

Vida buena y crisis ecológica: oportunidades y peligros

Publicado originalmente en La Maleta de Portbou, nº47 (julio-agosto 2021).

Vivir bien: un debate perenne en un contexto radicalmente nuevo

La crisis ecológica está trastornando las premisas más básicas de nuestra normalidad material. El consenso científico al respecto es cada vez más compacto. En el título de unos de sus últimos libros, Naomi Klein resume bien la sensación de urgencia con la que concluye hoy cualquier informe empíricamente fundamentado sobre las tendencias de nuestras relaciones sionaturales. Se ponga el foco en el clima, en la biodiversidad o en la disponibilidad de recursos naturales “*esto lo cambia todo*”. “Esto” no es más que el sobrepasamiento de los límites ecológicos de nuestro planeta, que como analizó el informe de Límites del Crecimiento hace casi medio siglo, está tomando forma de un macroefecto bumerán que terminará comprometiendo la trayectoria ascendente que las sociedades industriales han conocido a lo largo de sus dos siglos de historia. Y en ese todo que está cambiando, también se incluyen las premisas habituales del debate sobre la vida buena.

La cuestión del vivir bien no es una pregunta nueva. Se trata exactamente de lo contrario de una pregunta nueva: es una pregunta eterna o perenne, si esos adjetivos tiene algún sentido para las cosas humanas, tarde o temprano transitorias. Enfrentarla sin ingenuidad adanista obligaría a remitirnos a las reflexiones de los grandes nombres de la historia de la filosofía. Pero también a los textos sagrados de las principales religiones del mundo, y a los relatos míticos que hacen aprehensible el terreno de juego social de cualquier cultura. No hay sociedad sin codificación, más reflexiva o más colateral, de un orden simbólico que define la vida mejor, en lo individual y en lo colectivo, y regula las diferentes formas de alcanzarla.

Pero por mucho que las grandes líneas maestras de las polémicas tradicionales sobre la vida buena nos ayude a dibujar un mapa recurrente de posiciones que sigue siendo útil (trascendencia espiritualista frente a inmanencia materialista; hedonismo de los momentos subjetivos de satisfacción frente al eudemonismo de los procesos objetivamente logrados; realización de potencialidades frente a adecuación ante las circunstancias), a la pregunta de cómo vivir bien ni el mejor equipo de investigación hallaría una respuesta concluyente y unánimemente aceptable. Porque somos animales con una baja carga instintiva y la biología no nos aporta instrucciones de uso correcto. Por la cualidad inercial de muchos de nuestros comportamientos, motivados por estructuras sociales inconscientes. Pero sobre todo por lo polisémicos, ambivalentes, contradictorios, conflictuales y atravesados por relaciones de poder que son nuestros mundos sociales, cabe concluir que la pregunta por la vida buena nunca se contestará neutralmente. Es la pregunta política por excelencia, la pregunta deliberativa cardinal, que siempre vuelve porque no puede producir consensos definitivos, solo aproximaciones parciales que primarán políticamente frente a otras en un determinado contexto. Lo que trataré de hacer aquí es apuntar algunas tensiones nuevas provocadas por la crisis ecológica que actualizan y agitan otra vez el debate.

Los combustibles fósiles como burbuja civilizatoria

La psicología social ha demostrado que los seres humanos nos acostumbramos a las mejoras y las damos por sentadas. Estudios sobre cuánto dura la felicidad de la lotería concluyen que, aproximadamente, la satisfacción subjetiva se mantienen un año. Algo similar ocurre con los avances culturales, sociales y técnicos. De repente se integran en la normalidad y forman parte

del paisaje. El primer gran shock que la crisis ecológica va a provocar en el debate de la vida buena es, precisamente, un derrumbe violento de nuestro marco de expectativas naturalizadas. Casi todo lo que hemos aprendido a considerar normal en las sociedades industriales es fruto de unas circunstancias, que en términos de Gran Historia, son absolutamente excepcionales y que están llegando a su fin con el estallido de la burbuja civilizatoria de los combustibles fósiles.

Una breve retrospectiva puede ayudarnos a entender la singularidad material del capitalismo fósil y lo efímero de sus construcciones socioculturales. La segunda gran transición energética de la era industrial no se produce hasta poco después de 1960, cuando el petróleo destronó al carbón como primera fuente energética. Lo interesante es que en 1960 el consumo energético de la humanidad solo se había triplicado respecto a las primeras fábricas inglesas del siglo XVIII. Es decir, que el mundo de Elvis, la Revolución cubana, la Internacional Situacionista o los primeros viajes espaciales, en términos energéticos, solo era tres veces más grande que el mundo de Kant. ¿Qué ha pasado desde 1960? No solo que no se ha producido ninguna transición energética (el petróleo sigue dominando un mix en el que los combustibles fósiles son el 80% del total) sino que el consumo energético se ha multiplicado por 14 respecto al inicio de la industrialización. Esto es lo que los ecólogos llaman la Gran Aceleración. El cambio en las relaciones socionaturales más importante de la historia de la especie. El mismo que nos ha obligado a acuñar nuevos términos como Antropoceno para ayudarnos a entender el salto de escala que hemos protagonizado en un abrir y cerrar de ojos.

Cualquier debate sobre la vida buena en el siglo XXI debe partir de dos hechos socioecológicos fundamentales: el primero, que todo lo que consideramos normal y deseable en materia de hábitat, movilidad, dieta, relaciones sociales, cultura objetual o acceso a tecnologías, y que solo solemos criticar por su injusto reparto, es parte de un metabolismo global que en términos energéticos es 14 veces más grande que la última sociedad humana que no usó combustibles fósiles. El segundo hecho es que en las próximas décadas debemos abandonar esos combustibles fósiles que suponen la fuente material de nuestra excepcionalidad histórica por dos razones: para frenar el caos climático desatado, y además porque así nos obligará la geología, ya que los yacimientos fósiles de alta rentabilidad energética se agotan, como todo lo demás, en ese proceso que Jason Moore ha denominado “el fin de la naturaleza barata”.

¿Pueden hacerse cargo las renovables de nuestro tamaño energético y asegurar además el crecimiento de la demanda que exige nuestro sistema socioeconómico y el patrón cultural de vida buena predominante en la sociedad de consumo? Los debates científicos sobre las posibilidades energéticas de una matriz 100% renovable no están todavía cerrados. Pero quienes proyectan los escenarios más optimistas suelen incurrir en el olvido sistemático de la sombra material de las renovables en términos de minerales estratégicos escasos y agotables. Teniendo en cuenta este factor limitante, un equipo científico del CSIC liderado Antonio García Olivares ha calculado que, tras un proceso masivo de despliegue de las renovables, que tendría que estar acompañado de profundas transformaciones socioeconómicas (relocalización productiva, reducción drástica del sector aéreo y la movilidad privada, y la más importante, una economía de estado estacionario), una sociedad 100% renovable nos podría ofrecer un consumo energético global algo menor que el actual, similar al del año 2005. Pero este sería un techo energético histórico que no podríamos volver a sobrepasar jamás. Tras el pinchazo de la burbuja fósil, la humanidad descubrirá que el relato del progreso ya no puede apuntar hacia la terraformación de Marte o las utopías transhumanistas, sino, en el mejor de los casos, a democratizar las posibilidades de felicidad que conocimos en algunos lugares del mundo el último tercio del siglo XX.

Matar o compartir

Lo interesante del estudio de García Olivares, al margen de que pueda ser más o menos exacto, es que nos ofrece posibilidades para imaginar el fin del crecimiento en hechos concretos. Podemos así jugar con la hipótesis de un techo ecológico en una sociedad sostenible e igualitarista y cómo afectaría a nuestro marco de expectativas. Las conclusiones de este estudio nos dicen que en una sociedad mundial completamente igualitarista (escenario índice de Gini 0), nos aportaría un consumo energético de 1.767 kg de petróleo equivalente por persona, que es el consumo medio en el año 2003 de países como Rumania o Chile. El de España ese año era de 3.338. Aunque son cifras gruesas, nos sirven para destacar que una vida buena, sostenible y globalmente justa implicaría que España debería empobrecerse casi un 50% respecto a sus niveles de consumo del año 2003. Lo que no nos llevaría a la Edad Media, sino a la España de mediados de los setenta.

Por supuesto, el proceso de transición ecológica real será infinitamente más complejo y este techo ecológico se verá deformado desigualmente por el ejercicio del poder político. Unos países pueden acaparar energía y recursos a costa del sacrificio extractivista de territorios y el sacrificio genocida de poblaciones. A su vez, el poder político podría intervenir para distribuir equitativamente y corregir algunas de las irracionalidades y derroches ecológicos estructurales que suponen hoy una carga de consumo extra absolutamente artificial (ineficiencia, obsolescencia programada, primacía del derecho de propiedad frente al derecho de uso).

En este punto es en el que el debate sobre una vida buena que sea además sostenible adquiere toda su resonancia política. El auge de la extrema derecha es ilustrativo del potencial de nuestro tiempo para volver a poner de actualidad lo que Carl Amery denomina “el asunto Hitler”: la supresión de la democracia, la anulación de los derechos humanos y el incremento internacional de las dinámicas militaristas con el fin de apropiarse competitivamente de espacio vital definido ecológicamente. Cooperar o depredar. Compartir o matar. La crisis ecológica nos condena a un siglo XXI en el que el igualitarismo socialista, que sale del siglo XX históricamente herido, y un darwinismo social hiperexcitado tras 40 años de neoliberalismo, van a disputarse la interpretación ideológica del mayor examen evolutivo de nuestra especie.

La lujosa pobreza, entre el ecosocialismo utópico y la hegemonía

Un anuncio de la lotería española nos recuerda que los españoles no tenemos sueños baratos. Si este eslogan fuera cierto, podríamos dar por perdidas nuestras esperanzas de superar la crisis ecológica de un modo justo. Esto último nos exigiría ser capaces de soñar con sueños baratos, porque si no la salida a esta tormenta perfecta de tensiones sociales será algún tipo de fascismo de recursos vestido con cualquier ropaje ideológico. ¿Es posible, en términos democráticos, construir una mayoría política transformadora capaz de soñar con sueños baratos?

El ecologismo social ha justificado su existencia intentado responder afirmativamente a esta pregunta. Para ello ha tratado de influir en el debate sobre la vida buena abanderando una revolución cultural que nos permitiera abrazar la austeridad material como un horizonte deseable. Esto ha tenido muchos nombres. Latouche lo llama abundancia frugal. Riechmann, vivir bien con menos. Yo he utilizado el oxímoron poético lujosa pobreza. La idea es sencilla: se trata de reinventar y masificar una idea de felicidad que seduzca a grandes mayorías, pero que sea energética y materialmente más sobria. Una felicidad que ya no gire alrededor del impulso de compra, sino del disfrute de una abundancia definida culturalmente en otros términos: abundancia de tiempo libre, de relaciones sociales y comunitarias, de sentidos

significativos, de esos momentos que el sociólogo Hartmut Rosa denomina experiencias resonancia. Desde el punto de vista de un ecosocialista utópico (sin hacernos cargo de los conflictos a desencadenar, las inercias que soplan en contra y las relaciones de poder que deben ser trastocadas para alcanzar nuestras metas) no es difícil imaginar sociedades que faciliten universalizar vidas cotidianas centradas en el disfrute cualitativamente superior de la amistad, del amor, de la familia, de los cuidados, del juego, del deporte, del sexo, o de la creatividad, y que a la vez fueran compatibles con unos impactos ecológicos decrecientes. Pero desde el punto de vista de un ecosocialismo pragmático, que quiera dar el paso a la praxis política, un programa de redefinición de la vida buena que sea, simultáneamente, sostenible y justo debe enfrentar cuestiones más complejas. Algunas juegan a favor, otras juegan en contra y muchas de ellas plantean dudas que aún no sabemos responder.

Juega a favor que el profundo y creciente malestar provocado por el sobredesarrollo puede ser politizado. La idea de sobredesarrollo ha sido documentada en numerosos estudios desde la famosa paradoja de Easterlin, que este economista expuso en su estudio pionero sobre Japón llamado *¿Mejora el crecimiento económico la condición humana? Algunas pruebas empíricas*. Su conclusión es que el desarrollo económico japonés fue parejo con la disminución de su percepción de satisfacción. En general, la relación entre consumo y satisfacción es una U invertida: a partir de cierto umbral de saturación, un mayor incremento del consumo se vuelve contraproducente y aparecen los problemas del sobredesarrollo: falta de tiempo, enfermedades de la riqueza (estrés, depresión, trastornos alimenticios), pobreza de vínculos o baja calidad de la vida política. Este fenómeno se puede medir también subjetivamente. La *Encuesta mundial de valores* dirigida por Ronald Inglehart en 65 países entre 1990-2000, mostró que el sentimiento de felicidad e ingresos medios suele aumentar hasta los 13.000 dólares anuales en términos de poder adquisitivo de 1995. A partir de este punto la curva se desacopla. Y desaparece cualquier correlación a partir de 18.000 dólares anuales, entrando en juego entonces cuestiones más cualitativas (salud, buenos vínculos personales, reconocimiento laboral, control sobre la vida). Estos son solos dos ejemplos de una suerte de síndrome de Tántalo del consumismo, que presenta analogías con las toxicomanías, que afecta sobre todo a los mercados de consumo de bienes posicionales y que nos puede aportar una experiencia de frustración suficientemente transversal para servir a la construcción de un sujeto popular ecologista.

La cuestión que juega radicalmente en contra del proyecto de la lujosa pobreza es que, como defiende Kurz tirando de Marx, en nuestras sociedades los sujetos están impelidos, por los resortes sociales profundos del fetichismo mercantil, a participar en un consumo compulsivo de un modo creciente, en paralelo al aumento de la productividad general y el ensanchamiento consecuente de los mercados de bienes. Es decir, el consumismo desaforado es una imposición de la producción: es la tautología infinita y expansiva de la acumulación de capital, de la economía desarrollándose por sí misma y para sí misma, la que genera estos modelos insostenibles de vida social dominante, con sus patrones de vida buena asociados, que no son un suplemento anecdótico sino un corolario necesario de esta forma de producir. En un clásico dilema de “pez que se muerde la cola”, mientras no transformemos también la producción, el modo en que nuestra sociedad nos construye como sujetos deseantes compulsivos es tan sólido y abigarrado que será capaz de marcar el ritmo de la estabilidad política y la cohesión social. La historia del socialismo real es muy esclarecedora para comprender el poder avasallador de esta dinámica de subjetivación que no se puede entender como el simple efecto de una manipulación publicitaria. No fue la falta de una alimentación equilibrada, de vivienda o de sanidad, sino la falta de acceso a automóviles privados o al pop-rock, por poner dos símbolos centrales de la

construcción de subjetividad expresiva de la sociedad de consumo, lo que desencadenó la balanza de la Guerra Fría.

Otro elemento que va a jugar en nuestra contra es que necesariamente un proyecto ecologista tiene que redefinir el límite entre ética personal y la política de un modo profundamente contraintuitivo respecto al sentido común imperante. ¿Cuándo un asunto es público, cuándo un asunto es privado y dónde están las fronteras? ¿El Estado tiene derecho a inmiscuirse en mis gustos dietéticos o en mis opciones de movilidad? La pandemia del COVID ha sido un ensayo en miniatura que nos ha permitido estudiar cómo van a responder nuestras sociedades ante las tensiones de naturaleza similar que provocará la crisis climática. La posición mayoritaria del ecologismo social ante esta disputa por la idea del libertad será abanderar una respuesta histórica: una vez que el mundo se ha llenado, que las interdependencias materiales se han congestionado e intensificado tanto, la libre elección privada, en según qué ámbitos, compromete mucho las posibilidades de conjunto, y por tanto deben ser políticamente regulada. Comer lo que desees no tiene las mismas implicaciones colectivas en el año 1950 (un mundo vacío) que en el 2021 (un mundo lleno). Pero es evidente que estos planteamientos van a enfrentarse, al menos durante un tiempo político decisivo, con una oposición ideológica furibunda que contará con el viento a favor de 40 años de socialización neoliberal inscrita en nuestros cuerpos, hábitos y cotidianidades.

No podemos dejar de hacer mención a un peligro político de primer orden ante el cual el ecologismo suele sufrir una miopía ideológica notable. Cualquier discurso promotor de un empobrecimiento material que no venga ligado indisociablemente a una fortísima propuesta de redistribución de riqueza puede hacer que el ecologismo juegue el papel de tonto útil de la precarización generalizada, cuya extensión es la respuesta natural de un capitalismo ecológicamente comprometido. Por conectar con una polémica que removi6 la izquierda madrileña en 2017, aunque es evidente que nuestro planeta no puede acoger miles de millones de equipos de aire acondicionados privados dentro del actual régimen de consumo desahogado, como denuncia el ecologismo, nada impide que una sociedad sostenible decida dedicar una parte de sus recursos a mantener sistemas de aire acondicionado selectivos y orientados al bien común en su red de geriátricos, hospitales o colegios públicos.

Finalmente, el ecologismo debe hacer suya la siguiente apreciación de Cesar Rendueles en su último libro: “que la crisis ecológica nos exija cambios morales no significa que puedan ser fruto del moralismo”. Las transformaciones en las nociones culturales del deseo, más que por un empuje subjetivista o voluntarista de personas ejemplares, tiene mucho más que ver con reformas estructurales impulsadas por las políticas públicas que reconfiguran las reglas de la gramática social cotidiana. Reformas legislativas que pueden parecer superficialmente homeopáticas, como la introducción de una contabilidad nacional biofísica oficial que ofrezca criterios discriminatorios positivos a la compra pública, marcos sancionadores efectivos contra la obsolescencia programada, o la creación de toda una nueva generación de bienes comunes municipales orientados a compartir riqueza material ya producida, son infinitamente más importantes para que la lujosa pobreza se vuelva una propuesta hegemónica que los records de coherencia verde de militantes que, siendo valiosos y necesarios a cierta escala, terminan operando como si el cambio social se originara en el efecto goteo de un *influencer* ético. Lo personal es político, y por tanto estructural. La enseñanza del feminismo es tan irrefutable como irrefutable el hecho de que la escala de lo político no se sintoniza desde nuestra gestualidad cotidiana, sino que requiere acción política. Esto es, movimientos sociales amplios, partidos capaces de ganar elecciones y revalidar mandatos, y productos culturales e informativos de

alcance masivo. Por supuesto, las pequeñas reformas en las reglas de juego antes mencionadas no son incompatibles con una impugnación más general de nuestro sistema sociopolítico, que será imprescindible.

Las 32 horas como experimento de lujosa pobreza

Para concluir, una apuesta sobre dónde poner el acento del programa de la lujosa pobreza en una medida concreta. Defiendo que tras su fulgurante introducción en el debate público nacional, especialmente llamativa teniendo en cuenta la diminuta fuerza política de sus promotores (la alianza Más País-Equo-Compromís cuenta solo con tres escaños en el Congreso), la nueva meta volante capaz de sintetizar la mayoría de nuestras tareas ecologistas e ilusionar al bando popular es retomar el testigo de la reducción de la jornada laboral donde lo dejaron nuestros bisabuelos: as hace ya 100 años, y avanzar hacia las 32 horas semanales sin reducción salarial.

Por supuesto, las políticas públicas transformadoras no compiten entre sí, y las 32 horas son compatibles con nuevas conquistas en materia de salario mínimo, renta básica o empleo garantizado por el Estado. Pero sin caer en la ilusión de la varita mágica, las 32 horas tienen a su favor que van mucho más allá de una intervención necesaria sobre el mercado de trabajo. Se trata de un experimento político capaz de servir de ariete de una agenda transformadora ilusionante, con un punto utópico pero a la vez pragmático, que ofrece soluciones al mismo tiempo en muchos campos (conciliación feminista, empleo, salud pública, respuesta socialmente justa ante presiones tecnológicas, reducción de emisiones), y que además añade dos ventajas: puede inspirar una lectura netamente decrecentista sin ser una extravagancia ideológica, y sobre todo pone en el centro un debate moral y político sobre la vida buena en términos de lujosa pobreza.

Que algo tan lujosamente pobre como el derecho a la pereza que reclamaba Paul Lafargue en el siglo XIX deje de ser una reivindicación imposible y vergonzosa en el siglo XXI, porque el productivismo enfermizo ya no sea un axioma sagrado de nuestro sentido común: para eso servirán las 32 horas. Para que la transición ecológica, además de un imperativo de supervivencia, sea cristalización del deseo colectivo de una vida buena diferente y mejor.

Referencias

AMERY, Carl (1998). *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Madrid: Turner/ FCE, 2002.

GARCÍA OLIVARES, Antonio et al. (2012). “A global renewable mix with proven technologies and common materials”, en *Energy Policy* n°41.

KURZ, Robert (2016) *El colapso de la modernización*. Buenos Aires: Marat.

MOORE, Jason W. (2020) *El capitalismo en la trama de la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

ROSA, Harmunt (2015). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.

RENDUELES, César (2020) *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*. Barcelona. Seix Barral.