudadanos, y –a igualdad de los demás factores—constituye en sí misma un importante factor de infelicidad. Las consideraciones anteriores no hacen sino reforzar la argumentación que destaca *la importancia de los valores igualitarios, y los esfuerzos político-sociales por reducir las desigualdades*, si realmente queremos avanzar hacia la sostenibilidad. La desigualdad estimula poderosamente el afán competitivo y el consumismo.

Riqueza en bienes de la mano de pobreza en tiempo y pobreza en vínculos

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 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

³³ Manuel Conthe, *La paradoja del bronce*, Crítica, Barcelona 2007.

³⁴ La verdad es que hay pocos ejercicios más saludables que la traducción de eufemismos: tonifica el ánimo, vigoriza la mente y mejora el humor. Así, cuando uno oye por ejemplo: "para Galicia es irrenunciable la convergencia con España y con Europa", hay que traducir primero: "Queremos igualarnos económicamente por arriba, nunca por abajo". Y en un segundo paso: "Queremos igualarnos por arriba en lo que a movimiento de mercancías se refiere. Cuanta más compraventa de mercancías, mejor". Qué relación pueda tener ese objetivo con la vida buena de los gallegos y gallegas en un mundo sometido a constricciones ecológicas es una pregunta incómoda que ha de mantenerse lejos de la conciencia de la gente.

³⁵ La *disonancia cognitiva* es el estado de tensión desagradable que se produce cuando un individuo mantiene simultáneamente dos cogniciones o certezas (ideas, actitudes, creencias, opiniones) psicológicamente incompatibles. La teoría (confirmada por numerosos experimentos de psicología social empírica) predice que las personas intentarán reducir esa desagradable tensión, reducirán su disonancia cognitiva, o bien cambiando una o ambas de las cogniciones o certezas para hacerlas más compatibles entre sí, o bien añadiendo nuevas condiciones que ayuden a tender un puente entre las originales. Fue formulada por Leon A. Festinger: *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press, Stanford 1957. Me ocupé de ella en el capítulo 3 de la segunda edición de *Un mundo vulnerable*.

tiempo³⁶, el incremento de las “enfermedades de la riqueza” (obesidad, patologías causadas por el estrés, depresión³⁷), la pobreza de vínculos sociales, la baja calidad 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.”³⁸

Así, antes de entrar siquiera a considerar las “riquezas ambientales” o el “capital natural” como un elemento de la riqueza humana, tengamos presente esta terna fundamental: además de la riqueza en bienes existe la riqueza en tiempo y la riqueza en relaciones o vínculos, y aunque la primera componente de la terna crezca, el bienestar humano puede menguar si flaquean los dos segundos componentes.

MANFRED LINZ SOBRE LA VIRTUD DE LA SUFICIENCIA

“Desde la Antigüedad y hasta hoy, la suficiencia ha sido concebida como *la pregunta por la justa medida*, por aquello que sienta bien y hace bien a los seres humanos. Conjeturamos que sobre la entrada del templo de Apolo en Delfos estaba escrita aquella máxima que se halla en la base de cualquier reflexión sobre suficiencia: *Mēden agan* (“De nada en demasía”). A nosotros nos atañe, sobre todo, la conexión de esta sabiduría antigua con la ecología.

La suficiencia ecológica busca vías y estrategias para ahorrar recursos a través de transformaciones del comportamiento humano. Mientras que en los casos de la ecoeficiencia y la coherencia [biomimesis] intentamos cambios técnicos y organizativos, en el caso de la suficiencia se trata de las transformaciones de nuestra propia acción.

Así, por mencionar solamente un ejemplo, si hablamos de automóviles eficientes nos referimos a consumir menos combustible y fabricar automóviles que se reciclen mejor. Pero la suficiencia requiere que nos contentemos con automóviles más pequeños, que viajemos menos con ellos y también más despacio, o que pongamos en práctica sistemas de transporte diferentes.”

Manfred Linz en Jorge Riechmann (coord.), *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona 2007, p. 9

³⁶ De “tiempo para la vida”, como analicé en “Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal”, capítulo 9 de *Gente que no quiere viajar a Marte*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2004.

³⁷ Marina observa atinadamente que, según psicólogos y psiquiatras, “una decepción duradera tiene dos derivaciones emocionales: la depresión y la violencia. No me extraña que, como señaló el último Congreso Mundial de Psiquiatría, ésas vayan a ser probablemente las dos epidemias más terribles del siglo XXI” (op. cit., p. 22). Chris Peterson, catedrático de psicología en la Universidad de Michigan e investigador sobre la felicidad humana (es director de la colección de libros sobre psicología positiva que publica Oxford University Press), 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 prácticamente todos los grupos, pero hay una excepción. ¿Sabe quiénes son los Amish? ¡No tienen depresiones!” Chris Peterson entrevistado en *Agenda Viva* 10, Fund. Félix Rodríguez de la Fuente, Madrid, invierno 2007-2008, p. 22.

³⁸ Manfred Linz en Jorge Riechmann (coord.), *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona 2007, p. 12.

Las estrategias de suficiencia o autocontención proponen la autoorganización de personas, grupos sociales, estados y “comunidad internacional” para vivir bien sin sobrepasar los límites biosféricos (las capacidades regenerativas de la Tierra).

Frente al darwinismo capitalista con su fantasía de “supervivencia de los más aptos”, apoyemos la reivindicación de vivir bien juntos, auxiliándonos unos a otros. Si fue posible a escala nacional (los mejores *Welfare States* en sus mejores momentos) ¿por qué no sería posible a escala mundial?

El PIB no da la felicidad

La Encuesta Mundial de Valores –con estudios demoscópicos realizados entre 1990 y 2000 en más de 65 países, orientados a indagar el grado de felicidad subjetiva de la población— registra 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). A partir de esa cifra, el aumento de ingresos proporciona un incremento muy limitado de lo que se vive como felicidad³⁹: presumiblemente porque entonces las necesidades básicas están cubiertas, y en cambio son los elementos de riqueza en tiempo y riqueza en vínculos 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.”⁴⁰

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.

Y 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

³⁹ Ronald Inglehart y Hans-Dieter Klingemann, “Genes, culture, democracy and happiness”, en E. Diener y E.M. Suh (eds.), *Culture and Subjective Well-Being*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2000, p. 171.

⁴⁰ Gary Gardner y Eric Assadourian: “Reconsiderando la vida buena”, en Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2004*, Icaria, Barcelona 2004, p. 299.

decir que “demasiado, y demasiado poco, lo estropean todo”⁴¹. 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 inoperantes en cuanto ‘factor de felicidad’.”⁴²

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”⁴³. En fin: la plaza del mercado está llena de charlatanes y sacamuelas que ofrecen sus recetas para la felicidad, y en realidad sólo puede darse una indicación: cuide usted, amigo mío, sus vínculos sociales (en el amor, en el trabajo, en la familia, en el círculo de amigos, en la asamblea de ciudadanos) en vez de tratar de comprar cantidades crecientes de mercancías.

Bienes relacionales

Hay una interesante teorización sobre los *bienes relacionales* en algunos economistas y sociólogos. Se toma nota de que, según la investigación de que someramente hemos dado cuenta en las páginas anteriores, lo más importante para el bienestar humano son las relaciones con las personas. En la medida en que estas relaciones son satisfactorias se pueden considerar como “bienes relacionales”; los bienes materiales sólo pueden sustituir hasta cierto punto a los “bienes relacionales”. Pier Paolo Donati considera bien relacional aquel que solamente puede ser producido y disfrutado conjuntamente por aquellos que son los mismos productores y usuarios a través de las relaciones que conectan a los sujetos participantes.⁴⁴ Grosso modo, podría afirmarse que el Estado produce bienes públicos, el Mercado bienes privados y el “tercer sector” (incluyendo la producción doméstica garantizada sobre todo por las mujeres) bienes relacionales colectivos propios de una “economía del compartir”.

⁴¹ Goran Backstrand y Lars Ingelstam: “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). Puede consultarse en http://www.dhf.uu.se/pdf/filer/DD2006_47_vol_1/DD2006_47_5.pdf

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.

⁴² Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, FCE, Madrid 2007, p. 68.

⁴³ Richard Layard, *Happiness –Lessons from a New Science*, Penguin, Londres 2005. p. 34.

⁴⁴ Pier Paolo Donati, “La crisis del Estado Social y la emergencia del tercer sector: hacia una nueva configuración relacional”, *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, nº 5, Madrid 1997.

“Por bienes relacionales –explica el economista Mauro Bonaiuti-- entiendo ese tipo peculiar de “bienes” de los que no se puede disfrutar aisladamente sino únicamente en el marco de una relación entre el que ofrece y el que demanda, como por ejemplo los servicios a las personas (cuidados, bienestar, asistencia) pero también los servicios culturales, artísticos y espirituales-religiosos. Es necesario, en resumidas cuentas, favorecer el desplazamiento de la demanda de bienes tradicionales con un elevado impacto ecológico hacia unos bienes para ‘los que la economía civil tiene una ventaja comparativa específica, es decir, los bienes relacionales. En las sociedades avanzadas hay una demanda específica de calidad de vida. Pero esta demanda no se puede satisfacer a través de la producción de una cantidad mayor de bienes tradicionales’. Es más bien una demanda de atención, de cuidados, de conocimientos, de participación, de nuevos espacios de libertad y espiritualidad. La producción de este tipo de bienes implica/ induce la degradación de cantidades muy modestas de materia/ energía. Pueden en todo caso mantener en perspectiva una parte importante de la futura producción de valor. En los países menos avanzados esto significa ante todo que es preciso evitar la destrucción de los ligámenes sociales, las redes neoclásicas, en nombre de un desarrollo que nunca podrá, por razones ecológicas y económicas, asumir las características del desarrollo occidental.”⁴⁵

Hay que destacar, por descontado, que esta producción de bienes relacionales es propia de la “economía del cuidado” sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras feministas⁴⁶.

Reinventar lo colectivo

A mi entender, la vía de salida son *instituciones alternativas en una sociedad donde la cooperación prime sobre la competición*. Pues

“consumir es algo natural en el género humano. No lo es en cambio la moderación. Para cambiar se requiere el respaldo del entorno social. Las personas están divididas perpetuamente entre mejora y trascendencia personal. Poco pueden hacer los individuos para cambiar su naturaleza, pero la sociedad sí puede hacer que la balanza se incline hacia comportamientos individualistas o comportamientos sociales.”⁴⁷

Al movimiento obrero –que históricamente ha luchado por más derechos y mayor salario, elevando así las opciones de consumo de las clases populares– el debate sobre la autocontención y la suficiencia le pilla a contrapié. Pero conviene no olvidar que, además de estas reivindicaciones “clásicas” hoy en parte disfuncionales –en una perspectiva de sostenibilidad--, hay en su larga y rica historia otras tradiciones que sí serían de enorme utilidad para las tareas de reconstrucción ecológica de la sociedad industrial.

⁴⁵ Mauro Bonaiuti, “A la conquista de los bienes relacionales”, en Colectivo Revista *Silence: Objetivo decrecimiento*, Leqtor, Barcelona 2006, p. 42-43.

⁴⁶ Véase por ejemplo Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau: “Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo”, epílogo a Enric Tello, *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, El Viejo Topo, Barcelona 2005.

⁴⁷ Tim Jackson: “El reto de un mundo sostenible”, capítulo 4 de Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2008*, Icaria, Barcelona 2008, p. 126.

Me refiero a las tradiciones más cooperativistas y asociativas del movimiento obrero – pienso en los decenios finales del siglo XIX y los iniciales del XX, y pienso tanto en la subcultura socialdemócrata centroeuropea como en la anarquista meridional--, y a sus prácticas de solidaridad; y en este contexto llamo la atención sobre *la importancia de los consumos colectivos*.

Esto lo intuyen ya los sindicatos que desarrollan planes de movilidad colectiva al centro de trabajo, pero su alcance es más general⁴⁸. El aislamiento del individuo urbano ha constituido una de las estrategias centrales del capitalismo para maximizar el consumo de mercancías y de servicios mercantilizados. A la inversa, reducir el impacto ambiental asociado con el consumo, a la vez que se mantiene e incluso aumenta la calidad de vida, exige *reinventar lo colectivo*: reconstruir aspectos básicos de la socialidad humana. No hay más que pensar en el impacto diferencial que tienen multitud de electrodomésticos infrutilizados dispersos en múltiples viviendas, frente a espacios comunes con unas pocas máquinas más robustas y eficientes (lavadoras o aspiradoras eléctricas comunitarias) para realizar esas mismas tareas; o en lo que supone uno o varios automóviles por unidad familiar, frente al transporte colectivo eficiente y bien organizado... Las prácticas contemporáneas de *co-housing* en Dinamarca o los EE.UU. reinventan formas de vida en común que el movimiento obrero europeo ya había explorado en los primeros decenios del siglo XX, como cualquier visitante de la ciudad de Viena, sin ir más lejos, podría atestiguar.

CO-HOUSING EN DINAMARCA Y EE.UU.

“Además de mejorar la salud y de facilitar la seguridad económica, los lazos sociales contribuyen especialmente a promover el consumo colectivo, que reporta a menudo muchas ventajas sociales y ambientales. Un buen ejemplo de ello son las viviendas en comunidad («Cohousing»), una imitación moderna de las aldeas en la cual de 10 a 40 hogares individuales viven en bloques de viviendas diseñados para estimular las relaciones entre los vecinos. Si bien se valora y respeta la intimidad, en este tipo de urbanización hay espacios clave compartidos por todos los vecinos, entre otros un comedor, jardines y espacios de ocio comunes. El movimiento de viviendas Co-housing nació a finales de los años sesenta en Dinamarca, donde se han establecido ya más de 200 comunidades de este tipo. Desde allí se extendió a Holanda, Escandinavia, Australia, Canadá y Estados Unidos, donde se crean todos los años 50 agrupaciones nuevas (aunque más de la mitad de ellas nunca llegan a establecerse, a causa de los muchos obstáculos que han de afrontar, incluyendo los permisos y financiación, así como la propia construcción de la comunidad).

En una comunidad de viviendas Co-housing las casas suelen estar adosadas y construidas en torno a una zona verde o peatonal. La entrada de coches está generalmente restringida al perímetro exterior de la comunidad. El diseño de las casas está estudiado para conseguir un consumo energético y de materiales mucho menor que el de otros barrios de viviendas privadas. Un estudio de 18 comunidades de este tipo en Estados Unidos a mediados de los noventa revelaba que el número de propietarios de coches era un 4% menor y que los vecinos tenían un 25% menos de lavadoras y secadoras y un 75% menos de segadoras de césped que antes de mudarse a la comunidad. El espacio habitable medio de las viviendas en las 18 comunidades —incluyendo la parte correspondiente a los espacios comunes— era de unos 130 metros cuadrados, un tercio menos que la media de las viviendas en EE UU a mediados de los noventa. Unos espacios comunes subterráneos para talleres y servicios, así como entradas comunes a los edificios colindantes reducen la superficie habitable sin que ello suponga sacrificar apenas habitabilidad. Y la edificación compacta permite disponer de espacios verdes comunes sin una pérdida significativa de

⁴⁸ Desde el mundo del trabajo, casi todos los problemas ecológicos pueden verse como resultado de la *organización de la producción*. Enunciarlo así pone de relieve la dificultad de asumir estas cuestiones para un sindicato: cuestionar la organización de la producción supone enfrentarse directamente con el poder del capital. Es un asunto de lucha de clases: sólo un sindicalismo muy cohesionado y combativo podría plantearlo en serio —pero hoy, en los países centrales del Imperio del Norte, las organizaciones obreras no parece tener en cuenta intereses directos que empujen a una confrontación así...

intimidación. Gracias a este diseño, las comunidades estudiadas ocupaban por término medio la mitad de terreno que una urbanización convencional en EE UU.

Pero seguramente la mayor contribución de este tipo de comunidades a la calidad de vida son los lazos sociales creados. Las comunidades se auto-gestionan, lo que estimula la interacción y el compartir entre vecinos. Los niños están vigilados normalmente por varias personas mayores mientras juegan, y tienen muchos compañeros de juego, así como cuidadores si sus padres salen. Muchas de las comunidades hacen dos o tres comidas conjuntas a la semana, en las que participan una media del 58% de sus miembros. Curiosamente, al contrario que las comidas rápidas ofrecidas por las empresas de alimentación, que suelen caracterizarse por alimentos muy elaborados y con mucho embalaje, como el puré de patatas instantáneo o las pizzas congeladas, la comidas comunitarias suponen un ahorro de tiempo sin renunciar por ello a la calidad de alimentos. Por ejemplo, en la Nomad Cohousing Community de Colorado, donde se sirven dos comidas comunitarias a la semana, los vecinos dedican de 2,5 a 3 horas cada cinco o seis semanas a ayudar en la cocina y en la recogida y limpieza del comedor. Comparado con el tiempo dedicado diariamente a cocinar para una familia, los turnos de cocina en común suponen un ahorro de tiempo que libera unas 9 horas por familia cada seis semanas."

Gary Gardner y Eric Assadourian: "Reconsiderando la vida buena", en Worldwatch Institute, La situación del mundo 2004, Icaria, Barcelona 2004, p. 307.

Necesitamos "tecnologías inteligentes", claro que sí; pero con más urgencia necesitamos inteligencia social, densidad cultural y vínculos comunitarios renovados, en estas sociedades occidentales nuestras devastadas por dos siglos de cultura de la mercancía.

"La tecnología que más necesitamos es una tecnología de la comunidad: saber cómo cooperar para que las cosas se hagan. Nuestro sentido comunitario se ha roto, en parte porque la prosperidad engendrada por los combustibles fósiles baratos nos ha permitido a todos ser extremadamente individualistas, incluso hiperindividualistas..."⁴⁹

Necesitamos radicalmente de los otros desde nuestro mismo nacimiento --o más bien, desde antes del mismo

Como vimos antes, la compasión hacia nuestros semejantes (que puede extenderse desde los prójimos hacia los seres lejanos) tiene profundas raíces biológicas. Cooperar, y no competir, nos hizo humanos. La intensa socialidad de todos los primates, todavía mucho más desarrollada en nuestra propia especie, es uno de los rasgos característicos de nuestra naturaleza. Algunos filósofos del "contrato social" han alimentado la ilusión de una sociedad humana que respondería a un acuerdo voluntario con reglas autoimpuestas consentidas por agentes libres e iguales. Pero, como enfatiza el primatólogo Frans de Waal,

"nunca hubo un momento en el que devinimos sociales: descendemos de antepasados altamente sociales –un largo linaje de monos y simios– y siempre hemos vivido en grupo. Nunca ha existido la gente [presocial] libre e igual. Los humanos empezamos siendo –si es que se puede distinguir un punto de partida– seres interdependientes, unidos y desiguales. Procedemos de un largo linaje de animales jerárquicos para los que la vida en grupo no es

⁴⁹ Bill McKibben, "¿Cuán cerca estamos de la catástrofe?", *Sin Permiso* 2, Barcelona 282, p. 282.

una opción, sino una estrategia de supervivencia. Cualquier zoólogo clasificaría nuestra especie como *obligatoriamente* gregaria.”⁵⁰

Quiero insistir en la socialidad básica del ser humano. Necesitamos radicalmente de los otros desde nuestro mismo nacimiento, o más bien, desde antes del mismo. Los paleontólogos Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez subrayan cómo *el parto humano es un acto social*: la configuración pélvica de las mujeres dificulta el parto y lo hace doloroso, lo que conduce a que “en todas las culturas las mujeres busquen asistencia en el momento del parto; el parto humano es una actividad social, más que un comportamiento solitario”⁵¹. Evoquemos también la completa dependencia del recién nacido respecto de sus padres, ese largo desvalimiento del infante que condiciona toda una red de dependencias mutuas...

“Cuando uno abre un poco los ojos ve que el ser humano tiene la disposición que tiene. Que quiere realizar su libertad. (...) Y que no sólo quiere desarrollar su libertad, sino que además tiene una necesidad interna de desarrollar su socialidad. Así que nota perfectamente —de forma consciente o inconsciente— que vivir sólo llega a ser vivir en un sentido humano cuando yo no pienso sólo en mí, sino que doy todo lo posible a los demás.”⁵²

En tiempos sombríos como los nuestros, cuando las sociedades capitalistas se organizan según principios que tienden a destruir los vínculos sociales y exaltan la “competitividad” como máximo valor, conviene recordarlo: para mejor fundamentar nuestra resistencia contra esas fuerzas destructivas, y nuestros esfuerzos por *reinventar la socialidad humana*. Reinvención sin la cual, en mi opinión, no tenemos posibilidad de superar la actual crisis ecológica.

TERRY EAGLETON SOBRE SOCIALIDAD HUMANA, AMOR Y SENTIDO DE LA VIDA

“Ser conscientes de nuestros límites, que la muerte pone implacablemente de relieve, supone ser conscientes también de hasta qué punto somos dependientes de los de más (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 resultarnos 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.

⁵⁰ Frans de Waal, *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona 2007, p. 28.

⁵¹ Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez *La especie elegida*, Temas de Hoy, Madrid 1998, p. 192.

⁵² Joseph Beuys en Clara Bodenmann-Ritter: *Joseph Beuys. Cada hombre, un artista*, La Balsa de la Medusa/Visor, Madrid 1998, p. 89.

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.”⁵³

Hemos de ser capaces de sosegar el apetito de mercancías y estimular el apetito de vínculo social. Sin desplazarnos de las relaciones sujeto-objeto y objeto-objeto a las relaciones sujeto-sujeto, estamos perdidos.

Somos lo que regalamos

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).

Preguntarnos *cómo queríamos ser tratados si estuviésemos en el lugar del otro*, y en esa medida reconocer al otro como un igual, es algo profundamente anclado en la naturaleza humana, según va averiguando la moderna neurología. Pienso en el sistema de *neuronas espejo*, que en cierta forma constituyen la base fisiológica de la empatía. ⁵⁴

⁵³ Terry Eagleton, *El sentido de la vida*, Paidós, Barcelona 2008, p. 193-195 y 202-204.

⁵⁴ A mediados de los años noventa, investigadores italianos y estadounidenses que estudiaban el cerebro de monos descubrieron un singular grupo de neuronas. Estas células cerebrales no sólo se “encendían” cuando el animal ejecutaba ciertos movimientos sino que, simplemente con contemplar a otro hacerlo, también se activaban. Se les llamó *neuronas espejo o especulares*.

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

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

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

Dentro del mundo de significaciones sociales creado y recreado por la mercadotecnia capitalista, la felicidad se identifica con el consumo siempre creciente de mercancías. Si no logramos romper con ese tipo de representaciones estamos condenados. En un mundo sostenible, la vida buena se basaría en la satisfacción adecuada de las necesidades básicas y —a partir de ahí— en el desarrollo de una socialidad amistosa y de la creatividad personal y colectiva⁵⁵, dentro de un horizonte de autolimitación en lo que a consumo material se refiere.

No cabe pensar en sostenibilidad sin cuidar y alimentar la socialidad humana (en lugar de aspirar a la reconstrucción tecnológica del individuo, aspiración que prolongaría el impulso secular del “individualismo posesivo” y desembocaría en el “transhumanismo”). Y no me cansaré de repetir que ese proyecto es deseable por *cuatro razones de fondo* que hemos revisado en las páginas anteriores.

1. *Es el deseo de vínculo social el que puede limitar* —como cuña de la misma madera— *los deseos desequilibrados de bienestar individual y de ampliación de las acciones posibles* y reorientar la economía libidinal humana hacia cierta armonía.
2. *La fuente honda de la felicidad son los vínculos satisfactorios* (y no el consumo de bienes y servicios mercantilizados).
3. *La desigualdad estimula el afán competitivo y el consumismo*. Pero instituciones alternativas pueden fomentar las conductas solidarias y atentas al bien del otro.
4. *Precisamos una estrategia de consumos colectivos, bienes relacionales y servicios públicos para “vivir bien con menos”* (vale decir, contar con suficientes bienes y servicios al tiempo que reducimos drásticamente el impacto ambiental).

es feliz y que no sabe la razón es porque no tiene contacto social”. Véase para todo esto Antonio Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2003, p. 114.

⁵⁵ La creación humana puede *compensar* las carencias y frustraciones de otros deseos. Éste es un tema que Sigmund Freud desarrolló ampliamente, como se sabe (la libido desplaza instintos que no se pueden satisfacer, *sublimándolos* en forma de creaciones artísticas o científicas). Entre los filósofos contemporáneos, Odo Marquard ha analizado profundamente los tejemanejes de la compensación, hasta el punto de proponer una visión del ser humano como *Homo compensator*: “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, lo verdadero es lo medio. 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*” (Marquard, *Felicidad en la infelicidad*, Katz, Buenos Aires 2006, p. 9). Véase más por extenso Marquard, *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona 2001.

Por otra parte, no debemos pensar que este sistema de compensaciones y sublimaciones quede reservado a una elite intelectual para aplicarlo a “altas ocupaciones”, como el arte o la ciencia. “Los procesos creativos, según los investigadores de nuestro siglo, son los mismos al cultivar un jardín, hacer una colcha o enunciar las leyes de la termodinámica. Maslow es uno de los psicólogos contemporáneos que más ha luchado contra el prejuicio de mantener la creatividad en la reserva del arte y la ciencia alejada de la gente ‘normal’”, explica Josep Muñoz Redon (*Filosofía de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 1999, p. 142).

LENTITUD, ESFUERZO Y CALIDAD CONTRA EL “EFECTO REBOTE” EN EL CONSUMO

“El rebote [aumento del consumo de un producto o servicio debido a la reducción de su coste] no está necesariamente ligado a la eficiencia y a los productos ecológicos. Un producto o un servicio ecológicos pueden crear otros límites al consumo y por ello crear un efecto contrario. Por ejemplo, los desplazamientos en bicicleta tienden a reducir los kilómetros recorridos. Compartir el coche hace que su uso disminuya. Actividades como la jardinería, el senderismo o las comidas sin prisas son extremadamente ecológicas, porque su lentitud reduce el tiempo disponible para otras actividades más contaminantes. Comprar productos caros de buena calidad o buenos para la salud, como los alimentos ecológicos, nos hace dar un ‘salto atrás al hacer que nuestro presupuesto sea inutilizable para la compra de productos de mala calidad y contaminantes. En general, todas las actividades que consumen tiempo y que exigen un cierto esfuerzo o nos cuestan caras (por su buena calidad) son las mejores para evitar el rebote.”⁵⁶

Tres momentos en la crítica anticapitalista del último siglo y medio

Cercano ya el final de este ensayo, quiero volver un momento a la cuestión de las necesidades, evocada en su comienzo. Podemos visualizar tres momentos en la crítica anticapitalista del último siglo y medio a través de una expresión inglesa –relativa al prometer bienes y suministrarlos– que empleó Cornelius Castoriadis en un debate público, en 1980.

Primer momento: el capitalismo crea necesidades que –según Marx y Engels– no puede satisfacer. *He promises the goods, but he cannot deliver the goods*, diríamos parafraseando a Castoriadis. Sólo el socialismo –concebido como “socialismo de la abundancia”– desplegaría plenamente las fuerzas productivas y sería capaz de cumplir así las “promesas incumplidas” del capitalismo.

Pero –segundo momento– un siglo después de esa crítica anticapitalista marxiana, resulta obvio que las cosas no suceden de esa manera. Castoriadis –formulando lo que podríamos llamar la “posición sesentayochista”– señala que

“el capitalismo consigue crear una sociedad en la cual estas [falsas] ‘necesidades’ [televisión en color, cambiar de coche cada tres años, etc] son casi lo único que cuenta en la vida de sus miembros. Y esas necesidades que el capitalismo ha creado son satisfechas de un modo u otro la mayoría de las veces. Como se diría en inglés: *He promises the goods, and delivers the goods*. Esto hace que nos apartemos totalmente de una visión de la sociedad capitalista como la que tenía Marx.”⁵⁷

Ahora bien (tercer momento), la crisis ecológico-social ha de hacernos revisar sustancialmente esa perspectiva. A partir de 1970 hemos visto, cada vez con mayor claridad, que la fórmula correcta sería algo así como: *He promises the goods, and he destroys the people and the planet by trying to deliver the goods*. No hay en la biosfera bienes ambientales ni espacio ecológico suficiente para satisfacer las “necesidades” creadas por la cultura capitalista, excepto si restringimos semejante “bienestar” a una pequeña fracción de la humanidad actual.

⁵⁶ François Schneider, “Sin sobriedad no hay eficacia”, en en AAVV, *Objetivo decrecimiento*, Leqtor, Barcelona 2006, p. 56.

⁵⁷ Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn-Bendit, *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona 1982, p. 27.

Infierno y paraíso

Como hemos visto, la investigación contemporánea sobre la felicidad, desde la psicología y las ciencias humanas, redescubre y afianza una antigua propuesta de Aristóteles y Epicuro: la clave 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.

Quiero acabar contando una antigua historia china, que desmiente de raíz aquello de “el infierno son los otros” (o más bien lo matiza: los otros pueden ser el infierno, y también el paraíso). Según se narra, 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. Cuando alguien le preguntó por qué, contestó: porque se alimentaban unos a otros.⁵⁸

Reencontramos a nuestro homínido georgiano anciano y desdentado, y sin embargo mantenido en la vida: gracias al apoyo de sus semejantes. Ese viejo cráneo sin dientes me parece una buena imagen para acabar esta reflexión.

⁵⁸ Jean Claude-Carrière: *El círculo de los mentirosos. Cuentos filosóficos del mundo entero*, Lumen, Barcelona 2000, p. 411.