

TERESA GARCÍA GÓMEZ
SARAY MARTÍN GONZÁLEZ
(COORDS.)

Los agujeros negros de la felicidad

EDUCACIÓN, CULTURA Y POLÍTICA
EN NUESTRO TIEMPO



Este libro ha contado con una ayuda a la edición de la Universidad de Almería para la Creación de Materiales Didácticos.

Primera edición: noviembre de 2023

© del texto: los autores de cada capítulo, 2023

© de esta edición: Ediciones Trea, S. L.
Pol. Industrial de Somonte · M.^a González la Pondala, 98, nave D
33393 Somonte · Cenero · Gijón · Asturias · España
Tfno. 985 303 801 · Fax 985 303 712
trea@trea.es
www.trea.es

Dirección editorial: Álvaro Díaz Huici
Producción: Patricia Laxague Jordán
Corrección: Almudena Zapatero
Maquetación: Almudena Zapatero
Impresión: Podiprint

Depósito legal: AS 02757-2023
ISBN: 978-84-19823-03-8

Impreso en España — Printed in Spain

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo por escrito de Ediciones Trea, S. L.

La editorial, a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Índice

Introducción	11
TERESA GARCÍA GÓMEZ y SARAY MARTÍN GONZÁLEZ	
Bibliografía.....	18
1. Una idea nueva en Europa	19
JORDI CARMONA HURTADO	
La fábrica de la desigualdad.....	19
Saint-Just y la promesa revolucionaria.....	21
El diagnóstico de Rousseau.....	23
Una escena india.....	26
La naturaleza ociosa.....	28
Bibliografía.....	30
2. La idea de felicidad en Oriente	31
LUIS ROCA JUSMET	
Introducción.....	31
Lo que la sabiduría china nos enseña.....	32
Lo que aprendemos de la India: de la vía meditativa del hinduismo al camino del budismo.....	35
Japón: el camino del zen.....	37
Conclusión.....	39
Bibliografía.....	39
3. Algunas pistas sobre la felicidad. Miradas desde la Antropología Social	41
LUIS PUCHE CABEZAS y CRISTINA DE BENITO MORÁN	
Introducción. Pensar la felicidad desde la antropología.....	41
Condiciones de partida: igualdad, reconocimiento de la diversidad y paz.....	46
Relaciones sociales, vínculos y redes de apoyo mutuo.....	51
Continuidades entre lo humano y lo no humano.....	55

<i>Homo ludens</i> . El juego y las artes.....	57
Las búsquedas del sentido. Símbolos, espiritualidad, ritual, ciencia	61
Para no concluir. Acción transformadora, compromiso y militancias	64
Bibliografía	67
4. La competencia mundial por la felicidad: una mirada crítica	73
GUIDO DILIGENTI	
Introducción	73
Psicología positiva	74
La industria de la felicidad	75
Mirada crítica de una mirada de la felicidad	76
Antecedentes del <i>ranking</i> de la felicidad mundial	77
El <i>ranking</i> de la felicidad mundial.....	78
Alternativa	80
Bibliografía.....	83
5. De la infelicidad a la ciega felicidad en las aulas.....	85
TERESA GARCÍA GÓMEZ	
Aprendiendo felicidad	87
Instruyendo felicidad.....	89
¿Qué felicidad y para qué?	93
Bibliografía	96
6. El currículum para la felicidad	97
SARAY MARTÍN GONZÁLEZ	
El currículum del yo	99
La transformación del profesorado para la transformación del alumnado	105
A pesar de todo, no es suficiente.....	107
¿Qué hay detrás de la supuesta evidencia científica de la educación positiva? ...	108
Felicidad para todos: homogeneizando las emociones	110
Bibliografía.....	111
7. El laberinto de los espejos o cómo la industria cultural nos cuenta la felicidad.....	113
PAULINA RAMÍREZ LORCA	
Bibliografía.....	125

8. De vuelta al individualismo: la construcción de <i>psiudadanos</i> en la era de la felicidad	127
EDGAR CABANAS	
Introducción	127
<i>Psiudadanos</i> o consumidores de felicidad en la sociedad contemporánea	130
Control emocional.....	131
Autenticidad	133
Florecimiento	135
Conclusión.....	137
Bibliografía.....	139
9. La sonrisa del capital: diez operaciones ideológicas de la psicología positiva como síntoma del capitalismo neoliberal	143
DAVID PAVÓN-CUÉLLAR	
Absolutización del punto de vista	146
Patologización de la negatividad	147
Producción de malestar	148
Responsabilización del individuo	149
Contracción individual psicológica de la subjetividad.....	150
Coacción y explotación de la subjetividad	151
Subsunción de las emociones en el capital	152
Producción de consentimiento.....	154
Subjetivación del capital.....	155
Inhibición del cambio	156
A manera de conclusión	157
Bibliografía.....	158
10. La felicidad como imperativo en la sociedad neoliberal	161
MANUEL DESVIAT	
Sé positivo: «Dios aprieta, pero no ahoga»	164
La sumisión química	164
La psicologización del trauma.....	165
Alienación social y salud.....	166
El derecho a ser infeliz.....	168
Bibliografía.....	169

11. Pensamiento positivo y <i>coaching</i>, ¡no, gracias!	171
VANESSA PÉREZ GORDILLO	
El nuevo sujeto global, el protayoísta	173
El dolor del mundo que respiramos	175
La rentabilidad de vivir insatisfechos	177
Tratamientos del Yo, ¿para qué?	178
<i>Coaching</i> múltiples	181
Volver al nosotros	183
Bibliografía	184
12. Buda en el mercado del bienestar: la promesa <i>mindfulness</i>	187
JOSEBA AZKARRAGA ETXAGIBEL	
Sentarse, nada más. ¿Por qué seduce?	187
Un capitalismo que todo lo fagocita	190
La meditación y sus honduras	194
Trenzar lo personal y lo político	199
Conclusiones. Meditar para cambiarlo todo	202
Bibliografía	205
Reseña de autores y autoras	209

Introducción

TERESA GARCÍA GÓMEZ
SARAY MARTÍN GONZÁLEZ

A punto de cumplirse el primer cuarto del siglo XXI, y después de que en las últimas décadas del siglo anterior hubiera desaparecido prácticamente el modelo de producción social de los llamados países del socialismo real, solamente el modelo de producción social liberal parece sostenerse. Sin embargo, es evidente que la lógica del crecimiento ilimitado y de la explotación total ha chocado, por una parte, con los límites de la biosfera, anunciando un escenario de colapso ecológico que, inevitablemente, llevará al colapso económico, político y social, sin que la tecnología, en la que muchos siguen depositando su confianza para revertir el proceso, pueda hacer nada; y, por otra, con una desintegración de la individualidad que había guiado el proyecto del sujeto liberal. La autonomía, la libertad y la voluntad con la que se caracterizó a este sujeto desde el siglo XVIII y que, supuestamente, hizo eclosión en el XX, han implosionado, se han roto hacia dentro, produciendo un *sujeto incierto*, incapaz de autogobernarse, que demanda de las industrias (del ocio, médicas, etc.) formas de reconstruir una identidad perdida, una esencialidad no encontrada, un deseo indefinido. Es aquí, en medio de esta situación crítica y definitiva del ser humano, en donde se ha tratado de, por una parte, encontrar un modelo de producción *sostenible*, que impida o, al menos, aleje la posibilidad real del ecocidio, al mismo tiempo que ha aparecido toda una industria de la felicidad que ha impulsado una recuperación del individuo capaz de volver a hacerse cargo de su destino, escapando de las cada vez más determinantes enfermedades del vacío (anorexia, *cutting*, depresión, integrismo identitario, etc.) cuyo resultado más dramático es el suicidio. Sin embargo, todos estos procedimientos aplicados por el sistema educativo, por las propias instituciones públicas a través de programas culturales, mediante tratamientos sanitarios, solamente producen un *simulacro* de felicidad que en muchos casos no hacen sino profundizar en la crisis del individuo y extienden la herida del *sujeto incierto*.

Una idea nueva en Europa

JORDI CARMONA HURTADO

Le bonheur est une idée neuve en Europe.

SAINT-JUST

La fábrica de la desigualdad

En el último de los capítulos de su legendaria serie para la BBC de 1972 *Ways of seeing*,¹ John Berger analizaba uno de los principales sectores de la industria de la felicidad en nuestro tiempo: la publicidad. Como muestra Berger, la publicidad no consiste meramente en la venta de mercancías, sino que el trabajo concreto del publicista tiene que ver más específicamente con la fabricación de un ambiente determinado, fascinador o glamuroso, para la exposición de esas mismas mercancías. La publicidad fabrica imágenes de la felicidad, nos propone objetos para nuestros deseos y hace equivaler el consumo de una mercancía por sí misma indiferente con la satisfacción de ese deseo. La felicidad, en nuestras sociedades de consumo, se define por tanto, y mayoritariamente, como la satisfacción de un deseo, de un deseo producido precisamente por la publicidad. Si compramos tal producto, accederemos a la tierra prometida, a la vida feliz. Pero esta vida feliz se identifica, precisamente, con la capacidad de consumo. La vida feliz es la vida de la gente glamurosa, la gente rica y famosa, que vive en un perpetuo oasis de placeres, mientras la gran mayoría trabaja para proporcionarle esos placeres, viviendo una vida gris y sin el menor glamur. La vida feliz es la vida de la gente envidiable, de quienes son alguien en este mundo, de quienes tienen éxito. La publicidad se dirige a donnadies y les promete que comprando tal producto indiferente, de baja calidad, fabricado en serie y en condiciones de explotación, se volverán alguien.

Por eso, la publicidad, para Berger, es un arte típico de sociedades en transición, de sociedades que se han movido hacia la democracia, pero se han quedado a mitad de camino. En este aspecto, tal y como Berger muestra detalladamente, la publicidad,

¹ La serie fue seguida por una publicación, publicada en castellano como John Berger (2005): *Modos de ver*. En los desarrollos que siguen, nos referiremos siempre al séptimo capítulo, pp. 143-169.

aparte de manifestar una capacidad omnívora para apropiarse de cualquier acontecimiento presente, es heredera legítima del arte europeo del pasado, especialmente de la tradición de la pintura al óleo. La pintura al óleo es un arte típico de aristocracias de consumo, en las que solo una pequeña élite accede a los placeres de la ociosidad y, por tanto, también, a los del arte. Pues, en efecto, la pintura al óleo retrataba las posesiones de los que, por nacimiento, ya eran superiores al resto, a la chusma o el populacho. De ahí que no haya glamur en la pintura al óleo, sino más bien autoridad, gracia o elegancia, como afirma Berger. La pintura al óleo está hecha para confirmar, para consolidar la identidad del estamento social de quienes resultan retratados por ella. Por eso el marco es dorado, pues simboliza la riqueza de su propietario. Un cuadro al óleo en la casa del noble que es su legítimo propietario está en su lugar, no hay esa diferencia entre el afuera y el adentro típica de la publicidad. En la imagen publicitaria, en cambio, el marco somos nosotros mismos, con nuestras despreciadas existencias que se sitúan en algún término medio entre el cielo glamuroso de la publicidad y el infierno de las vidas de aquellos a los que nunca se dirigiría la publicidad. Es decir: las vidas de las víctimas del modo de vida occidental, las sombras pesadillescas que produce nuestro sueño de consumo, convenientemente retratadas mediante fotografía documental. En el ejemplo de Berger, se trata de refugiados procedentes de Pakistán. Pero también podrían ser refugiados masacrados por la policía de frontera de Melilla, hoy en día, o palestinos a lo largo de toda la historia del Estado de Israel. En esta nueva comedia dantesca, la ficción, y por tanto el sueño de felicidad publicitario, se reserva a los ciudadanos del Estado (de Israel), mientras que el documental realista se reserva a los refugiados (palestinos) sin Estado, tal y como solía resumir el cineasta Jean-Luc Godard: se trata del típico reparto de lo sensible de las sociedades de masas.

La fotografía publicitaria se dirige a nosotros, pero al mismo tiempo nos excluye tal y como somos. Por eso, el estado de felicidad, en la publicidad, se identifica con el hecho de destacar, de no ser como el común de los mortales, de ser más guapo o guapa, más rico, más poderoso, más envidiable en suma. Pues como muestra Berger, corrigiendo la intuición de Ortega, la envidia se vuelve una pasión predominante no en las democracias, sino precisamente en ese tipo de sociedades que se han quedado a mitad de camino en su marcha a la democracia. Un aristócrata no tiene por qué preocuparse por provocar envidia; es superior naturalmente, por nacimiento. Por eso la pintura al óleo no estaba dirigida al vulgo, sino solo a una pequeña élite; en cambio, la publicidad sí se dirige al común de los demócratas. Solo que se dirige a ellos para desvalorizar lo que son, para desvalorizar la democracia. La publicidad promete la felicidad en el futuro, después del consumo. Pero al hacer coincidir la felicidad con el glamur, y al ocultar al mismo tiempo de la imagen publicitaria todo lo que no es glamuroso, no deja de despreciar al presente. Nos dice que tal y como somos, no encajamos, somos inadecuados; que tenemos que cambiarnos a nosotros mismos. «¡Has

de cambiar tu vida!»), se nos dice sin cesar, como en una apropiación publicitaria del poema de Rilke. Porque ser común, ser igual a las otras y considerar a los otros como iguales y tratarlos con igual dignidad es cosa de perdedores, de gente que nunca será envidiada, que nunca llegará a nada en esta vida.

La felicidad, por eso, tiende a identificarse en las sociedades en las que vivimos con el éxito, con el hecho de ser envidiable. Ya que, teóricamente, en la democracia no hay desigualdad natural por sangre o por nacimiento, hay que fabricarla. Las masas quieren ser felices, evidentemente. La publicidad, fabricando con los medios heredados del arte occidental una desigualdad artificial, glamurosa, nos promete que solo seremos felices si conseguimos destacar, si conseguimos no ser como los demás, si somos capaces de triunfar y de mantener cierto ritmo y nivel de consumo propio de las élites mundiales. De ahí que esa fábrica de desigualdad artificial que es la publicidad, en nuestras sociedades, constituya al mismo tiempo una de las principales máquinas expendedoras de pasiones antidemocráticas. Los nuevos medios, internet y las redes sociales, han extendido estos procedimientos de fabricación artificial de desigualdad propios de la publicidad con figuras como los *influencers* y con una individualización y personalización del proceso, pero no han alterado la configuración del conjunto. Sin embargo, la crisis ecológica cada vez más acuciante niega la posibilidad de cualquier futuro a la sociedad de consumo, y la vida social prosigue sin grandes ilusiones, solo sufriendo el presente de una vida común despreciada y saqueada, deprimida, con cada vez más muestras crónicas de malestar. En cualquier caso, la felicidad prometida por el sueño de consumo publicitario tiende a desaparecer cada vez más del horizonte.

Saint-Just y la promesa revolucionaria

Sin embargo, esa apropiación capitalista o neoliberal de la idea de felicidad no debería hacernos olvidar el origen de la promesa. Las revoluciones modernas nacieron de esa promesa: la de una felicidad verdaderamente al alcance de todo el mundo. Podemos recordar la célebre frase de Saint-Just, de su discurso del 3 de marzo de 1794: «la felicidad es una idea nueva en Europa»³ (Saint-Just, 1834, p. 218). ¿Qué quiere decir esto? El énfasis en la novedad de la idea proviene de que los revolucionarios trataban de torcer una tendencia milenaria, la de la aceptación y la resignación ante la desgracia. Por eso, hay que entender que *le bonheur* como idea nueva en Europa, se opone al *malheur*, de *les malheureux*, típica de expresiones con resonancias bíblicas como *les malheureux de la terre* o *les damnés de la terre*, que dio su título al libro de Franz Fanon. La desgracia de los desgraciados es la de la pobreza: la condena, por su mismo nacimiento, a una

³ Traducción nuestra.

vida carente de todo lo esencial para el desarrollo de la humanidad. Por eso, la gran promesa revolucionaria es que la gran mayoría de la humanidad dejara de ser pobre y desdichada. Es la promesa de la justicia y de la redistribución social.

Lo que podemos llamar «felicidad revolucionaria», más específicamente, también es una idea *nueva* porque presupone la idea de igualdad política o de ausencia de opresión. Si hay opresores y oprimidos, la felicidad, en el sentido que da Saint-Just a la expresión, deja de tener sentido. No puede haber, al mismo tiempo, felicidad pública y opresión: esa es la idea nueva de Saint-Just. Pero lo más curioso de la manera en que Saint Just piensa esta felicidad nueva es que la define como un objeto de amor o de deseo revolucionario, al mismo nivel que la virtud y de la misma importancia. No solo hay que desear ser virtuoso, sino también feliz. En este aspecto, poco importa responder a los enemigos de la revolución o discutir con ellos, lo único que cuenta es el ejemplo de las buenas leyes. Las buenas leyes que estaba promoviendo la revolución, según Saint Just, serían las grandes predicadoras de este nuevo amor revolucionario por la virtud y la felicidad.

¿Pero a qué felicidad en concreto se refiere Saint-Just? ¿El amor a la felicidad será lo mismo que el amor a la propiedad, complemento indispensable de la virtud del ciudadano, según la crítica de Marx a la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» en su escrito sobre *La cuestión judía*? ¿La promesa de la revolución era una promesa de propiedad a las grandes masas de miserables? ¿Prometerles que por fin iban a tener algo propio, si se esforzaban, etc.? ¿La promesa revolucionaria era una promesa publicitaria, era lo mismo que la promesa capitalista? ¿Y, tal vez, la precisión que introduce Saint-Just en su fórmula, «... en Europa», demuestre la influencia real que tuvo la revolución americana en la francesa, algo que se ha tendido a olvidar, como sostuvo Hannah Arendt en su ensayo *Sobre la revolución*? Sin duda, es ciertamente probable. Pero la historia, también la historia de la felicidad, no se hace solo al compás de lo probable, sino también al contratiempo de lo improbable. No solo es útil peinar la historia en el sentido de los vencedores, sino también peinarla a contrapelo, como decía Benjamin, en el sentido de los perdedores. Porque los que perdieron ayer no han dejado de perder hoy: tampoco en la historia de la felicidad.

¿Quiénes son esos perdedores de la historia de la felicidad, que hoy siguen perdiendo? Si la línea mayoritaria de la historia de la felicidad como promesa publicitaria, como sueño de consumo y de propiedad para las grandes masas de trabajadores, viene de Estados Unidos —ese país sin nombre, como también recordaba Godard— y de la revolución norteamericana, la otra línea, la línea minoritaria, viene de la otra gran fuente de la Revolución francesa, es decir, de los escritos de Jean-Jacques Rousseau y la nueva sensibilidad que se planteaba en ellos. Aunque, como veremos, esto es así solo en un primer momento, y hay que buscar más lejos de Rousseau, hasta llegar a aquellos que fueron colonizados por los

mismos revolu
—para seguir e
de Rousseau: la
como los Estad
como una idea
algo ajeno a la b
occidental, que
formas de vivir

El diagnóstico

Empezando co
planteó esta ec
curso sobre los c
hombre es libr
eso, el origen c
que, tras cerca
gente tan simp
(Rousseau, 19
dos, del antigu
sea también e
en francés, o
sobre el papel
—que eran d
grandes aban
mo.⁴ La noci
en la modern
común (a con
neo. Lo que e
y de explotat
en el cercado
crecimiento
vallas, de las
abandonado
el verdadero

³ Traducción

⁴ Sobre est

mismos revolucionarios norteamericanos. Pero se tratará, en un primer momento —para seguir esta línea minoritaria—, de explorar el otro aspecto del enunciado de Rousseau: la felicidad no solo como *idea nueva* —que vendría de un país nuevo, como los Estados Unidos de América—, sino como *idea nueva en Europa*. Es decir, como una idea que no forma parte de la tradición social y política europea, como algo ajeno a la historia y a los fundamentos que articulan la historia de la civilización occidental, que habría que buscar tal vez en otros lugares, en otras regiones, en otras formas de vivir y otros pueblos.

El diagnóstico de Rousseau

Empezando con Rousseau, es preciso recordar que Jean-Jacques, como es sabido, planteó esta ecuación entre felicidad y situación de no opresión en su premiado *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de 1754. El hombre es libre, en el estado de la naturaleza, y es la sociedad la que lo encadena. Por eso, el origen de la opresión coincide con el nacimiento de la sociedad: «El primero que, tras cercar [*ayant enclos*] un terreno, se le ocurrió decir: *esto es mío*, y encontró gente tan simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil»³ (Rousseau, 1985, p. 37). La palabra francesa que usa Rousseau también es precisa: *enclos*, del antiguo verbo *enclore*. De ahí que el origen de la desigualdad entre los hombres sea también el cimiento mismo desde el que se construye la sociedad civil: el *enclos*, en francés, o el *enclosure*, en inglés. Recientemente se han multiplicado los estudios sobre el papel fundamental de los cercamientos de los terrenos comunales medievales —que eran de uso popular y común, como una especie de resto de la riqueza de los grandes abandonado al uso de los pobres— en la acumulación original del capitalismo.⁴ La noción de propiedad jurídica, que ha sido el centro de incontables debates en la modernidad, tiene su origen en el gesto de cercar un terreno de uso común, un *común* (*a common*) o unos bienes comunes, como se dice en el debate contemporáneo. Lo que era de uso común se vuelve propiedad exclusiva, fuente de acumulación y de explotación. En ese gesto de violencia siempre repetida en un nuevo contexto, en el cercado de un nuevo *common*, se funda la violencia del capital, la violencia del crecimiento capitalista. Pero también es el origen de la violencia de las cercas, de las vallas, de las fronteras, que sufren en sus cuerpos las grandes masas de refugiados y abandonados de la sociedad de consumo, en la sociedad civil actual. La propiedad es el verdadero origen del Estado y de la sociedad civil, según Rousseau.

³ Traducciones nuestras.

⁴ Sobre esta cuestión, véase Christian Laval y Pierre Dardot (2015).

De ahí que la sociedad civil encadene al hombre, que era libre en el estado de la naturaleza, subordinándolo a la propiedad. Ese es el origen de toda desigualdad y opresión: la opresión del nuevo propietario del *enclosure* sobre los antiguos habitantes de un común, que resultan así expulsados de su propia tierra y de su forma de vida, incluso, de lo que les define como pueblo o como clan. Un texto famoso de Elias Sanbar, comentado por Deleuze, afirmaba que los refugiados palestinos eran los indios de Israel.⁵ Por eso, el proceso jurídico o económico del cercado de un común coincide con la proletarianización de sus habitantes, y su errancia, su búsqueda eterna de un refugio, de una tierra o al menos de un empleo. El capitalismo sacude el mundo, lo pone todo en movimiento y circulación.

La propiedad genera desigualdad, y por eso la idea de felicidad como promesa publicitaria es tan sombría, hay algo profundamente sombrío en esas imágenes de la felicidad que nos ofrece la publicidad, como recordaba también Berger, algo marcado por la muerte. La promesa de felicidad, incluso la obligación o el deber neoliberal de felicidad, hacen que la felicidad se sitúe en el futuro, mientras que se asume la desgracia de la condición presente. El presente es vivido como un tiempo vacío, monótono, el tiempo del trabajo esclavo; solo el futuro está lleno de las imágenes de felicidad del tiempo del ocio, un ocio que se define solo negativamente, en el sentido de que estaremos libres del trabajo. E incluso los movimientos socialistas se impregnaron de la promesa de este ocio negativo, como consumo sin trabajo, pretendiendo que la revolución social fuese el tiempo de su realización, mientras que al mismo tiempo la postergaban siempre a un futuro indefinido.⁶ Pero el futuro, como muestra sin cesar el pensamiento de Agustín García Calvo, es el tiempo de la muerte;⁷ y, de hecho, de lo único de lo que podemos estar seguros, acerca del futuro, es de que en algún momento estaremos muertos. Por eso las promesas, ilusiones y esperanzas de futuro de la sociedad de consumo hoy se revelan literalmente y activamente destructoras de porvenir, aniquiladoras de cualquier posibilidad de un porvenir para la vida en la Tierra, incluida la vida de la especie humana. Fin de la globalización, fin de la modernidad: no solo de la promesa capitalista, sino también de cierta promesa comunista, como sentenciaría Bruno Latour.

Por eso es importante entender de forma precisa qué es esa felicidad de Saint-Just, como una idea nueva, nunca vista en Europa. Para Rousseau, el estado de naturaleza no solo es un estado anterior al estado civilizado, sino también el estado *natural* del hombre. Es decir: el estado no coaccionado del hombre. El estado de naturaleza es el estado que surge espontáneamente en la sociedad humana, cuando no se la oprime. Sería algo semejante a un estado «normal», un estado «habitual» de la sociabilidad

⁵ Véase la entrevista entre Deleuze y Sanbar (2003).

⁶ Esta es, esencialmente, la crítica de Arendt a Marx. Véase Jordi Carmona Hurtado (2018).

⁷ Véase Jordi Carmona Hurtado (2022).

humana. Es un
dental, en el se
planeta entero;
o que requiera
instinto de soci
piedad siguien

Es el estado
una piedad nat
otro como quie
mal posible al c
que Kant expre
tiempo, transfo
vivencia social,
de origen crist
esté completar
Hobbes no es h
o un lobo para
conjunto del p
bueno, sino qu
coincide con el
que solo hay lo
al cuerpo o lo r
inocencia, tal v
se dejen engaño
se dejen estafar
de riqueza capi

Con Kant, e
no hay peor m
ley moral. P
instinto. Como
piedad crece er
lo que hace Ka
sumiento de R
el mismo tipo
sociedad. Pero
es la gran para

⁸ Véase Spinoza

⁹ El ensayo doc
sobre este aspecto

en el estado de la desigualdad antiguos habi- y de su forma texto famoso de estinos eran los o de un común queda eterna de de el mundo, lo

como promesa imágenes de la r, algo marcado er neoliberal de ssume la desgra- ción, monótono, nes de felicidad sentido de que se impregnaron endiendo que la mismo tiempo la nuestra sin cesar te;⁷ y, de hecho, de que en algún ranzas de futuro nte destructoras para la vida en la fin de la moder- mesa comunista,

dad de Saint-Just, do de naturaleza estado *natural* del e naturaleza es el no se la oprime. de la sociabilidad

humana. Es un estado raro en la historia, o directamente ausente en la historia occidental, en el sentido de que la civilización hizo su obra por todas partes, colonizó el planeta entero; pero eso no quiere decir que sea un estado poco habitual en el hombre o que requiera grandes virtudes o leyes inmaculadas. Al contrario, en él reina cierto instinto de sociabilidad natural propio de los animales humanos, que Rousseau llama *piEDAD* siguiendo a Mandeville.

Es el estado natural, no coaccionado, de la convivencia social, el que hace emerger una *piEDAD* natural. Rousseau define esta *piEDAD* por dos máximas morales: «haz al otro como quieres que te hagan a ti», «haz lo que sea bueno para ti haciendo el menor mal posible al otro». Se trata del mismo tipo de principios elementales de humanidad que Kant expresó en la formulación del imperativo categórico. Pero Kant, al mismo tiempo, transforma lo que en Rousseau aparece como una especie de instinto de convivencia social, como un sentimiento social, en un deber. De ahí que la dramaturgia de origen cristiano del deber y la inclinación, tan presente en el pietismo de Kant, esté completamente ausente en Rousseau. Al contrario, lo que Rousseau reprocha a Hobbes no es haber afirmado que el hombre en el estado de naturaleza fuera malvado o un lobo para el hombre, sino la incompreensión por parte del pensador liberal del conjunto del problema. Pues el hombre, en estado natural, no es que sea tampoco bueno, sino que no es ni bueno ni malo. En ese sentido, el estado natural en Rousseau coincide con el estado edénico en Spinoza:⁸ un estado en que no hay bien ni mal, sino que solo hay lo malo y lo bueno, lo que alimenta y lo que envenena, lo que destruye al cuerpo o lo robustece. Un estado anterior al juicio, y, por tanto, inocente. La misma inocencia, tal vez, que permite que esos pueblos que viven en «estado de naturaleza» se dejen engañar por quienes se inventan la idea de que este pedazo de tierra es mía, y se dejen estafar por quienes compran todo su arte, su cultura y su pasado con sueños de riqueza capitalistas que en el fondo no son más que baratijas producidas en serie.⁹

Con Kant, el instinto se vuelve imperativo, el sentimiento se transforma en deber: no hay peor manera de deformar las cosas, de acabar con la *piEDAD* decretándola por ley moral. Pues la *piEDAD*, en el estado natural, no se ejerce por razonamiento, sino por instinto. Como una flor de una planta que tiene buenas condiciones atmosféricas, la *piEDAD* crece en la vida social cuando no se coacciona a los pueblos. Pero semejante a lo que hace Kant con la moral resulta la traducción que hacen los jacobinos del pensamiento de Rousseau. Pues Rousseau es explícito en este punto: la *piEDAD* cumple el mismo tipo de función en el estado natural que la ley y la virtud en el estado de sociedad. Pero eso no quiere decir que se pueda fabricar *piEDAD* a base de leyes, y esa es la gran paradoja de esa aventura que fue la Revolución francesa.

⁸ Véase Spinoza (2007).

⁹ El ensayo documental «Las estatuas también mueren» (1953), de Chris Marker y Alain Resnais, insiste sobre este aspecto de la colonización en el caso africano.

Una escena india

¿En qué consiste, entonces, el estado natural, ese estado de no coacción, que dará contenido a la felicidad como idea nueva en Europa? Se trataría solo de una especulación de utopista social si no fuese porque en el tiempo de Rousseau ya había testimonios directos acerca de pueblos indígenas que vivían, según se decía en la época, en «estado de naturaleza». Y, en efecto, las descripciones sobre la vida de esos pueblos indígenas que circularon desde el inicio de la colonización de América transmitían cierta idea sobre la relación entre la ausencia de «civilización» y de jerarquía social entre esos pueblos —como cierta desnudez en relación con la civilización occidental— y cierto estado dichoso, como un ambiente de la vida humana que los cronistas solo podían describir como feliz. El estado de los indios era envidiable, precisamente, pero no por su riqueza, sino por su libertad. En este tipo de descripciones sobre la vida idílica de los indios encontraba Rousseau una confirmación fáctica de sus planteamientos. En el siguiente fragmento puede verse cómo el estado de naturaleza teorizado por Rousseau se confunde con la descripción empírica de una escena de la vida de indígenas americanos:

Mientras los hombres se contentaban con sus cabañas rústicas, mientras se dedicaron a coser sus ropas de pieles con espigas o arestas, a maquillarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo de diversos colores, a perfeccionar o a embellecer sus arcos y sus flechas, a tallar con piedras cortantes algunas canoas de pescadores o algunos groseros instrumentos de música, en una palabra, mientras solo se dedicaban a obras que uno solo podía hacer, y a artes que no necesitaban del concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices tanto como podían serlo por su naturaleza, y siguieron gozando entre ellos de las dulzuras de un comercio independiente: pero desde el momento en que un hombre necesitó la ayuda de otro; desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener las provisiones de dos, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se volvió necesario y los vastos bosques se transformaron en campiñas sonrientes que había que regar con el sudor de los hombres, y en las que se vio rápidamente crecer y germinar a la esclavitud y a la miseria junto con las cosechas (Rousseau, 1985, p. 41).

En este párrafo puede comprobarse también que, para Rousseau, el origen de la civilización —y, por tanto, del estado de opresión y de desgracia— no solo es la propiedad, sino también la misma asociación entre los hombres, que solo consigue imaginar en términos desigualitarios, en términos marcados por la relación entre la propiedad y el trabajo. De ahí su fijación por demostrar que en las tribus indígenas no había ningún tipo de labor practicada en común; que lo que primaba, en los hombres en estado de naturaleza, era la labor solitaria. Esto, desde un punto de vista antropológico, es ciertamente inverosímil, e indica que Rousseau está efectuando, con el ejemplo de la sociedad indígena, un ejercicio retórico típico del moralismo clásico, que también será

heredado por
india sería un

Sin emba
felicidad, a la
feliz, ciertam
de una socie
nizada, pero
y a su embel
rituales com
del hombre:
sin propieda
satisfacción
de lo que el
zación social
originalidad
indígenas, el
pretación co
acabaría por
de Estado, si
el surgimien
mente para i
líticas para e
no represen
posible, el d
la aparición
comprendió
de ningún p
sangrienta c

La grand
la mirada co
hay, como c
nuevo punt
y que hered
hasta Pierre
siste en un
constante c

De ahí q
publicados fina

heredado por Kant: la lección de la insociable sociabilidad humana. La escenificación india sería una excusa, una oportunidad de darle brío al viejo *topos* moralista.

Sin embargo, resulta más fructífero atender al decorado mismo de la idea india de felicidad, a la auténtica novedad de esa imagen en Europa. Pues la imagen de una vida feliz, ciertamente rústica y austera, pero de todos modos feliz, se corresponde con la de una sociedad paradójica: una sociedad activa pero sin trabajo; una sociedad organizada, pero sin Estado. Una sociedad que se dedica más bien al cuidado de la vida y a su embellecimiento, a una especie de artesanía de la subjetividad, practicada en rituales comunes. Entonces, la sociedad que daría espacio a la insociable sociabilidad del hombre sería una especie de sociedad sin sociedad, una sociedad sin civilización, sin propiedad y sin trabajo. La imagen de la felicidad, no en el sentido mentiroso de la satisfacción de un deseo, sino en el de la puesta en juego de una potencia, procedería de lo que el antropólogo Pierre Clastres, que estudió en detalle las formas de organización social de las tribus amazónicas, ha llamado «sociedades contra el Estado». La originalidad de los análisis de Clastres consiste en suponer que en este tipo de pueblos indígenas, el Estado (o la civilización) no es algo de lo que se carece, según la interpretación colonialista habitual, como si fuese el producto de una falta que el progreso acabaría por colmar. No son «sociedades sin Estado», en el sentido de que carezcan de Estado, sino sociedades que tratan de impedir por todos los medios la aparición y el surgimiento de algo así como un Estado: son sociedades que se organizan activamente para impedir el Estado, poniendo en práctica todo tipo de sofisticadas artes políticas para evitar esa posibilidad. Pues el Estado, si descentramos la mirada colonial, no representa ningún fin natural de la sociabilidad humana, sino el fin más violento posible, el desastre de su propia forma de civilidad. Pues es preciso reconocer que la aparición del Estado —del Estado del otro, de la civilización occidental— no fue comprendido, en efecto, para la cosmovisión de las tribus amazónicas, como el signo de ningún progreso, sino más bien de una decadencia civilizatoria, de una terrible y sangrienta catástrofe civilizacional.

La grandeza de Rousseau consiste en haber practicado este descentramiento de la mirada colonial, por su identificación con la escena india. Más que romanticismo, hay, como dirían Deleuze y Guattari, todo un devenir-indio en Rousseau. Todo un nuevo punto de vista en filosofía política, un giro que hoy llamaríamos decolonial, y que heredará la gran tradición antropológica contemporánea, desde Lévi-Strauss hasta Pierre Clastres o Eduardo Viveiros de Castro. Este nuevo punto de vista consiste en un movimiento de descentralización de la cultura europea, en un combate constante contra el narcisismo propio a la cultura occidental.¹⁰ En Rousseau, esto

¹⁰ De ahí que el primer título del proyecto de Viveiros de Castro, cuyos principales resultados fueron publicados finalmente con el nombre de *Metafísicas caníbales* (Madrid, Katz, 2010) fuese el de *Anti-Narciso*.

pasa indefectiblemente por asumir que el estado natural del hombre no es el Estado: el ser humano no está hecho para vivir en un Estado. No hay felicidad posible en un orden social en que la producción se rige mediante la relación entre los propietarios y los trabajadores. Pues ese es un estado de coacción, de esclavitud; de algo que atenta contra la naturaleza humana.

Sin embargo, esa misma antropología contemporánea ha hecho todo lo posible para que entendamos la naturaleza humana del modo más diverso y concreto posible, menos esencialista. Rousseau también llama al estado de naturaleza el estado de juventud, en el que la especie humana vive en una especie de eterna juventud. Sin duda, en ese aspecto, Rousseau apela a los viejos temas mitológicos de los dioses griegos como eternamente jóvenes porque son inmortales. Como si la felicidad consistiese en una esencia singular que ha llegado a la plenitud de sus fuerzas, y en ella se mantiene. La ociosidad, la despreocupación, como mostró Schiller, era lo que daba su característica más singular al semblante de estos dioses. De ahí que Rousseau (2016) reconociese que alcanzó la plenitud de su vida en tales momentos ociosos, despreocupados, dedicados a las diversísimas formas del *dolce far niente*, a dejarse mecer en una barquita o a estudiar la naturaleza del lugar, a «herborizar». Como ha mostrado Rancière, Rousseau, el gran pensador de la voluntad moderna, sus revoluciones y sus intentos de cambiar al hombre, también fue quien pensó que la naturaleza humana solo se desarrollaba plenamente cuando no hacía nada. Y, como en la libre labor de los indios, el *dolce far niente* solo es alcanzado en soledad, en la soledad de los bosques, lejos del influjo de la civilización.

La naturaleza ociosa

Vemos aquí claramente en qué consiste esa felicidad revolucionaria, esa «nueva idea en Europa». El contenido de la idea, lo que hace que sea una nueva idea, es la identidad entre la felicidad y la ausencia de opresión. Por eso es una idea de felicidad democrática, que promete algo a las grandes masas de la población. Pero también es una nueva idea en Europa, *solo* en Europa. Es decir, es una idea nueva en las sociedades civilizadas europeas, algo que nunca se había visto en este tipo de sociedades, pero sí en otras, en las sociedades indígenas, en las sociedades colonizadas. La idea de felicidad en Europa se corresponde, en realidad, con cierta escena india, cierta escena india que Rousseau lee primero en Montaigne, en el capítulo de los *Ensayos* sobre los caníbales. Como mostró Afonso Arinos de Melo Franco, en su libro *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, de 1978, Montaigne no solo había leído descripciones de viajes coloniales sobre la vida india, y en general literatura sobre las aventuras coloniales brasileñas que circulaba en Francia, sino que

había visto n
una gira por
«estado nat
entendamos
de alguna es
naturaleza hu
decibles. Los
libres, no son
y vieron, por
el mundo es,
más tarde tec
político indí
el verdadero
la idea nueva
publicitario,

La idea n
indígena, es
revolucionar
del éxito, que
desigualitari
de la naturale
todavía en la
creer en la pr
activamente
bién con cier
consumo y c
el ocio no se
rado en comu
sino de «pro
sino el ocio, d
e iguales al c
la naturaleza,

Pues preci
posible «en l
poco ha sido
dor humano p
esa idea revol
habitual en ot
bosques, habi

había visto personalmente a un grupo de indios brasileños que hicieron en su tiempo una gira por Francia. De ahí que Montaigne hubiera podido, realmente, observar el «estado natural» del hombre, literalmente, con sus propios ojos. Pero siempre que entendamos, está claro, que este estado natural no se corresponde con el despliegue de alguna esencia propia del hombre, sino con un estado de no opresión, en el que la naturaleza humana se desarrolla sin coacción, en formas múltiples, diversas e impredecibles. Los primeros observadores europeos vieron en los indios a seres humanos libres, no sometidos a ninguna jerarquía y coacción, y que eran felices viviendo así; y vieron, por tanto, que esa felicidad, que toda felicidad plebeya o al alcance de todo el mundo es, por tanto, inseparable de una vida sin coacción. Este estado fue el que más tarde teorizó Rousseau, y que Saint-Just recogió como idea revolucionaria. El arte político indígena de impedir preventivamente el surgimiento del Estado fue, por eso, el verdadero origen y fuente de inspiración de la idea revolucionaria de felicidad, de la idea nueva en Europa. La felicidad no se identifica con la riqueza, como en el sueño publicitario, sino con la libertad.

La idea nueva en Europa, por tanto, se corresponde con una realidad concreta indígena, es la proyección al futuro de cierta escena india. La felicidad como idea revolucionaria tiene un contenido diferente al de la promesa publicitaria o neoliberal del éxito, que, esta sí, es plenamente occidental: y es, en realidad, la idea vieja, la idea desigualitaria. En cambio, la idea igualitaria de felicidad presupone que la plenitud de la naturaleza humana se da en situaciones en las que la vida social no ha decaído todavía en la civilización, en las que nadie ha sido todavía tan ingenuo como para creer en la propiedad, en las que los sentidos sociales humanos están alerta y luchan activamente contra el Estado. Esa idea revolucionaria de felicidad tiene que ver también con cierta vida ociosa, pero en la que el ocio no se entiende pasivamente como consumo y como simple negación del trabajo, sino como actividad libre; en la que el ocio no se entiende como disfrute de una riqueza privada, sino como tiempo liberado en común, «lujo comunal», como diría Kristin Ross. No ocio de propietarios, sino de «proletarios»; no el ocio de quienes son alguien y son mejores que el resto, sino el ocio, difícil de concebir, de quienes «no son nadie», de quienes son comunes e iguales al común. Un ocio activo, finalmente, productivo de vida, como el ocio de la naturaleza, de Gaia.

Pues precisamente, esta clase de felicidad, tal y como hace notar Rousseau, solo es posible «en los bosques», es decir, allí donde la naturaleza externa al hombre tampoco ha sido coaccionada, para transformarla en campiñas sonrientes regadas con sudor humano producto de la esclavitud. Por eso, quienes hoy en día luchan todavía por esa idea revolucionaria de felicidad en Europa —y que al mismo tiempo era antigua y habitual en otras culturas y naciones— son quienes pretenden volverse ellos mismos bosques, habitando literalmente un bosque para impedir la construcción de un nuevo

aeropuerto y reivindicando al mismo tiempo que un bosque sea considerado como un actor político o cierto modelo de organización de la vida en sociedad, como una ciudad o un pueblo.⁹ Pues en Rousseau también está presente una idea que tal vez no fue tan bien recogida por Saint-Just. Y es que la plenitud de la vida humana, esa eterna contemplación de la potencia del hombre que se niega a pasar al acto, como lo expresaría Agamben interpretando a Aristóteles, solo es posible si se da en un contexto de cuidado mutuo y de plenitud de la vida en general. La felicidad, como idea nueva en Europa, no solo presupone la no coacción de la naturaleza dentro del hombre, sino también fuera de él. La idea nueva no solo presupone un hombre ocioso, sino también una naturaleza ociosa. En este sentido, que incluye no solo al ser humano sino a todo lo vivo, la felicidad sigue siendo una idea nueva en Europa.

Bibliografía

- BERGER, John (2005): *Modos de ver* (trad. Justo Beramendi González), Barcelona: Gustavo Gili.
- CARMONA HURTADO, Jordi (2018): *Paciencia de la acción*, Madrid: Akal.
- (2022): *Cómo matar a la muerte. Agustín García Calvo y la filosofía de la contracultura*, Madrid: La Oveja Roja.
- DELEUZE, Gilles y ELIAS SANBAR (2003): «Les indiens de Palestine, en Gilles Deleuze», *Deux régimes de fous*, París: Minuit.
- LAVAL, Christian y PIERRE DARDOT (2015): *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1985): *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, París: Bordas.
- (2016): *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid: Alianza.
- SAINT-JUST (1834): *Oeuvres*, París: Prévot.
- SPINOZA, Baruch (2007): *Cartas del mal*, Buenos Aires: Caja Negra.
- VIDALOU, Jean-Baptiste (2020): *Ser bosques: emboscarse, habitar y resistir en los territorios en lucha*. Madrid: Errata Naturae.

⁹ Cf. Jean-Baptiste Vidalou (2020).

Introducción

Se me ha invitad
entiende la felic
problemas. El pri
constituye como
El segundo prob
a lo que aquí her
felicidad. El terce
lobado en «felic
productivo. Sobr
ido vendiendo co
empezó por algu
desde la contract
tuba realmente c
sabemos, derivó
la autoayuda, la p
del autoengaño y
Voy a elegir a
presentan propu
china, la de la tra