

Epicuro

**o cómo hablar de tus cosas a través de
un tipo muerto (o no tanto)**

Sabiduría para nuevos tiempos turbulentos

Ignacio Sainz Arizti

Trabajo de Fin de Grado. Filosofía

Curso 2022-2023

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. <u>Introducción</u>	2
La filosofía como expresión de la vida subjetiva	2
Primer contacto con Epicuro	3
2. <u>La filosofía como herramienta vital</u>	6
La filosofía orientada a la vida	6
La Canónica, «la ciencia del criterio»: la sensibilidad	9
Un merecido apartado para el lenguaje	12
3. <u>La física atomística: el materialismo del encuentro</u>	17
Por qué comenzar con la física: la búsqueda de la coherencia como práctica vital	17
El materialismo y la inmanencia	18
Sin Origen ni Fin	19
La atomística epicúrea: caída, desviación y encuentros	21
Los cuerpos o las tendencias	25
4. <u>El individuo y la libertad</u>	28
El ideal de uno mismo	29
El hedonismo epicúreo	31
Y por fin... la libertad	33
El gobierno de uno mismo	37
El miedo como sentimiento ético fundamental	42
5. <u>La vida colectiva: la sociedad capitalista y la pequeña comunidad</u>	44
El modo de producción capitalista. La sociedad espectacular	46
La subordinación al progreso material y la técnica	51
La comunidad del Jardín	57
6. <u>Conclusión</u>	60

1. Introducción

La filosofía como expresión de la vida subjetiva

En las páginas que siguen vamos hablar de filosofía, pero de una filosofía vivida, encarnada, y por tanto, hasta cierto punto, individual. Muchos autores escriben este ensayo, pero lo hacen a través de mí, de mi cuerpo. En última instancia, aun cuando queda mucho por vivir y aprender, y las formas de expresarlo pueden ser muy distintas, lo que sigue es lo que yo mismo creo y trato de poner en práctica, no una simple exposición de materiales externos. Están presentes por tanto, de forma directa o indirecta, múltiples lecturas y experiencias en general; la lectura no se separa de las vivencias personales concretas, ni éstas de un contexto histórico-cultural determinado. Los autores son leídos desde otros y desde la experiencia dando lugar así a una red de influencias sin ordenación cronológica ni progresiva, pero que, precisamente por eso, libera el potencial creativo y la capacidad de responder a inquietudes particulares del pensamiento y la acción. La filosofía se presenta entonces como una herramienta. ¿Y para qué más íbamos a usar una sino en nuestra particular búsqueda de la felicidad —ese gran tabú—, la satisfacción del deseo y el disfrute del placer? Pues el pensamiento no es sólo efecto, afecta, y por ello mismo se le puede sacar utilidad; escribe Marx: «La subjetividad [la conciencia, el pensamiento, ...] se manifiesta en su portador inmediato como su vida y su actividad práctica»¹ que transforma el mundo.

Al hilo de esto último, menciona Marx acerca de la relación entre Platón y su filosofía: «El querer, real de verdad, del filósofo —la idealidad, en cuanto activa en él— es el deber real del mundo real. Platón concibe esta su relación con la realidad de manera que flote —por sobre la realidad (y *tal allende no es otro que la subjetividad del filósofo*)»². Todo autor, incluso aquellos de los grises e insípidos artículos académicos, presenta, al menos de forma tangencial, su particular apuesta por la vida, sus miedos, sus esperanzas, sus deseos, ..., en todos sus escritos. «El deber ser de la sustancialidad constituye la determinación propia del espíritu subjetivo que la expresa»³. Las experiencias que conforman la subjetividad marcan la dirección del pensamiento. Sólo una persona que crea cotidianamente que no tiene el poder de modificar su propio destino puede teorizar la realidad como producto de una predeterminación ajena a sí. No obstante, ocurre también que uno puede ser eventualmente incapaz de hacer efectivos sus pensamientos, aun cuando construya discursos en favor de la libertad y de la capacidad individual de transformar el mundo —y con ello a sí mismo— según sus intereses y deseos. Al menos, ya es un paso adelante el ser capaz de

1 Marx, 1973, p. 156.

2 *Ibid.*, p. 158. Las cursivas son mías.

3 *Ibid.*, p. 155.

elaborar unas creencias que lancen a uno más allá de su condición actual; sólo queda perseverar y disponerse positivamente hacia su consecución. A veces la conciencia es la última en integrar y percibir el cambio, otras, puede ser el desencadenante. El pensamiento tiene la capacidad de encerrar al individuo en su estado o de proyectarlo hacia uno quizás más provechoso⁴; es él mismo, pensamiento e individuo, producto y productor del mundo.

Epicuro en tiempos revueltos

Epicuro va ser la herramienta principal para este trabajo. Su filosofía se considera eudemonista y hedonista, dos calificativos notablemente maltratados; sin embargo, Epicuro no ridiculiza la noción de felicidad, ni idealiza el placer convirtiéndolo en criterio absoluto e inmediato del hacer. Una filosofía que, si bien es de apariencia simple, alberga un enorme potencial teórico y, sobretodo, práctico.

Me gustaría comenzar a hablar del filósofo protagonista de este ensayo, dando una idea general de la situación histórica de su vida y su pensamiento. Epicuro (341-270 a. C.) vive en el periodo histórico conocido como helenismo, es decir, aquél que va desde la caída, desintegración y crisis del imperio alejandrino hasta la definitiva conquista romana de las grandes culturas mediterráneas en el siglo primero antes de nuestra era. En resumidas cuentas y a grandes rasgos, la sucesión de eventos se dio de esta manera: tras el auge de las polis griegas en la época clásica, vino la decadencia, ya vivida y temida por Platón y Aristóteles; de esta primera crisis de las pequeñas comunidades griegas, surgió el gran imperio de Alejandro Magno que, en la segunda mitad del siglo IV a. C., aunó bajo su mando todo el territorio helénico y gran parte del norte de África y de Oriente próximo —y hasta el no tan próximo. Todo ello en un periodo de tiempo casi ridículo, su reinado duro tan sólo trece años. En su expansión territorial llevó con él, inevitablemente, la cultura tradicional y clásica de Grecia. Pero, no ocurrió simplemente que el pensamiento griego se extendiera; en realidad, se vio mezclado con las culturas orientales que conquistó Alejandro, especialmente, las de Asia menor y Egipto, dando lugar a numerosas corrientes que hacían malabares entre el idealismo, la mística, la filosofía y la religión. Sin embargo, en su repentina caída, el imperio se dividió entre los generales del joven emperador, lo que, en última instancia, generó conflictos y crisis de todo tipo.

4 El provecho o, por ejemplo, la eficiencia, son términos que pueden ser denostados desde una posición anti-occidental o anticapitalista, pero ha de entenderse que no son en sí mismo negativos, sino únicamente cuando se tratan de imponer desde afuera o desde arriba, en contra de nuestra propia percepción de lo que es provechoso y eficiente.

Me resultan especialmente interesantes y pertinentes estas líneas de Carlos García Gual al respecto de la crisis total de la época de Epicuro. Considero, que a todo lector contemporáneo le han de resonar algunos de los aspectos aquí presentados:

«lo que desapareció pronto fue el sentimiento ciudadano de pertenecer a una comunidad autosuficiente y libre [la polis, pero, ¿también la nación, la familia, el partido, el sindicato?] que gracias a la colaboración activa y ferviente de todos sus miembros subsiste y progresa, [...]. La ciudad había perdido su autosuficiencia, su *autárkeia*, tanto desde el punto de vista económico como político, y el destino de los ciudadanos no estaba ya en sus manos, sino en las del monarca correspondiente [ya Alejandro, ya sus herederos pero, de nuevo, ¿y la Unión Europea, la OTAN, la ONU, o los organismos supranacionales en general?, o mejor aún: los líderes mundiales con tremendo poder político, económico y militar], y, acaso, por encima de él, en las de la Tyché [¿el capital?], la Fortuna o el Azar, una divinidad imprevisible [incluso para los mejores *traders*⁵] que ocupaba la vacante de los antiguos dioses»⁶.

En una sociedad donde toda se ha descompuesto, incluso los cuerpos de las propias personas que la conforman, toca construir desde lo más elemental, comenzar desde la persona, el átomo, el individuo singular en definitiva, antes que seguir peleando ciegamente por la supervivencia del agregado. Ante la pérdida de la autosuficiencia de la comunidad que deja a los individuos cultural y económicamente rotos, conviene trabajar la propia y particular autosuficiencia para empezar con buen pie en la construcción de nuevos vínculos y colectividades. Escribe hermosamente Marx: «cuando se pone el sol de todos, la mariposa nocturna busca la luz de las privadas lámparas»⁷.

Individualismo sí, pero «nos hallamos, sin embargo, a años luz del individualismo burgués que es, en realidad, un falso individualismo»⁸. Lo que aquí proponemos es muy distinto al egoísmo que hoy campa a sus anchas, ya esté basado en las teorías liberales del sujeto racional o cualquier tipo de discurso fervientemente identitario. No nos centramos en absoluto en la defensa de una cierta idea inamovible del yo, sino en la búsqueda del placer para un cuerpo que supera esa identidad yo-

5 Esta nueva «profesión» digital es, entre otras cosas, una extensión de la ludopatía, pero aún más cercana a las prácticas y a la ideología neoliberal. La especulación con diferentes activos (inmobiliarios, bursátiles, artículos de coleccionismo, etc.) que se vende como modo de vida independiente, «sin jefes», «a tu ritmo», «donde quieras», ..., no hace sino encadenar a la persona a las fluctuaciones inabarcables del capital de modo que, más que nadie, queda atado al gran jefe de nuestra economía, a sus espacios y tiempos que trascienden por mucho la capacidad limitada de las personas.

6 Gual, 1981, pp. 20-21.

7 Marx, 1973, p. 200.

8 Aragüés, p. 66.

psique y para la cual es necesario el cambio, la muerte de los anteriores *yoes*. Nuestro individualismo se caracteriza por dotar a cada cuerpo singular de un papel en el cambio en la construcción de su destino, y de la posibilidad de aunar fuerzas con su entorno —social-natural— para aumentar el efecto de dicho papel. La noción de individuo que manejamos no remite estrictamente a la persona, sino a todo cuerpo susceptible de ser singularizado, persona o grupo. El refuerzo de la idea de nosotros mismos se consigue expandiendo nuestras influencias en ambas direcciones, no aislándose, no limitando nuestra capacidad de acción, de transformación efectiva y provechosa del mundo.

Esta sensibilidad por el individuo es lo que caracteriza a las escuelas filosóficas nacidas en esta época: las Escuelas helenísticas. No obstante, es precisamente por este giro ético, hacia una filosofía no tan centrada en el desarrollo teórico, que las caracteriza, lo que suscita el que se las considere «casi como apéndice extemporáneo, sin relación alguna con sus potentes premisas»⁹. La historia de la filosofía se ha centrado tradicionalmente en las ideas, no en el potencial práctico de los autores. Sin embargo, estas escuelas, como filosofías post-aristotélicas, incluso post-helénicas, suponen el pensamiento del declive de una civilización, no sólo en el teoría sino en la vida íntegra, y, por tanto, responden a situaciones en las que los sujetos necesitan de discursos existencialmente potentes, no sólo por gusto, sino por urgencia vital.

El epicureismo queda como un simple apartado, de poco más de dos caras, del gran libro de texto de la historia de la filosofía. Sin embargo, en su época y los siglos siguientes, especialmente con el triunfo de la tendencia histórica platónico-cristiana, su filosofía tuvo un lugar preeminente entre los autores del momento en lo que respecta a su rechazo y censura. El epicureismo se presenta como el primer gran sistema contra-tradicional de la filosofía occidental. Supone todo un «otro» para la tradición de pensamiento dominante en nuestra cultura, es una filosofía pagana, herética, pues nace de las mismas entrañas del pensamiento occidental para socavar sus fundamentos. Occidente ha perpetrado históricamente una «aniquilación de la cultura pagana»¹⁰ acentuada con la llegada del dominio de la Iglesia. Posteriormente, el tan alabado proceso de secularización que tuvo lugar en la modernidad occidental, no hizo más que continuar esta tendencia de expulsión de lo distinto, lo falso, lo erróneo, lo malvado. Ante el declive de esta cultura, conviene rescatar esos paganismos.

9 Marx, 1973, p. 23.

10 Onfray, p. 22.

2. La filosofía como herramienta vital

La filosofía orientada a la vida

Antes que nada, quiero tratar la concepción de la filosofía, del conocimiento y del pensamiento en general, que se va exponer y defender en este trabajo. Escribe Epicuro a su amigo Meneceo:

«No se retrase el joven; no se retraiga el viejo, de filosofar [...], porque nadie está demasiado poco, ni demasiado mucho maduro para la salud de su alma. Más quién dice que todavía no le es tiempo de filosofar o que se le ha pasado, es semejante a aquel que afirmara no haberle llegado la hora de la felicidad, o haberle ya pasado»¹¹

Epicuro cree firmemente en la utilidad vital de la filosofía. Cree que tiene algo que aportar en la búsqueda existencial del placer. No es simplemente que el pensamiento y la vida estén profundamente enraizados, sino también, que hemos y podemos sacar partido de ello, orientando conscientemente el pensamiento hacia el disfrute de la vida.

Dice Epicuro: «El rechazo al escepticismo tiene un horizonte moral [ético]. El sabio tiene principios de certeza (*dógmata*) y no dudará de todo»¹². No es la primera vez que me encuentro con esta afirmación de que la filosofía debe enfrentar el escepticismo, de que debe ser capaz de construir algún tipo de conocimiento frente a la pura nada. El escéptico, el nihilista, defiende Marx «nada, sin duda en la riqueza íntegra del mundo [de las apariencias], mas queda tan pobre como antes; es él mismo la impotencia viviente, la que ve en las cosas»¹³. Sin embargo, considero que el objetivo fundamental del ejercicio de la filosofía ha de ser la lucha contra el nihilismo en sentido práctico y, por supuesto, contra el determinismo en todas sus formas, religiosas, científicas, sociales, etc. Para lo cual, sí, es necesario algún tipo de conocimiento: un conocimiento teórico que no encadene la libertad de los individuos a un destino predeterminado, y un conocimiento práctico cuyo objetivo sea amenizar y sacar provecho de nuestra actividad vital. Si queremos ser capaces de modificar las condiciones y a nosotros mismos según creamos conveniente, es necesario un sistema de creencias que, orientado a la práctica, salvaguarde nuestra libertad, la capacidad de actuar espontánea y creativamente, junto con la radical inmanencia de la realidad que cierra la puerta a

11 D. L. X, 91, en Marx, 1973, p. 32.

12 D. L. X, 121, en Gual, 1981, p. 84.

13 Marx, 1973, p. 148.

influencias externas intocables.

El conocimiento de la naturaleza que Epicuro defiende no se debe, sin embargo, confundir con la necesidad de un desarrollo hiperdetallado y riguroso de la ciencia. Basta con un discurso acerca de la naturaleza que eluda «creencias angustiosas» y «esperanzas sin fundamento»¹⁴. Difícilmente se presenta el actual desarrollo científico y técnico y su intromisión en nuestras vidas como simplemente necesario para la *ataraxia* del individuo, la tranquilidad del ánimo. Estas áreas avanzan por fines propios o al menos por aquellos de los profesionales que las trabajan y que no tienen porque coincidir con los del resto de miembros de la sociedad pues no compartimos circunstancias. Dice Epicuro en su *Carta a Heródoto*: «a menudo necesitamos de la visión de conjunto y no tanto de la pormenorizada»¹⁵. Por contrario, el carácter técnico de la investigación actual tiende a dividir una y otra vez los objetos de estudio en busca de partículas aisladas sobre las que obtener un conocimiento especializado. Y, sin embargo, basta para vivir con aprehender unos principios básicos que no manchen la libertad y que alejen las supersticiones y los miedos infundados. En palabras de Nietzsche: «Epicuro, [...], tuvo la admirable visión, tan rara hoy, de que, para el descanso de la conciencia, no es completamente necesaria la solución de los problemas teóricos últimos»¹⁶.

La concepción de la filosofía que se presenta aquí es la de una herramienta práctica, orientada a la vida, subordinada a la búsqueda del placer y el rechazo del dolor. Una filosofía no concebida como una profesión, reservada para expertos, como una tarea aislada de la práctica vital. Al contrario: Epicuro defiende una «vida filosófica»¹⁷.

Epicuro nos presenta, en los textos que nos han quedado, una filosofía de apariencia sencilla y en algunos casos incluso ingenua. Pero no ha de engañarnos esto, que nuestro autor no tenga una obra tan abundante como la de Platón¹⁸ o tan compleja como la de Aristóteles no significa que su potencial no sea enorme y que sus teorías no se puedan complejizar de forma coherente si la situación lo requiere. Epicuro desarrolla una filosofía que, aun nacida en el ocaso de una civilización, la Helénica, podríamos llamar «de la mañana». Epicuro elabora, asumiendo la muerte de las antiguas formas, un pensamiento acorde a la nueva sociedad que funda, un pensamiento sencillo para la vida sencilla del Jardín, donde no hay tiempo ni ganas de pararse a dudar de los

14 *Ibid.*, p. 57.

15 *Ibid.*, p. 90.

16 Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, II, 2.7, en Gual, 1981, p. 173.

17 Onfray, p. 24.

18 Epicuro fue un prolífico escritor pero su obra ha sido históricamente censurada por su carácter antagonista con respecto a las filosofías dominantes, a saber: la alianza platónico-cristiana, el idealismo.

sentidos o a hacer cabriolas teóricas con el lenguaje. A su modo, supone otra defensa de la persona espontánea, honesta y simple, otro *elogio de la locura* frente al trabajo excesivo de la razón, de aquel que «toma por primarias las causas más próximas y secundarias, convenciéndose antes y más fácilmente que los demás, de que ha hallado una base firme para sus convicciones y con ello se tranquiliza», alcanza la *ataraxia*, «y esto es lo que realmente importa»¹⁹.

Escribe jocosamente el romano Cicerón: «El sol parece a Demócrito grande, porque fue varón perfecto en ciencia y en geometría; más a Epicuro le parece ser tan sólo de unos dos pies de grande, porque juzga que *es tan grande como parece serlo*»²⁰. Pese a su intención, Cicerón aporta una perspectiva muy provechosa para entender a Epicuro: la radical orientación práctica del pensamiento de éste filtra los conocimientos antes por su utilidad, que por su verdad científica; para taparse el sol de los ojos basta con poner la mano, sin necesidad de conocer sus dimensiones «reales».

«Es claro que no hay interés alguno en investigar los fundamentos reales de los objetos: Se trata tan sólo de tranquilizar al sujeto aclarador [...], no tiene otra finalidad sino la *ataraxia de la seipsiconciencia* [autoconciencia], y *no de suyo el conocimiento de la naturaleza en cuanto a tal*»²¹

«Se piensa para vivir, para sobrevivir, a pesar de todo ...»²². O más que sobrevivir, podemos decir, con menos connotaciones, para persistir en determinados estados que deseamos, o para lanzarnos al encuentro de nuevos estados potencialmente beneficiosos. Y aunque ya llegará el momento de filosofar tranquilamente, ahora mismo «es, no un lujo, sino una urgencia vital en un mundo caótico y alienante»²³. La crítica teórica lucha «cuerpo a cuerpo»²⁴, no como mera plantilla ideal de la realidad. Necesitamos hacer filosofía deconstructiva, incluso destructiva, compleja y hasta cierto punto aguda sin por ello caer en absurdas indagaciones teóricas. La filosofía ha de ser un arte de vivir, ha de buscar la buena vida, no la contemplación propia del *bíos theoretikós*. El sabio frente al filósofo teórico. Y no es simplemente cuestión de gustos, la filosofía sólo encuentra la salida a sus dolores de cabeza teóricos cuando es orientada a la práctica. Sólo en la quietud y el silencio de la

19 Dostoyevski, p. 82.

20 Cic., *De fin.* I, 6, en Marx, 1973, p. 30.

21 *Ibid.*, p. 37. A pesar de esto, la filosofía de Epicuro, en especial la física atomística, que Louis Althusser marca como el inicio de la corriente del materialismo del encuentro, es perfectamente coherente y algunos casos influyente en las más modernas teorías científicas acerca de la realidad: el principio de incertidumbre, la entropía, la tendencia hacia perspectivas más abiertas, más orgánicas, de conjunto, en áreas como la biología, la medicina, la agroecología, etc.

22 Onfray, p. 174.

23 Gual, 1981, p. 54.

24 Marx, 2013, p. 49.

atalaya del filósofo puede uno dudar radicalmente de sus verdades. Nos dice Marx: «El primero y fundamental principio de investigación filosófica es ser espíritu atrevido y libre»²⁵. Hay que vivir para encontrar nuevas verdades. Desde dentro de nuestras murallas sólo encontraremos las verdades con las que nosotros mismos habremos construido esos muros. Escribe acertadamente H. D. Thoreau: «Hay algo de servil en el hábito de andar tras una ley a la que debemos obedecer [...]» y «Es ciertamente un descubrimiento desafortunado, aquel de una ley que nos limita ahí donde antes no sabíamos que lo estábamos»²⁶. El conocimiento ha de servir para la liberación de nuestra experiencia del placer no para su limitación.

La Canónica, «la ciencia del criterio»²⁷: la sensibilidad

La sensibilidad es la norma epicúrea del conocimiento por partida doble: no hay discurso, idea o creencia que no nazca, en última instancia, de una sensación, ya sea a través de los sentidos clásicos, la sensación del placer y del dolor, o la imaginación sensible, es decir, la capacidad de representarse las sensaciones en la conciencia. Por otro lado, puesto que la validez de las creencias es siempre testada en la práctica, la percepción sensible del éxito o fracaso de estas creencias es el criterio último de su verdad. El sistema de pensamiento de Epicuro no puede concebirse simplemente como sistema lógico en cuya base estaría la física. Su verdadero anclaje no es ésta sino la sensibilidad, —más tarde abrazada a su vez por el resto de su filosofía—, en especial, la sensación de placer y dolor. Bajo este criterio debería pasar hasta el propio sistema del sabio. El sistema de Epicuro es abierto —no acabado— porque el criterio último para la validez de sus juicios es radicalmente práctico, vital. El sistema no está cerrado, y muerto —desaparecido— por tanto, hasta que deje de existir un cuerpo que lo *encarne*, capaz de sentir placer y dolor, es decir, en términos generales, un cuerpo con ciertas condiciones de perpetuación. La sensibilidad es el medio de percepción de nuestra vida misma y por tanto la base de todas nuestras creencias y actos. Nuestro cuerpo supone el grado mínimo de sensación consciente que tenemos, no podemos descomponer más la sensibilidad; es por ello que defendemos un giro hacia lo individual-personal como factor primario en la toma de decisiones.

No hay percepción pura en el sentido de no entremezclada con la percepción del placer y del dolor, con la afección. Esto es lo que dota a la sensibilidad de un carácter eminentemente práctico frente a la abstraída contemplación teórica. El conocimiento no consiste en la relación unilateral

25 Marx, 1973, p. 183.

26 Thoreau, pp. 50-51.

27 Gual, 1981, p 77.

entre un sujeto y un objeto externo, inofensivo, sino en la creación de nuestros ideales éticos de lo bueno y lo malo y en su puesta en juego. El famoso «cálculo racional de los placeres», no supone nada más que el desarrollo de un conocimiento ético, en absoluto verificable *a priori* y necesitado de continua renovación, a través de la reflexión y sobre la base de las percepciones sensibles; es la definitiva *unidad entre la teoría y la práctica*.

Además, Epicuro no se queda simplemente en la defensa de la conveniencia de un conocimiento y una ética acordes al placer. En tanto que «estado natural» de los cuerpos, el placer del cuerpo marca la pauta, más allá de todo imperativo moral y de toda consciencia, para los conocimientos y prácticas en general que se componen con él o que lo repelen. El placer y el dolor se explican también desde la física como la composición y la descomposición —respectivamente— de los agregados atómicos, el aumento y la disminución de poder de afección²⁸.

La máxima epicúrea en lo referente al criterio del conocimiento sería «no dejar que la explicación contradiga a la percepción sensible», más allá de eso todo vale a la hora de idear nuevas posibilidades de acción. Además, siendo la sensibilidad una facultad limitada, no puede uno construir un conocimiento absolutamente único y verdadero. La puerta queda abierta a la multiplicidad de explicaciones posibles antes que a la imposición de una única necesidad.

En palabras del sabio: «cuando uno acepta una cosa y rechaza otra que es igualmente adecuada a las apariencias, está claro que traspasa los límites de la cuestión natural y se precipita en el mito»²⁹. Más allá de lo literal, con esta frase, Epicuro nos da dos claves. Por un lado, toda definitiva elección discursiva supone una idealización que trasciende la inmediatez de los sentidos. Por otro, toda posibilidad de discursiva va más allá de lo meramente epistémico, se sumerge en el curso de la vida y en ocasiones ha de hacer uso de nuestra capacidad idealizadora para tomar decisiones concretas o aferrarse a principios determinados. No obstante, la pluralidad de explicaciones propuesta por Epicuro supone una herramienta conceptual y vital nada desdeñable pues, en última instancia, elimina la unidad del objeto de conocimiento³⁰ y abre al sujeto a nuevas posibilidades de crecimiento y aprendizaje, al no quedar ninguna verdad como definitiva. Mientras la explicación que sobrepase lo estrictamente sensible, que se sumerja en lo trascendente, concuerde con las sensaciones, es perfectamente válida.

Es tal el relativismo moral en el que está inmersa *a priori* la filosofía de Epicuro que llega a decir: «Si las cosas que producen placer a los perversos los liberaran de los terrores de la mente

28 Deleuze, 2001. El término aparece a lo largo de toda la obra y viene a significar la capacidad de una cierta tendencia o cuerpo de imponer su *conatus*, su deseo de perseverar. El equivalente epicúreo a este concepto spinoziano sería, sin duda, la natural y espontánea búsqueda del placer y rechazo del dolor.

29 *Carta a Pitócles*, en Gual, 1981, p. 129.

30 Marx, 1973, p. 105.

[...], y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos»³¹, mientras, añadimos, no nos suponga un obstáculo en nuestra particular búsqueda del placer.

Lo único abstraíble de la sensibilidad es el cambio, el tiempo, entendido como «el cambio en cuanto cambio»³², como abstracción del carácter cambiante de lo existente, pues es la propia sensibilidad encorporalización misma del mundo aparential-cambiante, reflejo encarnado del tiempo, en tanto que receptora de las efímeras sensaciones de placer y dolor de un determinado cuerpo. La sensibilidad, tanto en lo estrictamente físico, como en lo referente al placer y a la capacidad de concebir imágenes, no yerra, pues su contacto con el «exterior» no está mediado; «*la imaginación* [escribe Althusser] *no es en ningún respecto, en nada, una facultad, sino, en el fondo, solamente el mundo mismo en tanto que “dado”*»³³. No es cuestión, entonces, de negar o posponer la existencia del mundo por «falta de pruebas» sino, de hecho, aceptar que la propia existencia de un mundo afectante es la única prueba posible y necesaria, dejar los libros y salir a ese mundo; «tenemos que vérnoslas con *este* mundo y no con otro»³⁴.

Lo que no cambia no es perceptible, pues no es afectante, y por tanto, para nosotros no *es*. La composición de un cuerpo es su *aparición*, un cambio en la estructuración de los elementos que posibilita la composición de una imagen perceptible de aquél, es decir, un determinada disposición de la sensibilidad. Si no hay más que mundo cambiante y la percepción es un reflejo suyo y, por tanto, nuestro único medio de acceso a la realidad en tanto que pertenecientes a dicho mundo, nada queda para el mito más que la pura imaginación, es decir, el juego del lenguaje consigo mismo.

Esto no significa que no pueda o no tenga uno que aventurarse en el terreno de lo imperceptible, pero debe hacerlo siempre sujeto a sus experiencias sensibles. Un gran ejemplo de esto es la misma atomística epicúrea, pues consiste, de hecho en un conocimiento que remite a lo «invisible»³⁵ pero que, no obstante, ha de concordar con la percepción sensible y la búsqueda del placer. La existencia de seres ajenos al cambio no es algo que se pueda probar desde la percepción por el hecho mismo de ser imperceptible y por tanto inofensivo para nosotros. Sin embargo, el concepto de átomo, eterna substancia de lo real, que escapa al cambio y por tanto a la percepción, encaja de forma coherente con el sistema, convirtiéndose así en el verdadero astro divino de la tradición griega, que en vez de habitar, inmutable, los cielos, acompaña a la realidad en cada encuentro.

31 MC 10 en Gual, 1981, p. 187.

32 Marx, 1973, p. 94.

33 Althusser, p. 44.

34 *Ibid.*, p. 61.

35 Marx, 1973, p. 105.

Un merecido apartado para el lenguaje

Si hablamos de la filosofía y del conocimiento en cuanto a tales, es necesario dedicar un tiempo a tratar el lenguaje, el medio en que se desenvuelve nuestro pensamiento y por tanto con el que se construye todo discurso. Epicuro desarrolló una teoría del lenguaje, por supuesto, acorde con el resto de su sistema.

Introduzcámonos en el tema desde la cuestión previamente tratada de la veracidad de las creencias. ¿Dónde quedan el error y la falsedad, si, como hemos comentado, la sensibilidad proporciona información inmediata, y por tanto cierta, de la realidad? Es, pues, en el salto cualitativo de la identificación entre una sensación y lo que Epicuro denomina «prolepsis», la «preconcepción» o «anticipación [...], producto de experiencias particulares anteriores»³⁶, donde aparece el error. Estas prolepsis, en tanto que imágenes-recuerdo de imágenes sensibles, sentidas ellas mismas, son verdaderas y tienen poder de afección pero la adecuación a situaciones distintas a las de su nacimiento no está garantizada en absoluto.

Son estas preconcepciones las que, con el deseo de comunicar experiencias singulares, los sujetos transforman, en nuevo salto cualitativo, en palabras orales y escritas. En definitiva, de forma muy cercana a Nietzsche en su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Epicuro nos deja una teoría del lenguaje donde cada palabra es una anticipación propia a la realidad, y el lenguaje doblemente ideal y creativo, pero, al contrario de lo que dicta la tradición, en absoluto idéntico a la realidad percibida y comunicada. El lenguaje es la idealización encarnada —y por tanto afectante— del mundo. «La razón y el lenguaje no existen en la naturaleza más que con y por nosotros»³⁷.

Epicuro es consciente de que en el salto de la percepción al lenguaje y al juicio, es decir, al conocimiento, la pureza de la percepción se pierde para convertirse en sonidos y símbolos cultural y contingentemente asociados. Esto, sumado a la contingencia de los objetos mismos, desvía a Epicuro de la corriente de la filosofía que prima los objetos sobre el mundo y los asigna a ideas, palabras y verdades atemporales.

Menciona de pasada Althusser sobre el materialismo: «es imprescindible alguna expresión para demarcarlo en su tendencia»³⁸ para poder decir-lo, comunicar-lo. Esto nos da una clave fundamental para entender el funcionamiento del lenguaje. La trampa del objeto en el lenguaje, la incapacidad de referir o concebir algo sin objetificarlo, sin separar «precisamente lo que en lo sensible no está

36 Gual, 1981, p. 79.

37 *Ibid.*, p. 83.

38 Althusser, p. 32-32.

separado»³⁹, antes que hablarnos del mundo, revela las tácticas del propio lenguaje y de nuestra conciencia. Al fin y al cabo, «la objetificación es un modo natural de dominio humano sobre el mundo»⁴⁰. Y, sin embargo, no siendo este proceso si no una infravaloración del objeto al aislarlo de su capacidad afectiva, es el propio sujeto quien queda, a su vez, dominado por objeto y lenguaje. Y es que, el lenguaje nos supera en el mismo instante en que aparece pues parte ya de la variedad de experiencias y perspectivas. La necesidad de señalar las referencias del discurso para acercar experiencias individuales, es decir, de definir ostensivamente los conceptos, crea una red referencial que se vuelve más compleja en la medida en que tiene que dar cabida a cada vez más vivencias particulares⁴¹.

El lenguaje equipara bajo los conceptos no objetos del mundo sino experiencias de los sujetos. Y no lo hace subordinado a un afán epistémico cosustancial al ser humano, sino impulsado por la necesidad de comunicarse y proporcionarse —particular y colectivamente— los medios para la obtención del placer.

El lenguaje no habita un más allá de la realidad material desde donde puede apropiarse de los supuestos objetos de ésta; pero sí nos conecta con un “más allá” de nosotros mismos. No obstante, es ésta una trascendencia inmanente, que nos afecta y en la que afectamos. Ese es el verdadero gran poder del lenguaje, de hecho es la afirmación tajante de que el lenguaje *tiene* poder, que no se ajusta a la realidad como un guante, como el mapa del imperio que ocupa el imperio al completo en el cuento de Borges (*Del rigor en la ciencia*), sino que más bien, como el mítico posadero Procusto, fuerza a la realidad a encajar en sus propias medidas. La negación de la concepción tradicional del lenguaje en sus diferentes versiones —idealismo, racionalismo, logicismo, etc.—, es la confirmación de la inmanencia del lenguaje y por tanto, de su poder de afección en tanto que parte disuelta en lo real. Por contra, la realización del lenguaje, la transformación objetiva de la realidad siguiendo las plantillas trascendentes dejadas por los conceptos, es propia de lo que conocemos como *espectáculo* —más adelante profundizaremos en esta noción propuesta por el situacionista Guy Debord.

Ahora bien, el peligro que para los individuos conlleva este poder es que ellos mismos son realidad que el lenguaje afecta y constriñe en su fatídico lecho, forzándonos a nosotros mismos, a

39 Marx, 1973, p. 178.

40 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro, La Habana (Cuba), 1970. En el prólogo de 1967, p. 31.

41 Si bien considero que esto es propio de todo lenguaje, es muy cierto que en Occidente, hemos querido integrar tantísimas experiencias bajo un mismo lenguaje, que hemos tendido a neutralizar cada vez más los conceptos, a buscar su objetividad, es decir, su adecuación perfecta a los supuestos objetos del mundo. En otras culturas, o en otros momentos, han habido lenguajes más íntimamente relacionados con un entorno y experiencias de vida concretas, permitiendo así una cierta permeabilidad entre las palabras, una sutil interconexión, que se mueve entre lo consciente y lo inconsciente, y que relaciona términos según lógicas menos grises, menos técnicas, menos *lógicas*.

los demás y a lo que nos rodea en unos conceptos, ideas que, como cuerpos ellos mismos, poseen un natural movimiento hacia su perpetuación, independientemente de nuestras creencias y esfuerzos. El lenguaje es el responsable, en definitiva, de la conformación de nuestra subjetividad, de nuestra idea de nosotros mismos, y también de los y lo demás. Estos conceptos, palabras, aparentemente inocentes pero, por eso mismo también, tremendamente peligrosas, abarcan toda categoría que pueda recaer sobre uno mismo, desde cuestiones de raza, sexo, género, ideología política, sexualidad, ..., hasta otras relacionadas con características físicas y psicológicas; incluso las categorías médicas y científicas en general.

El entramado lingüístico cultural en el que estamos inmersos tiene su base material en las millones de cabezas pensantes y bocas parlantes que lo reproducen; nuestros cuerpos concretos. Pero también, más aún hoy en día y con perspectivas de seguir aumentando, en los objetos que nos rodean, en la cantidad ingente de información, presentada en forma de lenguaje, ya sea virtual, en papel, para escuchar, para leer, para ver, etc.; pues es tal el poder del lenguaje que actúa como filtro de la sensibilidad, arrastrando lo que percibimos hacia su caótica red de referencias. El «intercambio simbólico»⁴² que los objetos que creemos controlar —al nombrarlos, mediante el lenguaje— realizan en nuestro punto ciego, incrementa la complejidad del entramado exponencialmente. Cuanto más delegamos en los objetos, creyéndolos inofensivos, más nos hundimos en una red semántica que controlamos cada vez menos y que se hace cada vez más difícil de desenredar. Si bien en algunos momentos de la historia ciertos grupos de personas han podido ostentar un mayor control sobre la producción de lenguaje, es decir, de realidad, de subjetividades, etc.; lo cierto es que hoy en día el modo de dominación es mucho menos jerárquico. El paso de la preeminencia de la radio y la televisión como medios de comunicación, a la proliferación de las tecnologías de comunicación de uso personal, ha disparado enormemente la cantidad de frentes.

Hablemos por un momento de «Dios», de la palabra, del concepto de Dios. «Ninguna lengua puede prescindir de un *mote* dios»⁴³, asevera Cixous en su «Conversación con el asno». Esto puede entenderse de dos maneras. Por un lado, el concepto de la divinidad y su relación con la persona es un elemento fundamental del pensamiento y la práctica de toda cultura. La tradición judeocristiana entremezclada con los idealismos helénicos supone una influencia crucial en la conformación de la ideología occidental; las concepciones occidentales del individuo, de su espiritualidad y de su relación con la naturaleza y la alteridad en general, están profundamente enraizadas en dicha tradición y responden a una idea determinada de la divinidad, en nuestro caso, dominada por la

42 Baudrillard, 2002. Aparece en la obra en general pero sobretudo en el capítulo «El intercambio simbólico», pp. 23-27.

43 Cixous, p. 69.

trascendencia.

Por otra parte, dice de nuevo Cixous: «sin la palabra Dios para albergar la infinita multiplicidad de todo lo que podría decirse el mundo quedaría reducido a su corteza»⁴⁴. Dios entendido como el Todo, la Naturaleza: «una substancia, única e infinita, dotada de un número infinito de atributos infinitos»⁴⁵, es el único concepto con una referencia material —aunque no abarcable—, no un recorte ideal del mundo. Es curioso que la concepción del lenguaje tradicionalmente dominante sea únicamente efectiva cuando se refiere al «último humo de la realidad que se evapora»⁴⁶.

«Temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática... »⁴⁷.

Existe un cierto ateísmo que podríamos llamar del origen o científico que, no es sino una extensión de las formas anteriores de teología, que no rompe radicalmente con la tradición que le precede, sino que simplemente la seculariza, limitando así el efecto de su rechazo. Es aquel ateísmo que niega la existencia de Dios por «falta de pruebas», que lo concibe meramente como error epistemológico, como mentira, en vez de entenderlo en toda su complejidad y consecuencias. Un ateísmo que además reniega, por efecto domino, de todo lo relacionado —independientemente de como se lo llame— con la divinidad, la religión, la espiritualidad, el alma, etc. Este ateísmo se habrá desapegado del Dios de la barba larga, pero no de «Dios», como concepto fundamental en el pensamiento de una cultura. La sustitución del contenido del origen, en vez de la forma de concebir la realidad como originada, creada, no supone una ruptura con los grandes rasgos de la tendencia dominante en Occidente. El espacio que antes ocupaba el Dios de la Iglesia ahora está vacío, pero permanece. Al menos la Iglesia ejercía un papel regulador que prevenía el desmadre espiritual que hoy sufrimos. El problema no está en el error científico de la creencia en un Dios sino en el carácter trascendente de la religiosidad y espiritualidad eclesiásticas, que arrebatan al individuo la capacidad de gestionar sin intermediarios su espiritualidad, su psique y sus emociones. Si el ateísmo no devuelve, al estilo marxiano, la gestión de la psique, del discurso y de los eventos en general, a las personas concretas, ésta será dejada a su suerte y manejada por el «Dios» de turno. Delegar esta capacidad de ser actores en el cambio, es delegar nuestro poder para proporcionarnos bienestar.

Ahora bien, después de todo esto, ¿cuál es la moraleja ética? Que el lenguaje que encarnamos tenga poder de afección, que moldee la realidad y sea capaz de dar expresión a nuestras particulares inquietudes vitales, significa que podemos hacer un uso provechoso de él, no simplemente

44 *Idem.*

45 Althusser, p. 42.

46 Nietzsche, p. 47.

47 *Ibid.*, p. 49. El «Dios» que menciona aquí Nietzsche es el de la tradición occidental dominante. El que actúa como el anclaje trascendente de la objetificación perpetrada por el lenguaje.

epistémico, sino existencial. Explorando las capacidades creativas del lenguaje, dejándolas interactuar con nuestro entorno y nuestra existencia singular llegarán a nosotros nuevas formas de pensar y actuar que, ya por si mismas ya como medios, nos conduzcan a la proliferación de momentos de deleite y del bienestar en general.

Con respecto al lenguaje se pueden distinguir formalmente dos actitudes opuestas: por un lado la relación con el lenguaje de modo «inmediato, sustancial», es decir, literalmente, que comparte sustancia, cuerpo. La relación entre el sujeto y el lenguaje es siempre de determinación recíproca, pero la balanza no se mantiene constante, al menos el papel del individuo no siempre es el mismo. Si bien, el lenguaje siempre se adecúa a las particularidades del cuerpo que lo encarna, no siempre el sujeto deja que su discurso exprese sus singulares inquietudes y deseos. Esta otra forma de relación con el lenguaje, y por tanto con el discurso, el pensamiento e incluso la vida, supone, como dice Marx, una «actitud refleja»⁴⁸. Corrientemente, empujados en gran parte por la creencia de que el lenguaje se identifica *a priori* con la realidad, utilizamos las palabras como si fueran verdades atemporales, cuando en realidad no son más que «guijarros usados»⁴⁹; quedándonos así, únicamente con un residuo semántico que, si expresa algo, poco tiene que ver con nosotros mismos.

A veces, es conveniente pelear por la significación de un determinado término, pero otras, es más provechoso abandonarlo y salir en busca de otro nuevo. Sentencia maravillosamente Cixous: «la lengua no está terminada. Todos podemos ser provisionales demiurgos suscitando recién nacidos. [...], la lengua es una vieja que pare»⁵⁰. Podemos hacer que la experiencia modele nuestro lenguaje o forzar a nuestras experiencias a encajar en un lenguaje prefigurado. Una persona puede encarnar un pensamiento, un lenguaje que ha nacido con ella en un encuentro creativo, o puede reutilizar un pensamiento o lenguaje nacido de un encuentro particular donde su singularidad no estaba representada, o lo estaba de forma muy indirecta e imperceptible. Si bien, para nosotros, ya inmersos en un lenguaje, todo encuentro creativo involucra pensamientos y palabras ya existentes, éstas se resignifican amoldándose a nuestras circunstancias singulares. Podemos sin duda hacer uso de esta capacidad para acceder a una vivencia del lenguaje más creativa y acorde a nuestra realidad particular. A veces, la sola repetición de una expresión ya existente resulta creativa por su conveniencia en el momento y lugar.

No obstante, antes que nada, es preciso desembarazarse de la concepción tradicional del lenguaje que ha ocultado el devenir de lo real al identificarlo con los objetos y sus nombres, para poder así crear nuevos lenguajes y subjetividades en movimiento acordes al devenir de nuestras experiencias particulares como personas o como grupo. La validez de múltiples opiniones que defiende Epicuro

48 Marx, 1973, p. 49.

49 Cixous, p. 65.

50 *Ibid.*, p. 66.

es, además de una postura abierta a la introducción de variantes en el discurso —mientras sean fieles a los principios—, un rechazo de esta concepción tradicional del lenguaje que asigna a cada objeto de conocimiento una única verdad limitando las posibilidades creativas de la lengua y por tanto del pensamiento y la acción.

3. La física atomística: el materialismo del encuentro

Por qué comenzar con la física: la búsqueda de la coherencia como práctica vital

La coherencia es uno de esos ideales inalcanzables pero convenientes para la buena vida. Resguardarse en un supuesto «derecho a la incoherencia», a parte de ser inocuo, ya que la incoherencia es condición de la vida, supone cerrarse al movimiento y al cambio generados por esas tensiones que constantemente habita nuestro cuerpo; es como negarse a ir a por agua cuando se tiene sed. Pero también a un nivel más amplio, sucede que muchas veces huimos de ciertas prácticas o ideas por asociarlas a sistemas de creencias con los que no nos sentimos identificados o que directamente rechazamos, sin embargo, al cerrarnos en el concepto que tenemos de nosotros mismos disminuimos nuestra capacidad de crear alternativas más provechosas. Juzgamos ciertas posibilidades desde el concepto que hemos formado previamente de ellas y no según su practicidad para determinado momento y lugar. La búsqueda de la coherencia cumple esta función. Ciertos puntos clave de nuestro sistema de creencias marcan una dirección al resto del conjunto. «Micrologías», las llama Marx⁵¹: esas sutiles diferencias capaces de modificar por completo la dirección de un sistema para sacar provecho de su potencial práctico. En nuestro caso, esos puntos son la inmanencia y la aleatoriedad propias de los encuentros atómicos que dan lugar al mundo, es decir: una cierta teoría de la realidad, una ontología, una teología, una física, o como se prefiera, que en el caso de Epicuro se presenta como una «ciencia atomística»⁵². Esta filosofía no actúa como axioma primario de un sistema lógico-deductivo, sino como componente de una estructura abierta que da cabida a una serie de elementos y sus múltiples relaciones en todas las direcciones. Recordemos, que la filosofía de Epicuro se construye desde la sensibilidad, desde la praxis vital. No parte de una «filosofía primera», de la que se desprenden lógicamente el resto de elementos del sistema, desarrollada al margen de la vida.

Las teorías físicas de Epicuro no son filosofías primeras que hayan de preceder a todo conocimiento o experiencia, son filosofías cualesquiera que junto con teorías del individuo, de la

51 Marx, 1973, p. 26.

52 *Ibid.*, p. 77.

sociedad, del conocimiento, etc., conforman un sistema filosófico, pero tienen la función especial de actuar como ancla de coherencia por su carácter general y vago, capaz de abarcarlo todo⁵³. Esto no significa que hayan de acatarse ciegamente, más bien que han de tomarse en consideración con otros elementos del sistema que consideramos beneficiosos. En nuestro caso, la búsqueda de la coherencia en el propio sistema de creencias y la construcción de un determinado discurso acerca del mundo, contribuyen a la defensa de la libertad del individuo al no cerrarlo a encontrar formas más provechosas de relacionarse con el mundo, que a primera vista no incluía en su abanico de posibilidades.

El materialismo y la inmanencia

«Sólo existen átomos y vacío»: una realidad única y material, es decir, conformada por cuerpos, y en última instancia, por átomos. Esta es la base de toda teoría física materialista que parta de la noción de átomo. Lo que es y el espacio que habita, esto es: cae («la lluvia»⁵⁴), se desvía (el *clinamen*⁵⁵), y se encuentra con otros iniciando la infinita y múltiple sucesión de encuentros que es el mundo. El materialismo, tal y como aquí lo entendemos, consiste, resumidamente, en la tesis de que: «El conjunto de los acontecimientos que constituyen la realidad depende de esta causalidad material, y lo mismo vale, evidentemente, para la reflexión, la palabra, el lenguaje o la filosofía»⁵⁶, a lo que podemos añadir: los hábitos, la coyuntura socio-política, la estructura económica, y en general, toda práctica individual-cultural.

Epicuro no es, ni mucho menos, el primer materialista. Pero sí el pensador de nuestra tradición con el primer —que sepamos— sistema filosófico coherente de este carácter. De los antiguos presocráticos que siguieron esta vertiente, como Tales, Anaxímenes o Demócrito, poco nos queda. Es con este último, precisamente, como sabemos, con el que se ha relacionado, incluso subordinado, la obra de Epicuro, por sus teorías físicas atomistas comunes. Sin embargo, sus sistemas se diferencian en puntos clave que, como dijimos al hilo de la coherencia, dan un vuelco a la dirección de sus sistemas en conjunto⁵⁷. Aun cuando las intenciones de Epicuro eran principalmente éticas, prácticas —o quizás, justo por eso—, fue capaz de desarrollar un sistema materialista más complejo que el de su predecesor, en el que la libertad humana es rescatada de las

53 *Ibid.*, p. 24.

54 Althusser, p. 32.

55 *Parénklisis* en griego. Pero es más conocido por su denominación latina proveniente de Lucrecio, quien, fiel seguidor de Epicuro, extendió la teoría del maestro en lo que a este asunto respecta.

56 Onfray, p. 172.

57 La tesis doctoral de Marx, que ocupa un lugar central en este trabajo, consiste precisamente en esclarecer esas «micrologías» que dan cuenta de la «diferencia, que cala hasta lo mínimo, entre la física democritiana y la epicúrea, a pesar de su conexión» (Marx, 1973, p. 26).

garras del tosco mecanicismo que se deriva del atomismo democritiano. Epicuro elabora una teoría, acorde con su vida, que resulta coherente y, sobre todo, que satisface sus propósitos éticos eudemonistas. En palabras de Louis Althusser, encargado de poner sobre la mesa el peso de este autor como pionero de la «corriente subterránea del materialismo del encuentro», Epicuro funda

«un materialismo [...] de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a [...] un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo»⁵⁸.

Ese segundo materialismo es el que asociaríamos a Demócrito y, en realidad, a la mayoría de contribuyentes en la tradición materialista, con contadas excepciones como Baruch Spinoza o Karl Marx. Epicuro es una de esas «anomalías» filosóficas, pues consigue traernos un sistema con la potencia teórica de un materialismo pero salvando la libertad humana de las manos del idealismo. La clave, como hemos comentado, se encuentra en la inmanencia y aleatoriedad radicales de los encuentros que conforman y crean el mundo, es decir, la determinación mutua y multi-direccional de éstos, de manera que se anula la posibilidad todo Origen y Fin de una supuesta sucesión lineal en la que los eventos quedan encadenados según un orden predeterminado. Ese es el verdadero criterio: ético y vital, pues libera nuestra acción, no tanto el materialismo en sí. Un cosmos inmanente y contingente de forma radical, no tiene porque coincidir con lo que tradicionalmente se ha asociado al materialismo: una burda obsesión por el mundo físico de los objetos.

Sin Origen ni Fin

Habitamos un mundo que ha sido históricamente construido en continua interacción con

«cierta concepción de la filosofía y de la historia de la filosofía que se puede [...] calificar de occidental, ya que domina desde los griegos nuestro destino, y de logocéntrica, ya que identifica la filosofía [y el conocimiento en general] con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre toda realidad»⁵⁹.

La ausencia de las categorías de «origen» y «fin» en la concepción de la realidad epicúrea, supone el distanciamiento con respecto a esta tradición dominante, que se caracteriza precisa y

58 Althusser, p. 32.

59 *Ibid.*, pp. 32-33.

principalmente por su carácter teleológico, es decir, la determinación de un origen y un fin del movimiento, y con ello, de una finalidad y de un cierto sentido previos, susceptibles de conocerse *a priori*, dotando así al sujeto cognoscente de la posibilidad de un conocimiento y control totales sobre el objeto, en este caso la realidad al completo. Es el caso de toda narrativa acerca del Fin de la Historia, el conocimiento absoluto, y un peligro para todo pensamiento progresista, ya social, científico o técnico.

Lo que aquí vamos a defender, por otra parte, es que en la eterna caída de los átomos en el vacío no existe ni principio ni final, por tanto «ningún Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón»⁶⁰. Sólo tras los encuentros, podemos hablar de sentidos, razones y fines, pues es en su movimiento tendencial donde se manifiestan a cada momento. Sentidos y fines cuyo triunfo no está garantizado de antemano. El individuo libre es aquel que se hace cargo de esos fines como propios asumiendo las inciertas consecuencias. En el origen del mundo no se encuentra la recta Razón, sino la desviación, la locura y la muerte —«mas la muerte de manera que, a la vez sea el vehículo de la vida»⁶¹. Estas son las fuentes de la creación y reproducción constantes del mundo, no la prolongación unilateral de una cadena de sucesos conectados causalmente hacia un Fin ya establecido. La desviación y el encuentro son causas, pero son causas causadas, inmersas en un océano infinito —espacial y temporalmente— de relaciones donde se disuelven todos los pequeños fines. No el río que se dirige y finaliza en un mar, sino el mar mismo, o mejor, el conjunto de todas las corrientes que se encuentran, unen, chocan, desvían, y desaparecen, no en un mar concreto, predeterminado por una cierta direccionalidad en su caída, sino en un momento y lugar cualesquiera *a priori* y radicalmente concretos *a posteriori*.

El atomismo de la física epicúrea no es una descripción de la realidad dada que pretenda explicarla mediante cadenas de choques mecánicos que conducen irremediamente a la necesidad de un origen concreto y encadenan a los cuerpos a un férreo determinismo. Este atomismo no es más que la exposición de una lógica del movimiento de la realidad, una lógica del cambio que desdeña la necesidad de remitirse a un principio o a un fin. Aunque exista una suerte de mito fundador del mundo en el materialismo del encuentro: la lluvia, la desviación y el primer encuentro, esto no supone más que un cuento con moraleja; Epicuro no nos quiere contar una Historia, sino el cómo y la posibilidad de innumerables historias. Desde el cambio infinitesimal efectuado a nivel infinitamente pequeño, en los átomos, pasando por cambios a gran escala espacio-temporal que se dan por ejemplo en una cultura o en un ecosistema, hasta el gran cambio eterno en el tiempo e ilimitado en el espacio que es la Naturaleza misma. Acercando o alejando la vista, percibimos

60 *Ibid.*, p. 33.

61 Marx, 1973, p, 208.

mayores o menores cambios.

Al contrario de una dialéctica cerrada sobre unos elementos aislados (la del Hegel de libro de texto), la relación producida por los encuentros está inmersa en un mar relacional que lo remite al todo/nada, dotando así a cada cuerpo de una aleatoriedad radical. Atendiendo a los elementos de forma aislada, no alcanzaremos la verdad sobre su origen y su fin, pues no están contenidos en ellos; por otro lado, sumergiéndolos en el mar de relaciones su origen y su fin quedan disueltos al igual que los elementos mismos de forma que no sólo son inalcanzables sino que ni siquiera existen como eventos concretos y aislados.

«Está muy claro que aquél al que se le ocurriera considerar estas figuras, individuos, coyunturas o Estados del mundo ya sea como el resultado necesario de unas premisas dadas, ya sea como la anticipación provisional de un Fin, se equivocaría, puesto que descuidaría el hecho (este “Faktum”) de que estos resultados provisionales lo son doblemente, no sólo en tanto que van a ser superados, sino también en tanto que habrían podido no advenir jamás, o no habrían advenido más que como efecto de un “breve encuentro”, si no hubieran surgido en el marco feliz de una buena Fortuna que diera su “oportunidad” de “duración” [...]. Por ahí vemos que no estamos, no vivimos en la Nada, sino que, aunque no hay un Sentido en la historia (un Fin que trascienda de sus orígenes a su término), puede haber sentido *en* la historia, ya que este sentido nace de un encuentro efecto y efectivamente feliz, o catastrófico, que es también *un* sentido»⁶².

La cosmología que aquí presentamos no niega la existencia del sentido al modo de un nihilismo radical y, claramente pasivo. Tampoco la existencia de fines que nacen con el encuentro y duran su duración. Y lo relevante de esto no está en la productividad teórica sino en la liberación de la práctica vital.

La atomística epicúrea: caída, desviación y encuentro

Tras estas breves pinceladas, vamos al grano, al átomo, pues es, sin duda, en la teoría atómica donde encontraremos todo el jugo de la física de Epicuro, incluso de toda su filosofía. La atomística epicúrea complejiza el concepto de átomo mucho más allá de su determinación como objeto material más pequeño, incrementando así su potencial como herramienta del pensamiento, y por tanto, de la vida. Sí, el átomo representa el punto geométrico, «es la *negación directa del espacio*

62 Althusser, p. 61.

abstracto»⁶³, del vacío, es decir, la unidad ínfima de la existencia: es *algo* frente al ser *nada* o ser *todo*. Los átomos son «lo *infinitamente pequeño*»⁶⁴. No simplemente la mínima expresión de la materia, que podría ser medida espacialmente, sino la ínfima, el concepto abstracto, sólo cognoscible por el entendimiento⁶⁵, de los primeros elementos en componerse, siendo ellos mismos incompuestos, es decir, *indivisibles*. Además, si el tiempo es concebido como la abstracción del cambio, el «accidente de accidentes»⁶⁶, es decir, la sucesión de las distintas composiciones atómicas, entonces, el átomo no cae bajo su jurisdicción en tanto que sustrato material de tales composiciones. Si el átomo no cambia, no se descompone y recompone en *otra cosa*, entonces es *eterno*, y con él, el vacío que habita y la realidad en general.

Epicuro admite triple movimiento de los átomos en el vacío. Primero, el de la *caída según línea recta*; segundo, la *desviación* de la recta; y, por último, el causado por *la repulsión* entre varios átomos tras su *encuentro*. El primero y el último movimiento son comunes a Demócrito y a Epicuro; el de declinación «distingue al uno del otro»⁶⁷, introduce el azar en el sistema, lo que, en la práctica, dota a los individuos de libertad. La libertad aparece en la desviación, la necesidad sólo tras el encuentro⁶⁸.

La hipotética lluvia original de los átomos, previa al encuentro fundador del mundo, es el denominado movimiento de caída según la recta. «La línea recta, [escribe Marx] la simple dirección, es la eliminación superadora del inmediato ser para sí del punto [del átomo pues, ...]; es además, su existencia misma»⁶⁹. En resumen: el átomo sólo existe en caída, pero en caída su esencia singular se eclipsa. De nuevo Marx:

«por estar los dos en movimiento continuo, no existen unidades [individuos, cuerpos] ni átomos, sino que más bien, se funden en la recta; porque la solidez del átomo no existe hasta que se lo conciba cayendo según recta»⁷⁰

Este punto es central: tanto átomos como cuerpos, es decir, agregados atómicos, sólo tienen existencia relativa, sólo existen en tanto que ingredientes disueltos en otro cuerpo que, a su vez, también cae en línea recta. Esta lógica se repite hasta llegar al gran todo, a Dios o la Naturaleza. La

63 Marx, 1973, p. 60.

64 *Ibid.*, p. 74. Las cursivas son mías.

65 *Ibid.*, p. 83.

66 *Ibid.*, p. 159.

67 *Ibid.*, p. 57.

68 *Ibid.*, p. 59.

69 *Ibid.*, p. 187.

70 *Ibid.*, p. 60.

caída de este *agregado de agregados*, frente a la del *elemento de elementos*, es eterna e infinita pues su esencia consiste precisamente en existir, en caer según la recta. Los átomos, por su parte, ven su esencia, la singularidad absoluta, perdida constante e irremediabilmente en su existencia relativa a la recta. La caída en línea recta es la perseverancia en un estado de cosas, la *dependencia* con respecto al *conatus* de una tendencia que nos arrastra.

Por su parte, la declinación se identifica con la *independencia*, el movimiento divergente, el cambio que busca el encuentro y es producido por el encuentro creativo. La declinación, en su manifestación ordinaria, es siempre causada de forma directa por un choque entre cuerpos, pero al teorizarla no podemos concebirla como el simple producto de un encuentro previo pues ello «metería a la declinación en la serie determinista»⁷¹ que remite a un origen provocado por un movimiento primario, incausado, externo y anterior al mundo. *La desviación del átomo es el origen del mundo*, la desviación misma, al singularizarlo con respecto a la recta, determina al átomo como átomo, como «*el concepto de la singularidad abstracta*»⁷².

El mundo es el producto del fracaso de la singularización del átomo que al chocar con otros acaba constreñido de nuevo en una estructura que cae en línea recta y que lo sobrepasa como ser singular. Sin embargo, todo elemento de un cuerpo, a la escala que sea, en algún momento, y lugar, sacrifica su seguridad empeñado en encontrar mejores condiciones, provocando así, una y otra vez, el caos que es el mundo: la entropía, como la denomina la física contemporánea.

El átomo «abstrae de la existencia de otro», la suya propia, opuesta a la primera, «y de estotra se evade.»⁷³, se desvía provocando nuevos encuentros. En éstos, según la conveniencia mutua con respecto a las condiciones de perpetuación, se dan dos posibles resultados, a saber: si concuerdan, la composición, es decir, una nueva *alineación* de elementos; si resultan excluyentes, la repulsión y la descomposición de los agregados atómicos. Los elementos repelidos, por supuesto, siguen, hasta nuevos encuentros, el movimiento de caída en línea recta.

Como acabamos de ver, la desviación, la singularización del átomo frente a su existencia relativa, es el movimiento que desvía —valga la redundancia— a Epicuro con respecto a la corriente del atomismo inaugurada por Demócrito. Indaguemos más. Dice Marx sobre los átomos: «sólo pueden *encontrarse* negando cada uno de su existencia lo relativo a otro; mas esta existencia relativa es, como vimos, su mismo movimiento originario [y existencial]: el de caída según la recta»⁷⁴. Como concepto, la repulsión entre átomos, el tercer movimiento, es posterior a la

71 *Ibid.*, p. 62.

72 *Idem.* Las cursivas son mías.

73 *Ibid.*, p. 64.

74 *Idem.*

declinación que ocasiona, a través de la autodeterminación del átomo, la ruptura con el primer movimiento de caída. En la realidad inmediata, si bien los encuentros previos son causa inmediata de las distintas declinaciones, en todas ellas el átomo o el cuerpo singularizado actúan como filtro de la repulsión al hacer suyos unos u otros elementos del cuerpo en que estaba integrado, negando el resto. En otras palabras, para que cierto cuerpo *se* encuentre, choque, salga repelido, es necesario que se lo conciba como un todo independiente del agregado en que mantenía una existencia relativa, como un ser singular, un átomo. Al final, aunque un encuentro cause de forma inmediata la desviación, la cabezonería del átomo impide que el cuerpo que ha chocado con él mantenga la dirección de su caída al modo de un choque mecánico; el átomo no recibe y reproduce exactamente —Dios no es un prodigioso artesano—, sino que deja su marca personal antes de ser integrado de nuevo como elemento relativo a otro cuerpo en caída. Nunca logrará su objetivo de singularizarse por completo, toda idea de sí mismo que tenga el átomo está destinada a fracasar al hacerse materia, pero eso no impide que a cada oportunidad, en cada nuevo encuentro, el átomo trate de realizarse en cuanto a tal. Si todo movimiento fuera violento, en términos aristotélicos, si no hubiera un cierto estado de estabilidad que opusiera alguna resistencia al movimiento o a cierto modo de este, los encuentros no serían choques, sino sólo empujes en una misma dirección. El inquieto ardor por singularizarse propio del átomo, y de los cuerpos por extensión, los insta a salir en busca del encuentro armados con un poder de afección que es «impugnado y resistido»⁷⁵ en cada encuentro.

Es de esta manera que la declinación es teorizada antes como singularización, como repulsión misma de lo otro, que como efecto de ésta, demarcándose así como un movimiento de los cuerpos independiente del encuentro. Si la declinación sólo hubiera ostentado un carácter independiente en el hipotético origen, para posteriormente ser únicamente determinada a posteriori de los encuentros, estaríamos dotando a ese origen de una realidad fáctica, un momento y un lugar, siendo únicamente una noción abstracta cuya finalidad es teorizar el movimiento de la realidad para cimentar un pensamiento que rescate la libertad en vez de relegarla a una única actuación originaria.

La declinación se convierte así en el factor de inestabilidad de lo real, que no encontramos en el «rudo»⁷⁶ determinismo mecanicista de una teoría atómica como la de Demócrito. ¿Por qué tendería a la dispersión —distinta a la simple expansión o progresión lineal— y al caos un universo regulado según encuentros mecánicos cerrados?, ¿de dónde salen todas las infinitas direcciones de los choques si no es de la inquieta naturaleza de los átomos? La adición de este segundo movimiento es la pequeña micrología epicúrea que desvía su sistema del mecanicismo tradicionalmente asignado a él y rompe las barreas para concepciones éticas fundamentadas en la libertad de los

75 *Ibid.*, p. 61.

76 Gual, 1981, p. 118.

individuos.

Los átomos son conceptos de razón: como elementos separados sólo sirven para explicar la singularización de los fenómenos de la realidad, y como partes de un cuerpo sólo sirven para explicar el modo en que éste interacciona con sus semejantes en sus encuentros. No son más que una herramienta conceptual para teorizar la formación y el movimiento de los cuerpos. El átomo para Epicuro, al contrario que Demócrito, no es únicamente el sustrato material de la realidad ya dada, existente, sino también su principio lógico, su *arjé* (ἀρχή). Es esta «contradicción» entre la existencia relativa del átomo como base material de los compuestos y su esencia como abstracción, como ideal de la singularidad absoluta, la que provoca la tensión que mueve la descomposición y composición —pues vino primero la desviación que el encuentro— del mundo.

Esta teoría del mundo logra, manteniendo la premisa de la inmanencia radical, dotar de movimiento y libertad a los elementos de aquél, gracias al concepto de átomo que sostiene.

Si Spinoza comenzaba por lo absolutamente universal, Dios⁷⁷, Epicuro, por su lado, comienza por lo absolutamente singular, el átomo. Y, al igual que «Dios» contiene todas las posibilidades de existencia, el átomo supone, para Epicuro, la abstracción de la singularidad ideal de los objetos que referimos con el lenguaje y concebimos en el pensamiento, incluido, y sobretodo, el propio concepto de «yo». Escribe Marx: «La forma más universal del concepto es, para él, el átomo; [...]. Así que el átomo es, siempre el absoluto ensifer, por ejemplo: de la persona, del sabio, de Dios.»⁷⁸. Y es que, precisamente, «Dios» y «átomo» son dos caras de la misma moneda. El Dios-Naturaleza es el único “ser” que cumple las condiciones para poder ser calificado como singularidad absoluta, pues su existencia no es relativa a ninguna alteridad; es por tanto, la materialización eterna del átomo.

Los cuerpos o las tendencias

Entiendo por «cuerpo», un agregado atómico, la «toma de consistencia»⁷⁹ de un encuentro, algo más complejo que un simple objeto físico. Los átomos, como hemos visto, no son meramente el sustrato físico de la realidad. El concepto de átomo también sirve para explicar la formación de, por ejemplo, los hábitos o las culturas; lo cual convierte a éstos en agregados atómicos, una cierta combinación de elementos duradera, un cuerpo. Me gustaría también apuntar que cuando digo «tendencia», me refiero a lo mismo que a un cuerpo. Las entiendo como dos perspectivas de lo

77 Althusser, p. 41.

78 Marx, 1973, p. 215.

79 Althusser, p. 32.

mismo, una centrada en el movimiento, la otra en la materialidad de los agregados.

Los cuerpos son conjuntos orgánicos, no contienen la simple suma de sus elementos, sino también las múltiples relaciones que se establecen entre ellos, más allá del contacto mecánico inmediato. Los cuerpos son estructuras. No obstante, advierte Althusser: «una vez efectuado el encuentro (pero no antes), la primacía de la estructura sobre los elementos»⁸⁰. No existe un Ser que preceda a los seres —Dios no precede a la Naturaleza, se identifica con ella— y que los acoja en unas estructuras previas. «Los átomos entran el reino del Ser que ellos inauguran: constituyen *seres* asignables, distintos, localizables, dotados de tal o cual propiedad»⁸¹, seres que se relacionan con sus propios elementos y el resto de cuerpos según unas estructuras que, al igual que ellos, nacen con el encuentro. El reino del Ser no se instaura hasta que algo de hecho es y las primeras leyes las dicta este primer ser.

Como cada encuentro se da en una situación radicalmente única, no existen cuerpos iguales, de hecho, como sabemos, son potencialmente infinitos en lo que a la diversidad de sus formas respecta. ¿Cómo se teoriza esto desde la atomística epicúrea? Marx admite en su obra ciertos cambios en las propiedades de los átomos, a saber: magnitud, figura y peso, mientras, y esto es lo realmente importante, *no supongan un modo de determinación de los átomos concretos*. Son las relaciones impuestas por el agregado nacido del encuentro y no las características propias de cada átomo, las que los dotan de tal o cual propiedad dando lugar a la diferencia de los cuerpos. El átomo, en tanto que concepto abstracto de la singularidad, rechaza de igual manera el existir de forma relativa a un cuerpo como las propiedades que adquiere al componerlo, y sin embargo, «es consecuencia necesaria el atribuírselas»⁸² pues no tiene existencia el átomo si no es en composición. De esta manera se concibe la tenencia de una cierta propiedad como voluble, el cambio de ésta como impredecible al no depender de una determinación material de los átomos previa al encuentro, y la realidad en general como «inconstante e inestable»⁸³.

Por ello, en lo que respecta a los seres y sus características, «su infinidad nada tiene que ver con sus [las de los átomos] diferencias cualitativas»⁸⁴. El átomo es la abstracción del rechazo de la materia a ser in-formada externamente. Materia y forma sólo se identifican en el concepto ideal de átomo como singularidad absoluta y en el todo entendido como universalidad absoluta.

80 *Ibid.*, p. 58.

81 *Idem.*

82 Marx, 1973, p. 71.

83 *Ibid.*, p. 105.

84 *Ibid.*, p. 190.

Los cuerpos son la materialización de la idea de átomo como singularidad cuando se desvían con respecto a otros, y como sustrato material cuando se componen con otros. Sin embargo, esta correspondencia no es perfecta: los átomos siguen siendo la idealización del sustrato ínfimo de la realidad y por tanto no susceptibles de ser descompuestos y de esta manera, eternos. Pero los cuerpos no son eternos, aun cuando esta tesis sólo sea demostrable *a posteriori* del encuentro terminante. Los encuentros duran, se mantienen en el tiempo. Si bien se desencadenan a través del *clinamen*, esa «desviación infinitesimal»⁸⁵, el cambio que producen dura. El cambio no se da en un instante como salto entre estados estáticos sino que se desarrolla siguiendo unas determinadas fases «surgimiento, florecimiento y perecimiento»⁸⁶.

Podemos concebir, idealmente, los cuerpos como temporalmente inalterados; ahora bien, fuera del plano abstracto, se producen constantemente cambios, aun infinitesimales, que varían la composición de los cuerpos. Aun así, abstrayendo, podemos concebir y nombrar características o modos de los cuerpos que se mantienen en los distintos cambios, no siendo ellos mismos más que productos perecederos de ciertos encuentros. Gracias a esto, podemos tratar de hallar los encuentros que duran en las tendencias o que las modifican. Esto nos permite teorizar sobre los eventos y estados de cosas, desde los modos de producción como el capitalismo, hasta las afecciones personales.

Sobre el término de la duración, la muerte definitiva, debemos apuntar que, de nuevo, se trata de una percepción ideal, atravesada por la conciencia y el lenguaje. Lo que consideramos como final de un cierto cuerpo no es, en realidad, más que otro cambio cualquiera si lo vemos en el contexto de la Naturaleza. El cuerpo descompuesto es una cierta idealización, una segmentación de la realidad; y sin embargo un ideal afectante, tanto en su inestabilidad como en su definitiva muerte.

La inestabilidad de un cuerpo es la descomposición de algunas de las relaciones que lo componían mientras otras de ellas se mantienen. Parte de las tendencias que lo conforman han variado su dirección descomponiendo el agregado y produciendo choques entre ellas, generando así sufrimiento. La inestabilidad del cuerpo pronostica una desviación a gran escala de éste, encuentros a menor escala se dan entre las tendencias que lo atraviesan hasta que finalmente «muere» y toma consistencia un agregado distinto cuyas características están determinadas por el encuentro mismo, el momento y el lugar que ocupa en la totalidad de la Naturaleza.

85 Althusser, p. 33.

86 Marx, 1970, p. 24. Esto acerca a nuestro autor a la sabiduría de la antigua China: el *I Ching*, el texto fundacional de esta cultura, tiene también por nombre «El libro de los cambios» o «de las mutaciones», pues expone las distintas fases del cambio y las actuaciones convenientes para cada caso. La obra de François Jullien *Figuras de la inmanencia. Para una lectura filosófica del I Ching* supone un magnífico acercamiento al asunto y presenta una cosmología perfectamente coherente con la que aquí exponemos pero presentada en términos e imágenes más bellos.

4. El individuo y la libertad

Desde la perspectiva actual, en el ámbito de la filosofía, sentimos y profesamos un cierto rechazo a la modernidad occidental hegemónica, el proyecto ilustrado y racionalista, por su papel en la conformación del mundo que habitamos. Sin embargo, no por ello debemos olvidar que, en última instancia, el proyecto de emancipación moderno busca el que la persona «dé forma a su realidad como hombre desengañado, [...]»; para que gire en torno a sí mismo y, por tanto, en torno a su sol real»⁸⁷, y teniendo en cuenta el giro de lo abstracto a lo concreto que realiza Marx con respecto a Feuerbach, es perfectamente válido interpretar estos términos en sentido individual y no como referidos a una Humanidad ideal. En la formación y avance de la modernidad occidental, triunfó la vertiente idealista, universalista, pero su proyecto no deja por ello de incumbir a las personas concretas. La perspectiva que aquí encarnamos, defiende Marx, es «radical» en tanto que decide «tomar la cosa de raíz. Y para el hombre, la raíz es el mismo hombre»⁸⁸, su cuerpo, su particular sensibilidad del placer y del dolor, su capacidad de razonar y elegir. Sí, en el fondo, somos modernos y ilustrados; nuevas caras, mismas luchas.

Existen, considero, una serie de cuestiones que no son esenciales a la persona, pero que, por la permanencia de ciertas experiencias, han sido vividas por la mayoría de individuos a lo largo y ancho de la historia. La relación con la familia, con el colectivo, con la muerte y el destino, etc.; en última instancia, la relación con nuestra propia finitud, el cambio y la alteridad en general. Es a estas cuestiones a las que se responde, aunque sea de forma tangente, en cada escrito, cada pensamiento, cada acto. Cuando las condiciones cambien, estas supuestas características esenciales desaparecerán. Por ejemplo, si la familia tal y como la conocemos deja de existir o si en algún momento escapamos a la muerte y al dolor; por ahora, nos toca vivir en ellas. El proyecto de emancipación, que ha sido renovadamente encarnado por múltiples personas y grupos —Epicuro entre ellos—, consiste pues en la defensa de la capacidad y legitimidad de la autogestión de la vida, es decir, la interacción con esta serie de cuestiones. Occidente ha errado y conducido al planeta entero al borde del desastre, sin embargo, el suyo no es más que un intento hipertrofiado y ya caduco, de gestionar estas cuestiones de forma autónoma.

Aun cuando el proyecto ha dado un giro ético, individual, no se defiende aquí una distinción pura entre tipos de personas, la masa que actúa por inercia y «los menos» capaces gobernar sus destinos. Todo individuo es susceptible de caer bajo ambas categorías en distintos momentos, se trata de actitudes que responden a una primaria decisión fundamental —en cuanto a su importancia:

87 Marx, 2013, p. 44.

88 *Ibid.*, p. 60.

¿quiero o no autodeterminarme?, en definitiva, ¿quiero ser libre? Es una pregunta que, en un mundo hipotético podríamos hacernos ante cualquier decisión pero que en la práctica supone la realización de una cierta apuesta vital de la que luego es difícil salir ya sea por cuestiones legales, fisiológicas o psicológicas.

Los átomos en tanto que concepto de la singularidad abstracta son el reflejo de la autoconciencia singular de los individuos en el plano de la existencia subjetiva. La atomística epicúrea se desarrolla en concordancia con un ardiente afán por permitir al individuo lanzarse constantemente al vacío en busca de mejores encuentros. Pues no sólo deja claro que nada nos protege de tener que enfrentar el eterno retorno de la decisión, de la desviación, únicamente armados con nuestro poder de afección y nuestros ideales singulares —de lo bueno, de nosotros mismos, del mundo, de los otros, ...; sino que nos insta a hacernos cargo de ellos en pos de realizar nuestra singularidad. Y puesto que ésta sólo existe como abstracción ideal relativa al mundo —ni idéntica ni radicalmente independiente de él—, la vida se presenta como un eterno retorno del fracaso, pero del fracaso relativo, acorde a dicha abstracción, en el que siempre queda la puerta abierta a lo inesperado y a la renovación del deseo.

La tarea emancipatoria es, por tanto, ética y, por extensión, política. Pero no moral. La moral consiste en el establecimiento de pautas de actuación abstraídas de una situación y insertadas en otra. Este injerto es siempre forzoso, aunque puede potenciar la acción si contribuye a impulsar al individuo en la dirección que desea, pero para ello debe amoldarse a la situación concreta. La moral es siempre ideal, *contra-natura*.

El ideal de uno mismo

Considero, que importa más a la hora de juzgar a un individuo —si se puede hacer sin prisa— la idea que tiene de sí, su deseo de ser y la disposición a hacerse cargo de él, antes que su ser de hecho. El ideal del yo no es una esencia siempre presente, sino un determinado fin práctico con la mirada puesta en el futuro y las manos ocupadas en el presente. Es siempre un cierto ideal de disfrute, de placer. No debe confundirse, sin embargo, con un posible proyecto vital al que se subordine todo pequeño fin y deseo, del que dependen absolutamente nuestra felicidad, satisfacción y bienestar. El ideal de sí involucra o puede involucrar cualquier práctica y pensamiento, especialmente los cotidianos, pues es cuestión de sentir un disfrute continuo de la vida.

El ideal de nosotros mismos con el que vivimos y hacia el que nos queremos encaminar es una cierta abstracción de la realidad dada, una elección de los elementos propios y del entorno que

consideramos que son fuente de disfrute. Integramos unos en nuestro «yo» a la par que rechazamos el resto. Dice Marx: «La finalidad de la actividad consiste en abstraer, en desviarse del dolor y de la perturbación»⁸⁹, y abstraer es idealizar, enfrentar la realidad con un concepto de ella. En la formación de nuestros ideales, está, por tanto, fuertemente involucrado el lenguaje. La irreductibilidad de las determinaciones y la carácter ideal y creativo del lenguaje dota también de libertad a la imaginación, por lo que nada impide la posibilidad de una u otra idealización, otra cosa distinta será su realización práctica, la cual, por su parte, también carece de bloqueos absolutos *a priori*. «¿Qué importa que algo sea inconcebible? ¿No dará lo mismo mientras exista en mis deseos, o mejor dicho, que exista, mientras existan mis deseos»⁹⁰.

Ahora bien, sí, la abstracción y proyección de un ideal acarrea la negación de la realidad dada y el rechazo de algunos de los elementos que en ella identificamos y que consideramos nocivos, pero, no por ello hemos de minar en exceso nuestra potencia ni forzar el ideal en una situación donde es difícilmente bienvenido. Sólo la experiencia puede moldear nuestra capacidad de sentir y pensar lo que nos conviene según los momentos, y de imaginar y poner en práctica nuevos posibles futuros.

Buscamos aquí, una idea del yo que integre —es decir, que se responsabilice de— el cuerpo y las tendencias que lo conforman, capaz de modificar su poder de afección según se adapte a los movimientos con su hacer en los momentos oportunos. Un yo con la posibilidad de hacerse cargo del cambio de la realidad al elegir o rechazar esas tendencias que se le presentan como deseos.

Me gusta como trata Hélène Cixous este asunto. Ella propone una idea de yo como nosotros, en la que se incluye a la alteridad como co-autora de nuestras actos, pensamientos y vivencias en general. «Yo siempre es más»⁹¹. No existe acto o evento en el que no estemos involucrados, ni tampoco aquel genuinamente individual; en toda práctica vital —ya lo mencionamos a raíz del lenguaje— nos vemos inmersos es un movimiento que nos supera, hasta el punto de alcanzar la totalidad del gran movimiento de la Naturaleza. Nunca escaparemos a la influencia de lo otro, pero no por ello debemos dejarnos a nosotros mismos de lado, simplemente tenerlo en cuenta a la hora de elaborar nuestras tácticas vitales.

Además, existe entre todos los «otros» uno que nos ha de interesar especialmente, a saber: nuestro futuro yo. El porvenir es incierto e inabarcable, y por tanto, forma parte de la alteridad que nos supera; y el cómo seremos es, sin duda, el gran otro cuya sensibilidad del placer y del dolor nutre, en última instancia, nuestro trato con la alteridad que nos conforma y conformará.

Una vez creada la elección y tomada la disposición de hacerse cargo de ella, disponemos de un

89 Marx, 1973, p. 63.

90 Dostoyevski, p. 100.

91 Calle-Gruber, M., «En los comienzos había plural...» en VV. AA, Segarra, M. (Ed.), *Entrevistas a Hélène Cixous. No escribimos sin cuerpo*, Icaria, Madrid, 2010, p. 51.

cierto criterio, no por ello inamovible, para las próximas experiencias. Entonces, «bueno es todo lo que permite la realización del proyecto filosófico [el ideal de sí], mientras que malo es lo que lo obstaculiza, lo retrasa o lo hace imposible». Y recordemos, ese ideal no abarca simplemente el puro sobrevivir, una perseverancia desesperada, se trata de reproducir y fomentar una determinada existencia, unos deseos, unos placeres.

El hedonismo epicúreo

Es momento de adentrarse más profundamente en la cuestión del placer para Epicuro, pues, al fin y al cabo, es un filósofo calificado de hedonista. Para él, el placer es el estado natural de los cuerpos y es entendido como «el estar libre del dolor, de diferencia»⁹² en tanto que oposición, rozamiento, descomposición. El placer es entonces un estado ideal en el que los cuerpos oscilan⁹³ que se equipara, más allá de ese carácter abstracto, a la tendencia a la singularización de los átomos en tanto que búsqueda de la independencia, de la no determinación externa. «El placer es simple desviarse del dolor, por tanto, de ese estado en que el átomo se presenta como algo diferenciado, existente, afectado de noser y de presupuestos»⁹⁴. Es, de nuevo, la tensión provocada por la contradicción entre el estado ideal del placer y la constante descomposición material provocada por el encuentro con lo otro, que se siente como dolor, lo que mueve continuamente al mundo.

Epicuro distingue dos tipos formales de placer. Por un lado el placer catástemático, estable: la *ataraxia* y la *aponía*: el descanso de la mente y del cuerpo, respectivamente. Se lo podría considerar como placer «pasivo» pero entonces adquiriría connotaciones que no encajan del todo con lo que queremos expresar. Por ejemplo, la *ataraxia*, la serenidad del alma, no remite únicamente a una cierta quietud existencial, sino que antes es entendida y practicada como herramienta para la vida placentera: serenidad en movimiento y acción. Los placeres catástemáticos son, entonces, ciertos estados de ánimo en que el cuerpo carece de dolor, lo que le permite hacer uso más efectivo de sus facultades tanto físicas como psicológicas.

Por otro lado, se encuentran los placeres cinéticos, en movimiento: aquellos subordinados a la recuperación del placer estable, pero también capaces, no sin cierto riesgo, de aumentar el abanico de experiencias de deleite para el individuo. Se da una cierta circularidad, una relación recíproca, entre los dos tipos de placeres que distingue Epicuro. El placer estable posibilita el disfrute sano de los placeres cinéticos, y a su vez, éstos, permiten la recuperación de la tranquilidad física y

92 Marx, 1973, p. 150.

93 *Ibid.*, p. 161.

94 *Ibid.*, p. 188.

emocional.

Explica Epicuro a Meneceo: «tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer»⁹⁵, todo lo demás es exceso. Pero no por ello nocivo, pues ningún placer es malo por sí mismo, de hecho, es potencialmente positivo como expresión creativa del individuo, capaz de diversificar y «colorear»⁹⁶ los placeres, y romper con la tendencia a concebir la vida de manera retributiva al modo de una economía racional como en la que vivimos. «Lo que se ama es lo *no deseado*»⁹⁷, lo que excede el ideal; lo esperado sólo satisface. Debemos ser capaces de asimilar el exceso de la realidad, de nuestro propio hacer, aquello que no conocemos, que no controlamos, si queremos sacar el máximo provecho a la vida en lo que al placer se refiere. Dictamina Epicuro: «El que menos necesita del mañana, avanza más placenteramente hacia el mañana»⁹⁸. No obstante, no caigamos en la trampa del lenguaje, ningún placer existe aislado de una determinada situación, habrá que juzgar en conjunto, aunque jamás podamos tener una percepción absoluta de éste.

Volviendo al enunciado al inicio del anterior párrafo, Epicuro, también nos deja claro que la norma ética del placer no es moral, no es un deber o un consejo, sino que se presenta como esencial a nuestro carácter corporal y por tanto finito, susceptible de la descomposición y por tanto del sufrimiento. De nuevo, Epicuro lo explica magníficamente: el rechazo del dolor se da «de modo natural y al margen del razonamiento. Con un sentimiento espontáneo (*autopathós*)»⁹⁹. La espontaneidad propia de los cuerpos, la pre-racionalidad de algunos de sus actos, dejan, sin embargo, un espacio considerable a la intromisión de las fuerzas culturales de construcción de subjetividades a través de la disposición de un medio que nos *pro-voca*¹⁰⁰ hacia unos u otros despliegues de nuestro carácter espontáneo. Conviene, hoy más que entonces, tratar de complejizar los análisis para desenmarañar las redes afectantes del sistema. «Hay que filosofar hasta el momento en que los generales le parezcan a uno conductores asnos»¹⁰¹ aconseja el cínico Crates.

Es importante recordar que cuando Epicuro habla de alma (*psyché*), lo hace para distinguirla de la carne (*sárx*), no del cuerpo (*soma*). Epicuro necesita de la palabra «alma» para distinguirla en sus efectos de lo carnal, lo fisiológico. Es innegable que tenemos sensaciones que no provienen del

95 Gual, 1981, p. 137.

96 MC 18, en Gual, 1981, p. 140.

97 Cixous, p. 60.

98 490 Us., en Gual, 1981, p. 191.

99 DL X, 137, en Gual, 1981, p. 146.

100 Este término sale de *La pregunta por la técnica* de M. Heidegger. El hacer técnico propio de las sociedades occidentales contemporáneas *pone delante* (pro-) unas vocaciones de la Naturaleza frente a otras, mermando, o incluso reduciendo a cero, la espontaneidad cosustancial a todo cuerpo.

101 DL VI, 92.

dolor o placer estrictamente físicos, y de alguna manera hay que llamarlas si queremos hablar de ellas. Los placeres y dolores del alma, además, no deben ser confundidos con los placeres de la inteligencia relacionados con la vida teórica; aun cuando incluyen a estos, abarcan todo el abanico de sensaciones de carácter psicológico y estético. En un mundo donde las necesidades materiales están satisfechas, o podrían estarlo de haber un reparto más equitativo de la producción, lo que queda pendiente es el sacrificio y el sufrimiento ocasionado a nuestra sensibilidad anímica, que también es corporal y nunca completamente independiente de lo carnal.

A pesar de que la base para el disfrute de los placeres está en la satisfacción de las necesidades carnales básicas, para Epicuro, son estos placeres y dolores del alma los que proporcionan experiencias más intensas y duraderas en el tiempo. Hemos de dejar de atribuir nuestros males a la falta de medios materiales y hacer hincapié en la actitud anímica y el estado emocional. Epicuro considera, además que la carne «concibe los límites del placer como infinitos y un tiempo infinito requeriría para ofrecérselos»¹⁰², pero que gracias al poder de la autoconciencia psicológica, capaz de singularizarnos y poner límites a nuestro ser, somos capaces de desviarnos de esta infinita caída en un hedonismo desbocado. «El hedonismo [de Epicuro] obliga a ser fuerte y siente repugnancia por todas las debilidades»¹⁰³. Tampoco supone una simple recaída en la virtud clásica de cierta moral griega, la moderación. Epicuro no es un pensador del «término medio» como Aristóteles, al menos no de un medio fijo, sino de uno que, dependiendo radicalmente de la situación, puede oscilar hasta los mismos extremos; un término *medido* según el momento.

La defensa de Epicuro del placer está contextualizada, no es un afán idealizado, colocado como bien absoluto, independientemente del momento. La reflexión y meditación, «el cálculo de placeres», se presentan como útiles para gestionar la conveniencia de los momentos de dolor y placer. La razón, sí, pero no la Razón, no aquella que pretende desligarse de las sensaciones y que es capaz de alcanzar conocimientos objetivos, sino aquella limitada, concreta, que no hace sino crear relaciones sin fundamento firme con el propósito de gobernar una vida concreta hacia la experiencia de sensaciones de placer y deleite. Y sin embargo, es sólo de esta manera que la razón es capaz de alejarse de sus monstruosas ensoñaciones, que deja de ser la serpiente que se muerde la cola incapaz de resolver sus embrollos teóricos.

Y por fin... la libertad

«Si los átomos de Epicuro, que caen en una lluvia paralela al vacío, *se*

102 MC 20, en Gual, 1981, p. 140.

103 Onfray, p. 136.

encuentran, es para dar a conocer, en la desviación que produce el *clinamen*, la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad»¹⁰⁴

La libertad es uno de esos ideales por cuya significación merece la pena luchar. Yo mismo me he visto tentado a veces de sacarlo de mi discurso en favor de términos con menos connotaciones y desgaste; pero la misma libertad consiste en insistir una y otra vez en ella.

La libertad es entendida aquí como la consciente puesta en práctica de los ideales, de ciertas proyecciones de placer y dolor, o lo que es lo mismo: como el ejercicio de la voluntad consciente. Como el hacerse cargo de ciertas tendencias que se sienten como deseos y se presentan como tareas corporales, disposiciones y movimientos del cuerpo, que van más allá del puro lenguaje. Entender la libertad como el ejercicio de la voluntad consciente, y por tanto como algo reservado a los seres con conciencia de sus deseos, es decir, aquellos capaces de concebir tareas concretas, significa que un acto de libertad o la libertad en acto consiste en abrazar, hacerse cargo de-, y poner en práctica una cierta tarea que identificamos como “buena”, es decir, una tarea que somos capaces de enunciar y que, creemos, conduce o coincide con nuestra idea de lo bueno, y por tanto de lo malo, de nosotros mismos, del mundo, etc. El grado de esfuerzo que una persona es capaz de dedicar a la aceptación y puesta en práctica de una tarea demuestra su «fuerza de voluntad» pero no determina que un acto sea libre o no, para ello basta con poder concebir el enunciado “voy a hacer esto” o “quiero hacer esto”, y la acción de hacerlo. La práctica en pequeños de estos ejercicios fortalece esa capacidad de reconducirse a voluntad y nos prepara para ejercer nuestra libertad en decisiones más difíciles.

La libertad, por tanto, no se tiene, se consigue o se elige en cada momento que decidimos hacer lo que creemos que es mejor, lo que queremos, sin recurrir a ficticias y externas justificaciones absolutas; la libertad es por tanto una elección, no la capacidad de elegir por si misma, es decir el poder de elección, sino más bien el ejercicio voluntario y consciente de esta capacidad y de este poder. La libertad no nos permite elegir, es la elección misma, la posibilidad que triunfa, que se torna práctica. No es que podamos elegir porque seamos libres, sino que somos libres porque podemos elegir, porque podemos hacernos cargo de una cierta tendencia manifestada como tarea. La libertad no consiste tampoco en la ausencia de bloqueos a este poder, la quimera liberal, la independencia absoluta, sino en la superación de aquellos en una lucha de poderes que revive en cada encuentro. Antes que radicalmente libres por estar obligados a elegir en cada momento, prefiero decir que en cada momento podemos elegir ser libres por que todas nuestras posibilidades de acción son radicalmente ilegítimas *a priori*.

104 Althusser, p. 32.

Argumentaran otros, que existe siempre una cierta tarea que se concibe como privilegiada ya sea por su conveniencia, ya sea por alguna determinación previa como buena: el deber. Pues bien, se puede decir que el deber existe, pero es relativo y siempre elegido, es decir, no automáticamente realizado, sino, de alguna manera, querido. Antes de la experiencia no conocemos ni la conveniencia, ni la moralidad de ningún acto; cada uno puede concebir las tareas que realiza como deber impuesto externamente —o interna vaya—, o como deseo propio. Es cuestión de términos, pero las implicaciones éticas y eudemónicas distan notablemente entre decirse a uno mismo: «tengo que hacer esto» o «debo hacer tal cosa» y «quiero...» o simplemente «voy a...»¹⁰⁵. Vivimos sumidos por obligaciones que, en última instancia, nunca son completamente vinculantes.

La libertad consiste en abrazar como propia la necesaria posibilidad de lo que sentimos como deseo. La desviación niega el «acto de ciega necesidad»¹⁰⁶ de la repulsión entre cuerpos para dotar a estos del deseo de ser repelidos. Si simplemente abrazáramos la necesidad del Sentido seríamos estoicos, si abrazáramos la imposibilidad de éste, escépticos. Nosotros nos queremos mover en la escala de grises, donde los pequeños y variados sentidos pugnan por reproducirse.

La «indecidibilidad» de los actos, un término magnífico de Derrida¹⁰⁷, se encuentra en el núcleo de la experiencia ética, es decir, de la elección vital, y es, no obstante, lo que dota a los sujetos de libertad. La imposibilidad de legitimar *a priori*, tanto la necesidad ontológica como la corrección moral de la elección y la acción, impide el automatismo moral, el determinismo y la predeterminación de las elecciones. Nos enfrentamos no sólo a la necesidad constantemente renovada de elegir, sino, sobre todo, a la imposibilidad de hacerlo de forma pura, es decir, desligada del rozamiento, la debilidad, el esfuerzo, la emoción, y, ante todo, la incertidumbre.

Mientras no haya un agente externo o interno —Dios o un genio maligno— que tenga control total sobre nuestros actos, cada uno de estos será espontáneo, aunque el marco en el que se desenvuelva esta espontaneidad sea distinto, mayor o menor. La espontaneidad es un estado constante de los cuerpos, a causa de la aleatoriedad de su existencia. El problema hoy es que el marco de actuación de nuestro hacer espontáneo no sólo es considerablemente reducido de manera que pocos o ninguno de nuestros actos son capaces de rozar la novedad, sino que esa reducción es más que nunca una cuestión social, es decir, determinada en gran parte por el modo económico de producción y toda la superestructura cultural que se apoya sobre éste. El ser humano nunca será radicalmente, es decir, ontológicamente, independiente, de manera que dejara de ser espontáneo al no ser afectado por la alteridad que se le escapa, pero sí puede ver modificada su experiencia

105 Rosa, p. 129-130.

106 Marx, 1973, p. 65.

107 García, Arizti, p. 108.

cotidiana, vital, y por tanto su satisfacción consigo mismo, dependiendo del marco en que ésta se desenvuelva.

La gran «injusticia», la causa del malestar general que hoy nos inunda, es la tendencia que progresivamente avanza hacia la erradicación de nuestra espontaneidad y la del resto de cosas, es decir, hacia el control absoluto del movimiento de la Naturaleza y la muerte de toda creatividad. Una tendencia de la que la sociedad es portadora y que todos, al participar de esta, reproducimos. Lo que parece que buscamos como sociedad, la independencia absoluta, no existe. Si en algún momento alcanzamos el control total sobre nuestras dependencias será porque nos hemos amurallado frente a la infinidad de posibilidades que es la Naturaleza. La búsqueda de la independencia absoluta, no sólo es en vano, sino que no produce, siquiera, los efectos de satisfacción y bienestar deseados. Si nuestra felicidad requiere un trabajo, un hacer transformador, un hacer con y en el mundo, ¿cómo pensamos experimentarla en el vacío? Nos dice Epicuro: «la autosuficiencia es la mayor de todas las riquezas»¹⁰⁸ pero «esa *autárkeia* no es absoluta»¹⁰⁹, porque no puede serlo.

No obstante, sí hay otras formas de vida donde, aceptando que hay un resto que se nos escapa, que ni nosotros por nuestra cuenta ni ninguna agrupación humana puede abarcar, podemos tener cierto control sobre el marco de nuestra espontaneidad y sobre el ejercicio de nuestra libertad sin sentir que existe todo un aparato impersonal (no es una persona ni grupo de personas), que de hecho es completamente contingente, que nos encasilla y encarrila hacia destinos que no deseamos. Contextos donde tener cierto control para el descontrol, para el descarrilamiento, para el error, el cambio, la vida.

La certeza sobre lo que está bien o mal y la absoluta capacidad de llevarlo a cabo a voluntad, no es libertad, es mecánica, es deducción lógica, en definitiva, es propio de Dios. Dios no es libre porque no se equivoca, Dios no necesita esforzarse por abrazar una tarea en vez de otra porque ya de primeras sólo una tarea se le presenta, la buena. La libertad, la espontaneidad y la voluntad están ligadas a la limitación y por tanto al error. Sólo puede ser libre un ser que es limitado, que se encuentra, se compone y descompone, y que, por tanto, desea un *otro yo* sin siquiera saber si es mejor ni si va a poder alcanzarlo; de hecho, puede llegar a saber, y es lo único cierto, que jamás su ideal será real pues desconoce las implicaciones de la realización de aquél. Todo ideal es un cierto estado de cosas que nosotros concebimos limitadamente, es decir, que a nosotros inevitablemente se presenta como una sección de la realidad, pero que se encuentra entre hilos de mediaciones que alcanzan la totalidad de la Naturaleza.

108 Frg. 476 Us., en Gual, 1981, p. 69

109 *Ibid.*, p. 71.

Una sociedad que pretende alcanzar y vender la verdadera y universal idea de lo bueno, además de ser capaz, gracias a sus medios técnicos, de producir esa idea, es decir, de hacerla real; es una sociedad que pretende erradicar la libertad de cada persona reduciendo a cero su espontaneidad, de esta manera impidiendo que cada individuo —persona o grupo— busque y actúe en pos de lo que considera bueno. Ese ideal sólo es alcanzable a través de una mutilación de la realidad con el objetivo de controlar sus mediaciones. Esta mutilación, al igual que el ideal con el que está relacionada, nace de una experiencia individual y limitada, lo que la convierte en algo no susceptible de ser universalizable, a no ser que se de otra mutilación, ya física, la aniquilación del enemigo, ya ideológica, la conversión del enemigo en amigo.

Imponer este ideal es limitar la capacidad de los individuos de mejorar o empeorar sus vidas según ideales nacidos de sus experiencias individuales y su correspondiente intento de llevarlos a la práctica. El triunfo de esta tendencia es la muerte de la Historia, construida hasta ahora por los ensayos, errores y recaídas, de incontables ideales particulares.

Para más inri, inevitablemente el ideal que quiere ser universal será otro fracaso más. Un prepotente fracaso que por su arrogancia, tanto si triunfa como si nos conduce a la destrucción total, acabará con todos los fracasos futuros y con la capacidad misma de fracasar. ¿No es la fortaleza acaso la capacidad de aceptar el fracaso y su posibilidad?, ¿que fuerza se necesita para llevar a cabo algo que sabemos con certeza que va a salir como queremos? Si esto es así, nos encontramos entonces ante la versión más débil y cobarde, a la par que geográfica y demográficamente más extendida, de la humanidad. ¿No es perfectamente sensible que esta debilidad se manifiesta en las personas concretas, en ti y en mí? ¿Cómo puede creerse fuerte una sociedad que es incapaz de hacerse cargo de las tareas que la podrían desviar de su completa destrucción? Esta sociedad está enferma, tanto como aquel que aun sabiendo lo que le conviene es incapaz de llevarlo a cabo e incluso se empeña en ponerse la zancadilla realizando lo que perpetúa su nefasto estado. Además, el *conatus* de un cuerpo tan complejo e hipertrofiado como esta sociedad es tal, que variar su rumbo es una tarea cada vez más difícil.

El gobierno de uno mismo

La física epicúrea, el materialismo del encuentro, supone, entre otras tantas cosas, la «no-anterioridad del sentido»¹¹⁰. El sentido aparece con la toma de consistencia de los agregados atómicos, es decir, de los cuerpos. La no-anterioridad del sentido implica la imposibilidad de justificar *a priori*, absolutamente, ningún evento de la realidad. Para el individuo esto supone la

110 Althusser, p. 33.

liberación radical de su destino: no existe razón que legitime en el última instancia ninguno de nuestros actos. Está en mano de cada cual hacerse cargo de sus movimientos y disposiciones, *ser su justificación*, y responsabilizarse de sus consecuencias. No existe razón por la cual debamos apartar nuestros deseos ni nuestras ideas de lo bueno, en favor de una causa superior. Nada nos impide seguir las pautas surgidas de nuestra propia percepción del placer y el dolor y la reflexión acerca de ésta y de los deseos en que se manifiesta. Su necesidad —la de las pautas—, se juzgará en su facticidad y su verdad en su capacidad de satisfacer el deseo, ambas únicamente determinables *a posteriori*, en la experiencia y mediante la sensibilidad. Ningún «principio de decisión decide por adelantado»¹¹¹ cuál de las alternativas tomará consistencia y se realizará de hecho.

La creencia occidental en la separación radical y en la confrontación entre alma o mente y cuerpo, no es, en el fondo, más que una determinada respuesta a la dificultad existencial de alinear las distintas tendencias que nos componen. La unidad alma-cuerpo, o alma-carne según Epicuro, no garantiza, ni mucho menos, la unidad de estas tendencias, sólo es la afirmación de que comparten plano de inmanencia y que por tanto se afectan mutuamente y sin privilegio alguno.

Escribe Althusser: «no conocemos todas las potencias del cuerpo, al igual que del pensamiento no conocemos la potencia impensada del deseo»¹¹². Nuestra conciencia es limitada incluso con respecto a nosotros mismos. No existe el privilegio epistémico de la primera persona que se deriva de la concepción cartesiana de mente. No tenemos acceso consciente al origen de nuestros deseos, mucho menos la capacidad de crearlos al pensarlos y enunciarlos, pero recogemos los efectos de las tendencias que nos atraviesan mediante la sensibilidad y sabemos, pues ese origen no remite a justificación alguna, que podemos probar a seguir la tendencia que se nos presenta, o a rechazarla.

Nuestra conciencia recoge los efectos de las distintas tendencias que nos atraviesan, cada una con su respectivo *conatus*, su poder y voluntad de perseverar. De esta forma, conciencia y voluntad no se corresponden al modo de un «idealismo de la libertad»¹¹³, sino que aquélla puede recoger los efectos de múltiples voluntades, es decir, múltiples deseos. La cuestión es que siendo nosotros mismos un cuerpo afectante, modificamos la dirección y fuerza de esas tendencias. No tenemos el control absoluto sobre su procedencia ni sobre su destino pero nada nos impide juzgar según nuestro propio criterio y tratar de fomentarlas o bloquearlas. No nos caracteriza el platónico «participar *de*» la real realidad, sino el participar *en* ella, la única.

111 *Ibid.*, p. 39.

112 *Ibid.*, p. 42.

113 *Ibid.*, p. 32.

Podríamos establecer el «no» como «principio de la ética»¹¹⁴. Pero siempre partiendo de un previo sí a todo¹¹⁵. Además, no hemos de quedarnos ni resguardarnos en el simple «no», antes, toda elección tiene que consistir en un potente «sí» si queremos verdaderamente ejercer poder en ese rechazo y sacar provecho del potencial creativo de la vida. Por otro lado, todo «sí», es cierto, implica un cierto «no» como necesaria consecuencia de la idealización parcial de la realidad en que consiste la experiencia ética: todo ideal, supone una separación y ordenación de ciertos elementos de la realidad concebidos como separados del resto. Esto, no obstante, no significa que debamos cerrarnos a la posibilidad de descubrir, conocer y sentir las distintas influencias que nos determinan.

Aquí la ética es entendida, pues, como la disposición renovada de unos límites a nuestra acción, no en tanto que bloqueo de posibilidades, sino más bien como encauzamiento de la acción hacia un determinado fin. Como seres limitados, hemos de seleccionar nuestros actos para sacar provecho de las distintas situaciones. Estas selecciones son los ya mencionados ideales, abstracciones de la realidad en las que situamos nuestras creencias de lo bueno y malo, con respecto a nosotros mismos y a la alteridad en general. Sin embargo, estas selecciones han de ser contrastadas en la práctica, puestas a prueba y renovadas si es preciso, pues su legitimidad no viene dada y su poder equivale al del cuerpo que las encarna.

La incertidumbre ante la consecución y beneficio de nuestros deseos hace de la ética, además, una cuestión de *fe*, si se quiere usar este término. En un acto prometeico, al igual que Feuerbach y Marx hicieron con la conciencia, hemos de robarle la fe a los dioses y reconducirla hacia nuestras propias posibilidades: dicha incertidumbre no se elimina al delegar nuestros deseos a un tercero trascendente.

La fortuna —un concepto importante tanto para autores de la modernidad como Maquiavelo como, en general, para mentalidad de la época helenística— no es una diosa absolutamente impredecible, sino únicamente, una parte de la realidad afectante que escapa a nuestro control directo, y es, por tanto, incierta. Esto no impide que dependamos por completo de su alineamiento con nuestros intereses y para ello es preciso ser capaz de reconocer ciertos patrones a los que adaptarse para aumentar nuestras capacidades de transformación provechosa. Occidente ha tomado el camino de la lucha contra el azar, de la búsqueda del dominio de la Razón, del control absoluto y el rechazo radical de la incertidumbre. Y este camino, no tiene otra raíz que un modo determinado de enfrentar la existencia; dominado, considero, por el miedo.

Acerca de esta incapacidad de alcanzar un control total sobre lo que nos determina dice Epicuro:

114 Riechmann, J., *Resistencias de materiales*, Ed. Montesinos, Madrid, 2006, p. 71, en García, Arizti, p. 13.

115 Nietzsche, p. 50.

«Quien se dispone de la mejor manera para no sentir recelo de las cosas externas, ése procura familiarizarse con todo lo que le es posible, y que las cosas que no se prestan a ello no le resulten hostilmente extrañas. Respecto de aquello en que ni siquiera eso le es posible evita tratarlo y delimita las cosas en que es provechoso obrar así»¹¹⁶

Frente al tradicional «dominio de sí», el control absoluto de un sujeto racional sobre sus pensamientos y emociones, proponemos aquí el *gobierno de sí*; en vez del control constante, la gestión, ocasionalmente renovada, de unos marcos de actuación. Expone magníficamente Thoreau, al hilo de un consejo sobre el uso de la estufa: «Y éste es el arte de vivir: dejar nuestra vida en un estado en el que pueda funcionar sola y no exija una supervisión constante»¹¹⁷. El arte de vivir no es una cuestión de pelear cada pequeña decisión, sino de saber cuando hacerlo. A veces, uno se encuentra en el mismo vértice de la realidad y siente en su cuerpo la tensión entre tendencias, la voluntad de hacer o decir algo y la dificultad física de llevarlo a cabo; otras, por simple insistencia, tras muchos fallos, al final llega la vez en que hacemos las cosas como queremos.

El gobierno de sí se hace cargo de una determinada tendencia, «toma el tren en marcha»¹¹⁸, y cuando acaba su mandato, se marcha, dejando a la tendencia a su suerte. El control absoluto de uno mismo y de las circunstancias que nos conforman requiere de un conocimiento exhaustivo de la tendencia desde su principio hasta su fin. No se trata, como tantas veces nos han sermoneado los supuestos sabios de nuestra tradición, de negar absolutamente las pasiones, lo corporal, lo carnal, en términos de Epicuro, lo irracional o pre-racional en definitiva; sino de gestionarlas de manera que no se obstaculice su genuino florecer ni su eventual desaparición, en los momentos en que la realidad las inste a ello.

Sí, la felicidad del individuo va de la mano de una cierta correspondencia con la realidad, con la Naturaleza —que incluye lo cultural—, en tanto que la persona incrementa su poder de afección al alinearse con las fuerzas tendenciales en las que está inmerso. Si bien no somos capaces de concebir objetivamente estas fluctuaciones, es innegable su efecto y, por ende, han de tenerse en cuenta a la hora de actuar provechosamente, no a través de una espera pasiva, sino de un hacer activo y contributivo.

Afirma Epicuro: «La rutina es más perniciosa que la hostilidad, porque perdura más gracias a la comodidad y economía que supone repetir los tópicos»¹¹⁹. Y es que, siendo la sensibilidad y la

116 MC 39, en Gual, 1981, p. 144.

117 Thoreau, H. D., *El gran invierno*, Errata Naturae, , , p. 191.

118 Althusser, p. 9.

119 Gual, 1981, p. 7.

conciencia el reflejo encarnado del tiempo, del cambio, lo fundamental en el plano existencial, en la búsqueda del placer, es el tiempo que dedicamos a unos u otros pensamientos y tareas. No es una cuestión espacial abstracta, del lugar que ocupa una creencia o una práctica en un sistema estático, sino el empleo concreto del tiempo. Este es el primer paso para la unidad entre la teoría y la práctica, la dedicación del tiempo a las actividades, físicas y psicológicas, coherentes con nuestras creencias de lo que nos es provechoso. A veces pensamos que basta con tener unas ideas, como guardadas en el bolsillo, para dotar de corrección moral a nuestra vida, pero la moral no es nada sin la ética, sin el empleo concreto del tiempo en determinadas prácticas concretas. Y es que la sociedad que habitamos busca y está consiguiendo —si no lo ha hecho ya— la «expropiación del tiempo total de la vida»¹²⁰. Recuperar nuestro tiempo supone recuperar nuestra capacidad de transformar los espacios del mundo según consideremos y, de cierta manera, hacerlos nuestros, ya que «el tiempo, [...], es la alienación *necesaria*, el medio en el cual el sujeto se realiza [la idea de sí] perdiéndose a sí mismo, alterándose para convertirse en la verdad de sí mismo»¹²¹, verdad, como sabemos, nunca determinable *a priori*.

Que, como dijimos, el cambio *dure* tiene consecuencias sobre el actuar del individuo: no es siempre necesario forzar nuevos encuentros, estar siempre en el vértice de la realidad buscando el control de toda nueva desviación; en muchos casos es más provechoso simplemente acompañar al cambio, identificar su momento y adaptarse a él hasta que llegue el momento de lanzarse a nuevos encuentros. A este respecto, otra cosa a tener en cuenta es que, aun aceptando que nada determina absolutamente el despliegue de la realidad con anterioridad, es cierto que los agregados atómicos tienden a su perpetuación y en muchos casos la alcanzan; es preciso tener una imagen hasta cierto punto fiable, pero también abierta al cambio, del estado de cosas para que la potencia de nuestro hacer tenga un mayor efecto. En el fondo, es lo mismo que decir que hay que buscar los momentos idóneos para actuar; pero habrá otros para el silencio, la escucha, la recarga del poder de las tendencias para aumentar nuestro poder de *afección*. Percibimos menos filtrada la realidad si la dejamos hablar en vez de imponer nuestro lenguaje en ella.

Desde el marxismo también se ha tocado esta cuestión: el estudio del momento económico, del estado de la coyuntura política y la ideología cultural hegemónica, es pertinente para una acción revolucionaria eficaz. Sin embargo, al contrario del marxismo vulgar, este marxismo sabe que el “no-actuar” también es un actuar afectante, que no existe una sala de espera de la Historia donde sentarse a esperar el momento perfecto. Conviene participar y fortalecer las tendencias históricas

120 Debord, p. 12. Se encuentra en la introducción redactada por José Luis Pardo.

121 *Ibid.*, p. 139.

que creemos que se mueven en nuestro provecho. Y es que el individuo, al elegir ir al encuentro con determinada tendencia puede aumentar su poder de afección, es decir su capacidad de transformar la realidad —o de fomentar su transformación—, si actúa en momento de alza de la tendencia; o bien, disminuirlo, si actúa cuando la tendencia tiene poco poder por sí misma o está en decadencia.

El miedo como sentimiento ético fundamental

Afirma magníficamente Nietzsche que «el error no es ceguera, el error es cobardía». «El mal no tiene origen en el pecado ni el sufrimiento su causa en una falta que habría que expiar»¹²², es decir, eliminar por completo, por absolutamente malo o *falso*. Nuestra tradición ha tratado sus alteridades —el cuerpo, las pasiones, la mujer, la naturaleza, el azar, ...—, como males, errores, que han de ser necesariamente exterminados por su incorrección. Y en realidad, esta respuesta no es más que un amurallarse frente a lo que no se puede controlar y rompe constantemente los esquemas, contra lo que nos sumerge en el temor.

«¿Cuál es, pues, el núcleo del mal empírico? El que el individuo se encierre en su naturaleza empírica, contra su eterna naturaleza; la conciba bajo la forma de permanencia en la singularidad, de la empírica»¹²³.

Es decir, el que el individuo se pertreche en una cierta idea inamovible de sí mismo. Mientras la singularidad conceptual del átomo nos abre al eterno y azaroso cambio, la fijación en la singularidad empírica, la que es, la que se percibe, que no es más que apariencia pasajera, cierra al individuo toda posibilidad de mejorar su situación, a no ser mediante la transformación puramente externa, milagrosa. No obstante, hay momentos en los que parece adecuada la elección del rechazo al cambio si consideramos conveniente la perseverancia en determinado estado. Pero esa misma perseverancia ha de nacer de la valentía y de la decisión firme.

El miedo actúa como inhibidor de voluntad, nos hace tender hacia la justificación externa de nuestros actos y sentimientos, a encerrarnos en una determinada idea de nosotros mismos. Es por ello que el miedo, ya explícito ya sutil, ya directo ya asociado con un enemigo externo, es, sin duda, el modo de dominación por excelencia.

«Platón produce una mitología útil para mantener a los hombres en el temor, la angustia y el terror, Estos temores y temblores proporcionan una humanidad

122 Onfray, 192.

123 Marx, 1973, p. 167.

maleable, miedosa, fácil de conducir. [...], disponible para la obediencia, la sumisión y el renunciamiento a sí misma. Epicuro [...], quiere hombres autónomos, curados de las supersticiones, liberados»¹²⁴.

El papel que Onfray atribuye aquí a Platón ha pasado, a largo de nuestra historia por otras tantas manos, con la Iglesia como renombrado representante de esta lista. Sin embargo, en el supuestamente ilustrado mundo que vivimos, que proyecta su esperanzadora luz hacia el futuro, aún persisten estas formas de control social basadas en el miedo, cuyos principales protagonistas hoy son los políticos y, sobretodo, los medios de comunicación. Necesitamos poder crear una cultura que nos empodere frente al miedo, que no nos alíe con él de manera que no queramos que nada nos saque de nuestra identidad, que saque provecho del potencial esperanzador de la imaginación utópica¹²⁵. No se trata de tener valentía para luchar por la defensa de una determinada idea actual de nosotros mismos, sino de tenerla a la hora de perder lo que ahora somos en pos de poder ser algo mejor. Nos aterra lo otro, la alteridad, pero, sin embargo, dentro de ello, nuestro mayor miedo es ese aquel otro que es nuestro futuro yo. La cultura que hoy se consume, la cultura del espectáculo, nos devuelve constantemente las ideas que tenemos de nosotros mismos a través de contenidos acordes a estas personalidades o grupos sociales (es absurdamente visible en las distintas plataformas de *streaming* de audio y vídeo). Hemos de crear cultura, no sólo consumirla, lo que impide de raíz cualquier papel en su producción directa, una cultura que abra nuestras particulares posibilidades de cambio. Y no me refiero a un «arte», en el sentido de la creación recluida en espacios puntuales e institucionalmente validados bajo, precisamente, la categoría de «arte», sino una cultura entremezclada con la vida, cuyo valor estético se funda con el resto de aspectos de la existencia.

El tema por excelencia asociado a Epicuro y a su discurso acerca de miedo, es el temor a los dioses y a la muerte propia y, añadimos, ajena. Nos vamos a centrar en el segundo caso, más cercano a nuestra época. Además, el temor a los dioses no deja de ser un miedo al control externo de nuestras vidas, asunto tratado repetidamente en este ensayo. Es conocida la máxima de Epicuro sobre la conveniencia de alejar los miedos por la muerte propia dada la falta de sensibilidad una vez se llega a ese punto, y por tanto la falta de criterio para decidir si es bueno o malo. Sin embargo, si sólo nos quedamos con esto, no tenemos herramientas para lidiar con la muerte del prójimo. Pero Epicuro no nos deja de lado en lo que respecta al sufrimiento por la muerte ajena: en su Jardín, «aun logrando la más colmada familiaridad, no sollozan la marcha prematura del que ha muerto como

124 Onfray, p. 187.

125 Para esta cuestión es imprescindible la teoría expuesta por Ernst Bloch (1885-1977) en su *El principio esperanza*.

algo digno de lamentación»¹²⁶. ¡Ojo!, «lamentación», arrepentimiento, es decir, la continuación del dolor más allá de las consecuencias directas de la causa de su aparición. No podemos evitar la pena por la muerte de un amigo, como quizá sí con la nuestra, pero sí podemos darle su momento y ser capaces de ponerle fin para quedarnos con los recuerdos positivos de esa persona. No obstante, esta actitud no se desliga de un modo de vida determinado, la comunidad; si bien, tampoco está absolutamente ligado a él.

Ya en general, el miedo a la muerte, al dolor, o en otras palabras: al cambio, como suceso doloroso, preocupa, y con razón, al sabio de Samos:

«Hay quien desperdicia su vida consumido por el terror, quien no vive por miedo a morirse, [...]. Es más, el temor a la muerte puede ser la raíz psicológica de la avidez de honores y riquezas que empuja a los hombres y a la sociedad a su ruina»¹²⁷.

A mi juicio, Epicuro da en el clavo al proponer el miedo como motor de las sociedades perturbadas en las que los individuos siguen la caída en línea recta por temor a que el desviarse les ocasione el más mínimo sufrimiento, y en las que se pertrechan con mil y un supuestos seguros, pensando que eso les salvará de tener que enfrentarse al dolor en algún momento. Dice Epicuro: «Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los humanos habitamos una ciudad sin murallas»¹²⁸.

En muchas ocasiones tomamos el camino del «no vivir, porque uno puede morir»¹²⁹ cuando precisamente, vivir consiste, entre otras cosas, en la posibilidad de morir. Dejemos que «la vida sea premio de la vida»¹³⁰.

5. La vida colectiva. La sociedad capitalista y la pequeña comunidad

Por último, y, no sólo por ello, no menos importante, sino, además, imprescindible para alcanzar la idea de conjunto, toca hablar detenidamente acerca del aspecto social de nuestra existencia. Y es que entendemos aquí «individuo y sociedad como términos inseparables de una ecuación en la que

126 MC 46 en Gual, 1981, p. 144.

127 Gual, 1981, p. 182.

128 339 Us., en Gual, 1981, p. 178.

129 Marx, 1973, p. 163.

130 *Ibid.*, p. 176.

la sociedad constituye al sujeto y en la que el sujeto contribuye a la constitución de la sociedad»¹³¹. Por supuesto, la redes de mediaciones superan lo meramente socio-cultural para adentrarse en la infinita Naturaleza, pero es innegable que para nosotros el aspecto cultural-natural es primordial en nuestra constitución como sujetos y en el desarrollo de nuestras vidas. Es importante, no obstante, no marcar unos límites infranqueables entre lo natural y lo cultural por cuestiones de coherencia del discurso y, sobretodo, por romper con la tradicional concepción occidental que enfrenta cultura y progreso con naturaleza, produciendo visibles estragos.

En la vital búsqueda que hemos tratado a lo largo y ancho de estas páginas es imprescindible el acercamiento a la cuestión de la vida colectiva, de la sociedad como agregado de distintos elementos, ya estrictamente económicos ya ideológicos. Y no sólo es necesario abordar tanto la producción material de nuestras vidas como la producción social de nuestras ideas y sentimientos, sino que éstas no son susceptibles de concebirse de forma absolutamente independiente.

Tendemos en nuestro mundo a relegar nuestros males a la falta de medios y bienes estrictamente materiales, y sin embargo, tanto los placeres del alma como el entramado ideológico que se desenvuelve a la par que dichos medios y los bienes que producen, se presentan como elementos cruciales para la obtención de la experiencia de una buena vida. Si se tiene en cuenta el aspecto ideológico y psicológico de todo este asunto, vemos que no es simplemente cuestión de lo que tienen unos y no otros, o a costa de otros; el problema es considerablemente más complejo ya que «el tirano necesita almas rotas como las almas rotas al tirano»¹³², el trabajo no es únicamente hacia fuera —no puede serlo—, sino también hacia uno mismo. No sólo es necesario tener cierto control sobre lo económico, sino que éste requiere de una cierta interacción con la ideología del sistema y las disposiciones anímicas hegemónicas, su estudio, su valoración y su eventual superación, es decir la creación y vivencia práctica de alternativas, por supuesto, desarrolladas en relación con formas a su vez alternativas de hacer económico. En definitiva, la creación de modos de vida disidentes, íntegros y sostenibles. Concluye Guy Debord su *La sociedad del espectáculo* escribiendo: «Emanciparse de las bases materiales de la verdad tergiversada: he ahí en lo que consiste la autoemancipación de nuestra época»¹³³.

Como habitantes y partícipes del mundo capitalista del siglo XXI, nos toca centrar nuestros análisis en este sistema, pero no hemos de partir de un rechazo previo, heredado, sino descubrirlo por nosotros mismos. Al igual que Epicuro acaba coincidiendo, a su particular modo, con algunas de las virtudes griegas tradicionales, como la moderación, la filosofía práctica que aquí presentamos

131 Aragüés, p. 70.

132 Deleuze, p. 22.

133 Debord, p. 172.

acaba derivando en las viejas virtudes de la izquierda o de la modernidad incluso: el anticapitalismo, la ecología y todos los tipos de emancipación del individuo. Pero la forma que tenemos de llegar a estas cuestiones no es la tradicional: no son seleccionadas *a priori* como valores absolutos, sino que se encuentran fortuitamente en el camino de la búsqueda del placer y el rechazo del dolor. La adhesión a estos valores no ha de ser moral, sino ética.

Además, no podemos dejar la crítica del capitalismo, o al entramado cultural de turno, en las meras contradicciones teóricas si queremos ver el efecto de la crítica en la práctica. El motor de los cambios históricos, entre los cuales se encontrará, eventualmente, la descomposición del capitalismo, es el deseo individual de huir del dolor y crear placer, aun cuando aquél nazca de una cierta tensión producida por la incompatibilidad entre ciertos cuerpos sociales. La resolución de este sufrimiento es lo verdaderamente incompatible con la supervivencia del capitalismo. Han de ser «sus mismas cadenas» las que muevan al individuo al cambio, no unas ficticias «determinadas condiciones extrínsecas al hombre»¹³⁴, es decir, una cierta esencia, una idea del yo, impuesta externamente.

El modo de producción capitalista. La sociedad espectacular

El capitalismo es un modo de producción, pero no sólo de los bienes y servicios a consumir, sino, por extensión y principalmente, de la existencia de las personas que participan en él. Ahora bien, un modo de producción es un cuerpo, es decir, una «“combinación” particular entre elementos»¹³⁵, un cierto «todo» nacido de la toma de consistencia de un encuentro aleatorio, no predeterminado, que provoca «relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona “leyes”, evidentemente tendenciales»¹³⁶ y efímeras. Al ser el modo de producción no sólo la suma de los elementos que lo componen si no también las relaciones entre ellos, las relaciones de producción, se convierte en una estructura que domina por encima de sus elementos, aunque sólo una vez estos se han combinado de determinada manera en su encuentro, imponiendo sobre ellos una cierta forma de relacionarse. A nivel individual, esto se traduce en unas determinadas tareas productivas que el sistema requiere del individuo para, idealmente, permitir la reproducción de ambos.

Podríamos sacar a colación la famosa cita de Marx en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* acerca de la formación de los modos de producción, la estructura económica, la correspondencia de las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas

134 Marx, 2013, p. 72.

135 Althusser, p. 65.

136 *Ibid.*, p. 64.

productivas, etc., pero nos bastan un breves comentarios. Tengamos claro que la estructura económica es la base real al igual que las necesidades de la carne son básicas para el disfrute del resto de placeres. Pero, en última instancia, el resto de placeres son también producidos en un determinado modo de vida, no surgen por arte de magia. En nuestra existencia nos proporcionamos tanto los medios para la reproducción fisiológica, como emocional, estética, ideológica, y recreativa. Y, en tanto que, precisamente, la conformación de esta estructura productiva está unida a la reproducción de la vida, a la *praxis* humana, que no es otra que la búsqueda renovada y constante del placer, «al mismo tiempo que es una estructura, es un proceso»¹³⁷. Se le llama estructura y se le pone un nombre concreto a ésta simplemente para demarcarla como situación duradera, que se reproduce en el tiempo a través de los cambios.

Lo que me parece realmente importante, más allá de remarcar que no existe determinación absoluta y mecánica entre estructura y superestructura —de nuevo, simples nombres—, es, por un lado, destacar que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas —ni lineal, ni progresivo, ni necesario— establece una base para lo que es virtualmente susceptible de hacerse, pero para nada determina un hacer u otro concretos. Y, por otro lado, recordar el carácter procesal de todo modo de producción. Ha de quedarnos claro que la sucesión de modos de producción no consiste en saltos entre estados estáticos y completos, aunque en ocasiones convenga y se pueda analizarlos de forma aislada. Podemos nombrar y analizar multitud de características culturales que sobrepasan modos de producción concretos. Mismamente, la corriente de pensamiento idealista, con sus particularidades asociadas al momento histórico, es una cierta tendencia que sobrevive a dichos cambios.

En todo modo de producción los elementos que lo conforman son variados, pero siempre es el hacer de los sujetos particulares lo que mueve, en última instancia, la maquinaria. Sin embargo, lo que dota a este modo de su particular modalidad es, como su nombre indica, la subordinación de todos los elementos y sus relaciones al capital, es decir, a un mercado donde se intercambian según el valor abstracto, es decir, desligado del valor de uso concreto, del dinero. El capitalismo consiste en el triunfo del mercado, del comercio, como medio hegemónico de reproducción de la vida; y como tal, podemos decir que este «*encuentro ha tenido lugar en la historia en numerosas ocasiones antes de su “toma de consistencia” occidental*»¹³⁸, lo que significa que, aun siendo radicalmente único, lo sucedido en Occidente ni ha nacido de la nada ni surge de la supuesta esencia de los occidentales. Tampoco es el resultado de una progresión lógica necesaria, al modo de la limitada dialéctica propia de ciertos marxismos tradicionales.

137 Harnecker, p. 80.

138 *Ibid.*, p. 64.

Pero, aparte, ¿quién es Occidente?, ¿nosotros?, ¿dónde y cuándo se encuentra el origen de Occidente?, ¿qué pueblo conquistó primero a cuál?, ¿acaso importa? El hecho es que actualmente a escala que, dentro de los contornos de la Tierra, podemos decir que es prácticamente universal, las personas reproducimos las formas de hacer cuya base material es este modo de producción occidental, pero cuyo alcance es también cultural, inmiscuyéndose también en la ideología de las sociedades “conquistadas”. La genealogía de la historia como estudio de sus encuentros duraderos pero finitos, es decir, como periodización de la historia en distintas formaciones sociales con su modo de producción y su ideología, es positiva pues ayuda a demarcar las tendencias propias del modo de vida actual con el objetivo de rechazarlas o hacerse cargo de ellas. Lo que no es positivo, en sentido práctico, pues rebaja la capacidad de acción del individuo, es la búsqueda de un culpable histórico. Ya sea la Iglesia, la burguesía, el judaísmo, el colonialismo, la aristocracia, etc.; aun cuando todas esas tendencias históricas han contribuido enormemente a la configuración del mundo actual, ninguna existía fuera de una realidad concreta en la que personas como nosotros, cuerpos, pequeñas tendencias dentro de un gran movimiento histórico, lo reproducían y a la vez modificaban en cada reproducción en su particular relación con vida, con la búsqueda del placer. La actitud existencialmente empoderadora es aquella en que el individuo se hace cargo de esa reproducción modificante y escoge, en la medida en que puede, sus pequeños y perecederos fines, según su idea de lo bueno. Nosotros somos, o podemos ser, constantemente la vanguardia de la Historia, y como tal, podemos reproducir una y otra vez lo mismo, o llevarla a nuevos y puede que mejores puertos, siempre guiados por nuestras singulares ideas de lo bueno.

En cuanto a esos culpables históricos, no hay pues en ellos más que una responsabilidad relativa cuyo efecto en nuestra capacidad de acción, en nuestro poder de afección, llega hasta donde nosotros le dejemos. Nuestra realidad actual es el efecto del encuentro fortuito de unos ciertos elementos —algunos novedosos otros bien antiguos— en medio del calor existencial de las vidas de millones de personas concretas. No hay en esas grandes tendencias históricas una esencia previa que las conectara entre sí forjando un destino inquebrantable. Lo que hay pudo nunca haber sido, al igual que lo que habrá no será un producto predeterminado de lo que hay. Y todo ello depende del hacer y del encuentro de todos los pequeños elementos que conforman la vanguardia de la realidad, nosotros entre ellos.

Para entrar a analizar algunos aspectos destacables de este nuestro sistema, me parece adecuada y potente la noción de espectáculo que nos regala Guy Debord en su ya mencionada *La sociedad del espectáculo*. El espectáculo consiste en la presentación del producto del trabajo como representación externa al trabajador. En la sociedad espectacular «todo lo directamente

experimentado se ha convertido en una representación»¹³⁹, en una imagen-de, en un concepto-de, previamente conocidos y por tanto no disruptivos. Sólo cuando la persona se ve desposeída de la capacidad y resultado de su trabajo es que éste le puede ser presentado como exterior a sí mismo, a su hacer. El espectáculo supone la ocultación de la producción social de la vida, es decir, la producción colectiva de los medios y bienes para la reproducción de la existencia. La mercancía, el producto del trabajo, es desprovisto de todo poder transformador¹⁴⁰, es decir, de todo poder de cambio, sedición, divergencia, en términos de Debord: del poder de hacer historia, nuevos pliegues y despliegues de la actividad individual-social. Sólo recuperando el resultado de nuestro hacer es que podemos tratar de gobernar el desarrollo de nuestros destinos según consideremos mejor.

El espectáculo, como hemos mencionado antes, supone, además, la realización del pensamiento occidental, la transformación efectiva del mundo siguiendo este lenguaje como plantilla. Al igual que el Dios del Génesis pronunciaba primero las palabras para luego crear el objeto en cuestión, nosotros partimos de un conocimiento exhaustivo de unos moldes —las ideas de Platón, las formas de Aristóteles—, previo a la creación controlada del producto. El espectáculo supone la realización de la trampa objetificadora del lenguaje. El producto de nuestro nuestro trabajo, si bien indirecto, ya que forma parte del resultado de la producción social, nos es representado como objeto idéntico a otros tantos eliminando todo rastro de nuestra participación, de nuestra individualidad.

Este es un modo de producción donde la habilidad del trabajador, y por tanto su singularidad, quedan completamente fuera de lugar, son innecesarias pues suponen un obstáculo para la eficiencia productiva. Y de nuevo, esto se extiende más allá del decimonónico ambiente fabril: hoy en día, la faceta económica que desarrollamos principalmente —no por ello alejada de la producción social— es la del consumo, y es ahí, mejor que en ningún otro lado, que el capitalismo es capaz de pasar por alto todo tipo de peculiaridad personal. Mientras pagues, todo bien.

La forma de dominación por antonomasia del modo de producción capitalista es la supresión de las alternativas productivas y reproductivas ajenas al mercado, al capital, al dinero contante y sonante, es decir a lo que atenta contra su misma esencia —lo que permite *llamarlo* capitalismo—, forzando así a todos los elementos que componen el agregado que es el sistema a entrar en los moldes del capital. La separación del trabajador y el producto de su trabajo, sumada a la creciente especialización surgida de una división del trabajo hipertrofiada en pos de una mayor productividad, dejan al individuo sin las herramientas, conocimientos y habilidades para reproducir su vida según considere mejor. Además, desarrolladas en interacción con este modo de producción económica, aunque, en algunos casos, más antiguas, existe todo un sistema ideológico y jurídico-represivo,

139 Debord, p. 37.

140 *Ibid.*, p. 18. En el prólogo de J. L. Pardo.

tendencias que sin conexión previa mantienen aún un encuentro duradero y hasta cierto punto exitoso. Todo este sistema histórico ejerce presión sobre los individuos, los fuerza a cumplir los roles que satisfacen su afán por perseverar. Y si bien no se puede universalizar esta tesis, es patente que los roles y tareas concretas que se derivan de este modo de vida no satisfacen las realidades singulares de los individuos. Y sin embargo, somos las mismas personas, nosotros, quienes reproduciendo estos roles por miedo, hábito, convicción, o todas ellas mezcladas, transformamos el mundo según el prisma de esta sociedad permitiendo su continuidad.

El no vernos partícipes de la producción social que nos es devuelta en forma de representación externa contribuye a fomentar la competencia a través de un hacer y resultado se(le)ccionados y concebidos como absolutamente propios. La competencia por la supervivencia, pues donde el crecimiento económico, científico y técnico es requisito para la perpetuación de la existencia, el objetivo deja de ser el idílico progreso de la Humanidad para desembocar en una brutal desesperación por sobrevivir al temporal. Al no proporcionar a los individuos las herramientas para forjar su propia vida de forma sostenible, para crear sus propias herramientas, los ata a la necesidad de recurrir constantemente al mercado y por tanto al trabajo asalariado, para renovar su poder de atracción con el que mantenerse a flote.

Además, cuando la forma de sobrevivir pasa por el tener que vender(se), ya sea un producto, una idea, una imagen o un discurso, los distintos elementos involucrados deben *hacerse visibles* a sus potenciales compradores, dando lugar a una carrera en que personas, empresas, estados, partidos políticos y cuerpos en general, pugnan no sólo por conseguir los mejores productos, sino, sobre todo y cada vez más, por conseguir la mejor visibilidad en el panorama social. Sin embargo, esta carrera no tiene final, no basta con vender una vez, con hacerse visible una vez, se trata de mantenerse en la cresta de la ola a riesgo de caer y disolverse en la espuma. La tarea del comercio capitalista no finaliza, no se ve satisfecha, en el vender, sino en el asegurar la próxima venta. Y esto no es sino un ejemplo fantástico para la pauta epicúrea que nos insta a rechazar aquellos placeres cuyo deseo no cesa tras su satisfacción.

El capitalismo se concibe a sí mismo como un proceso que, *a priori*, tiende a la acumulación infinita e ininterrumpida —distinta de la perseverancia— de, en última instancia, sí mismo, es decir, el capital. Un proceso que, nacido del miedo a desaparecer, se lanza ciegamente hacia delante. Un proceso concebido como supra-histórico y, por ende, independiente de las inclemencias del clima social. Esta concepción se ve enmarcada en el conjunto ideológico de Occidente como producto de una concepción del tiempo entendido como «irreversible», abstracto, lineal e infinito¹⁴¹. «El tiempo

141 *Ibid.*, p. 128.

de la producción, el tiempo-mercancía, es una acumulación infinita de instantes intercambiables»¹⁴², es decir, que caen bajo un mismo valor abstracto: estamos ante la economía racional de la retribución *equivalente*.

Y si bien el capitalismo creará las condiciones materiales de su eventual desaparición como bien dictamina la dialéctica marxista tradicional, es muy cierto también que, como todo cuerpo, el capitalismo no es un concepto estático incapaz de modificarse, es decir, de tratar de crear las condiciones materiales de su reproducción. Es históricamente patente que el capitalismo ha sido capaz de mutar en repetidas ocasiones —de hecho siempre ha estado y está en continuo cambio. Se suelen distinguir varias etapas formales en el desarrollo del capitalismo pero lo relevante aquí no son las fases por sí mismas, sino la constatación de la capacidad adaptativa y creativa del capitalismo, como la de todo cuerpo, que le permite perseverar a través de los cambios de las condiciones. Debemos actualizar nuestros análisis a la situación presente, y aquí entra en juego, de nuevo, el tratar de no arrastrar por pura inercia ideológica, ciertas concepciones desarrolladas por otras personas en otros momentos del desarrollo de esta tendencia histórica.

La subordinación al progreso material y la técnica

El grado de desarrollo de las fuerzas productivas, sobre todo en lo que respecta a los medios técnicos de producción —la fuerza de trabajo humana no sólo hace tiempo que no está a la altura de la magnitud de la producción, sino que tendemos hacia un menor uso de ella—, al que hemos llegado desde hace ya varias décadas, acaba por someter «al trabajador a su propio ritmo, convirtiéndolo en un autómatas de la producción», llegando su cuerpo «a deformarse para responder mejor a la actividad manual altamente especializada que debe ejecutar»¹⁴³. La herramienta deja de ser una extensión del cuerpo del trabajador, y es éste el que pasa a ser un mero engranaje de la máquina —ya no estrictamente productiva, sino, en conjunto, social— reduciendo así drásticamente su control sobre lo que produce y usa. Y esto, repito, no es más que la consecuencia de la existencia de medios de producción cuyo uso necesita de una división del trabajo, técnica (dentro de la producción de un determinado bien) y social (en lo referente a la producción total de los bienes de la sociedad), ahora: hipertrofiada y global. El desarrollo contemporáneo de los medios se ha dado a la par y en íntima conexión con la creciente socialización de la producción, es decir, la introducción de más y más agentes en dicho proceso.

142 *Ibid.*, p. 133.

143 Harnecker, pp. 25, 45.

En todo colectivo, en todo modo de vida social, es decir, en todo modo de vida, se dan dos roles formales, en los que los individuos podrían entrar según el momento. Podemos llamarlos: el papel de pieza reproductora y el de innovador —también: la caída en línea recta y la desviación. Actualmente, en las sociedades occidentales u occidentalizadas, debido a la creciente profesionalización y a nuestra subordinación voluntaria al progreso técnico, estos roles ha quedado encasillados en personas concretas: los científicos y los técnicos, y de otra manera, los políticos, todos ellos sustentados por el capital y los que lo manejan. Hemos delegado en ellos la capacidad de introducir los cambios en que nuestra vida se ve inmiscuida.

Por nuestra parte, nuestro hacer es provocado en su infinito salirse de sí, de manera que sirve como engranaje para la gran máquina del sistema, dejando sólo algunos espacios predeterminados para la innovación dentro de cierto marco controlado. Por ejemplo, aparece en la pantalla de inicio de mi ordenador una noticia sobre como la educación digital ha ayudado a encontrar trabajo a 80 millones de personas, ¿pero no es esto acaso más que otra fase de la creación de las herramientas necesarias para la aparentemente imparable —al ser concebida como neutral y necesaria— transición tecnológica, más aún cuando todas esas personas ya tenían (fuerza de) trabajo? La facilitación y posterior adquisición de estas habilidades digitales es producto de las necesidades técnicas de estos mismos medios, no de la bondad de ningún gobierno ni empresario a pesar de sus posibles intenciones.

Y es que, los objetos, como cuerpos, poseen ellos mismos una cierta tendencia a perseverar en lo que son, un *conatus*. No están dispuestos a dejarse ellos mismos dominar completamente, ni por su creador, ni por el usuario. Esto se traduce en ciertos requisitos asociados al uso de los distintos objetos, lo que llamamos necesidades técnicas de la producción.

Estas necesidades y las relaciones que nacen de ellas son la prueba de que nuestra condición como creadores está muy alejada a la de Dios, que no atiende a necesidad alguna. Las personas creamos para producir, y producimos para reproducirnos. La perpetuación de nuestra existencia no viene dada como la de Dios. Producimos para reproducirnos precisamente porque nuestra condición finita necesita constantemente de un empujón externo. Todo nuestro hacer supone un salirse de sí mismo para zambullirse en la alteridad, anulando de raíz cualquier posibilidad de control absoluto sobre su resultado. Al delegar la realización de distintas tareas a objetos externos, sobre los que se cree tener dominio, la intención es que la persona se dedique a tareas más gratificantes, más elevadas si cabe; la realidad es que queda en completa dependencia de estos objetos, de las necesidades técnicas de su funcionamiento, y por supuesto del capital y el trabajo cuya compra requieren.

Vivimos en un mundo donde no sólo tendemos a «que a cada necesidad corresponda una tecnología»¹⁴⁴, sino que, además, hacemos lo posible por crearnos más necesidades y por tanto más tecnologías, o, mejor, un mundo donde la tecnología avanza ya desligada de las necesidades o deseos de sus usuarios, donde, por ende, aparece primero el objeto para luego crearse la necesidad que satisface, pues de alguna manera ha de venderse.

En un argumento a favor de la cantidad frente a la calidad de la producción, Antonio Gramsci defiende que es «la calidad humana [la que] se eleva y refina a medida en que el hombre satisface un mayor número de necesidades, y en consecuencia se hace independiente»¹⁴⁵. La cuestión es entonces: ¿de dónde surgen estas necesidades?, ¿han existido siempre o las hemos creado?, y si las hemos creado, ¿por qué, entonces, llamarlas «necesidades» en vez de deseos? ¿Somos acaso las personas seres infinitamente necesitados o hay un Final? Si este proceso tiene fin es porque tuvo un principio, una esencia humana a completar. Sin embargo, nos desenvolvemos en una cultura que ha vivido creyéndose criatura privilegiada de la Creación, con la mirada puesta en el infinito, en la acumulación indefinida. Si la ciencia y la tecnología alguna vez tuvieron el humanitario propósito de satisfacer las necesidades básicas de toda persona, hoy lo han perdido por completo, o al menos, yerran estrepitosamente. Otra cosa es que no se reparta el producto de esta inmensa producción social; y ya, el delirio supremo, el creer que se ha de seguir progresando en los medios técnicos, con la forzosa adaptación —por vía legal, ideológica, ...— del trabajador que conlleva, para resolver no se qué necesidades y conseguir una quimérica independencia absoluta, propia sólo de dioses.

Y, además, ¿«independiente» de qué?, ¿de la naturaleza, de los otros? Gramsci, aun habiendo contribuido enormemente a la tradición de pensamiento marxista, no rompe con el ideal de progreso, entendido como dominio de la naturaleza, como capacidad de transformación «objetiva» del mundo. Pero, siendo perfectamente cierto que las sociedades occidentales han aumentando verdaderamente su conocimiento y poder efectivo sobre la naturaleza, con consecuencias nefastas por supuesto —pues cuando más intensa la luz, más oscura la sombra—; siendo cierto, repito, ¿acaso los individuos que conformamos dichas sociedades sentimos en nuestros cuerpos esa capacidad transformadora, ese tremendo poder de afección del poder técnico de nuestra sociedad?, ¿vemos reflejada esa capacidad de dominar el cambio en nuestra propia pugna por gobernar nuestros destinos? Considero, aunque es casi tautológico, que cuanto más entramos en el rol de piezas de este gran maquina taladradora de la realidad, incapaz de representar la inmensa variedad de singularidades que suponemos, menos poder tenemos para expresar nuestros deseos particulares. Insiste Gramsci:

144 Baudrillard, p. 42.

145 Gramsci, p. 77.

«La historia del industrialismo ha sido siempre [...] una continua lucha contra el elemento “animalidad” del hombre. [..., un] proceso ininterrumpido, a menudo doloroso y sangriento, de sometimiento de los instintos (naturales, animales, primitivos)»¹⁴⁶.

La «animalidad», ese elemento salvaje en nosotros, como diría Thoreau, es, sin embargo, el que nos impulsa al cambio y al encuentro de nuevos momentos de deleite personal.

El peligro de la tecnología es que fácilmente se convierte en un instrumento de dominación, de ella sobre las personas, o de algunas personas —los técnicos— sobre el resto, sobre todo cuando se trata de universalizar su utilidad. Y esto es una clara afrenta al proyecto de emancipación de los individuos propio de la misma modernidad que ha dado lugar a la ideología tras el desarrollo técnico. Como ya es ley que ocurra, cuando tratamos de liberar desde fuera, de forma impuesta —por caridad—, los resultados no sólo no son los deseados, sino que suelen ser nefastos.

Volviendo a nuestro autor, aun cuando Epicuro no se pronuncia tan fervientemente como su colega helenístico Diógenes el cínico acerca del aspecto nocivo del progreso material, hay que recordar, que la introducción del progreso tecnológico en las vidas cotidianas de las personas con el objetivo de facilitarlas, es un fenómeno que no se da de forma intensa hasta el siglo XX con la invención de la mayoría de electrodomésticos que hoy se nos presentan como necesarios. No existe cambio tan radical en la cotidianidad de la gente en nuestra historia. Por ello creo necesario observar la reacción de nuestro autor al enfoque que esta tendencia sigue, a saber: el aumento de la facilidad y la comodidad, entendidas como la necesidad de menos esfuerzo, tanto físico como psicológico, por parte de los usuarios.

Han aparecido aquí un par de conceptos que son tradicionalmente relacionados con las corrientes epicúrea y cínica, son: la facilidad y el esfuerzo, respectivamente. Aun cuando se suelen contraponer, considero que, vistos desde determinado ángulo, no distan tanto. Epicuro dice «La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas opiniones [la cultura degenerada] se desparrama hasta el infinito»¹⁴⁷ y en otro lado: «Gracias a la feliz Naturaleza por que hizo fácil de conseguir lo necesario y difícil de obtener lo innecesario»¹⁴⁸. Si sustituimos «fácil» y «difícil», tal y como lo hemos definido antes, por «simple» y «complejo», la cosa cambia notablemente. Detrás de la facilidad de nuestras vidas cotidianas se encuentra una

146 *Ibid.*, p. 78.

147 MC 15, en Gual, 1981, p. 140.

148 469 Us., en Gual, 1981, p. 159.

tremenda e inabarcable complejidad del entramado productivo y cultural, construido durante décadas, incluso siglos, a través del trabajo y vida de innumerables individuos ajenos a nosotros. La vida simple que Epicuro propone y que él mismo vivió en su Jardín, requiere del esfuerzo en los momentos adecuados, pues tanto el cambio como la perseverancia necesitan de él.

En un fragmento encontramos esta otra afirmación tan interesante: «Muchos que obtuvieron riquezas, no encontraron en ellas la liberación de sus males, sino un cambio de éstos por otros mayores»¹⁴⁹. Y no siendo las riquezas otra cosas que el medio por el que a lo largo de toda la historia —y aún hoy, por supuesto— se ha accedido a la comodidad y a la vida fácil, podemos concluir de la sentencia de Epicuro que: al buscar la solución a nuestros males en el progreso material, se crean más problemas de lo que se solucionan; y más aún, identificar el esfuerzo como nocivo, no conduce a satisfacción alguna.

Y en otro lado, dictamina el sabio: «De los deseos todos cuantos no concluyen en dolor cuando no se colman no son necesarios»¹⁵⁰. Epicuro, no es un sabio dogmático y puritano que prohíbe de forma absoluta ciertos placeres concretos, simplemente nos dota de las pautas para decidir por nosotros mismos. Esta frase nos proporciona una perspectiva clave para acercarnos a la cuestiones de los deseos, las necesidades y los placeres hoy en día, pero requiere de una vuelta de tuerca extra: alguien podría comenzar a pregonar los beneficios de deshacerse del móvil, o del lavavajillas, o del coche como deseos superfluos, no necesarios; pero, ¿acaso no es cierto que en el contexto en el que vivimos donde se superponen capas de medios técnicos vinculados unos a otros a través de relaciones técnicas, hemos convertido, en los términos que nos acaba de presentar Epicuro, estos elementos en necesidades de hecho para la vida en esta cultura? Para disfrutar de un determinado bien, pudiendo este ser, o no, necesario, como un móvil, hace falta, ateniéndose como mínimo a las necesidades técnicas de este objeto, adquirir otros, ya sea un contrato de telefonía y datos o electricidad para cargarlo. Sin embargo, la lista de necesidades interconectadas, intermediarias unas de otras, más allá de lo estrictamente técnico pasando por cuestiones de carácter social, psicológico, etc., se estira y complejiza cada día más y, por supuesto, está constantemente mediada por el dinero y por tanto nos conduce al trabajo asalariado. La tarea de reflexión en torno a estas cuestiones se hace hoy más acuciante y complejo que nunca.

Conviene tomar el sistema en conjunto dada su unidad, frente a la perspectiva técnica que aísla problemas para proporcionar soluciones concretas y, por ende, limitadas. Dice Debord sobre la unidad el espectáculo: «o bien rechazar la totalidad de su miseria, o bien no rechazar nada»¹⁵¹. Si bien, en última instancia, la aceptación o rechazo de elementos concretos del sistema cae bajo la

149 479 Us., en Gual, 1981, p. 190.

150 MC 26, en Gual, 1981, p. 142.

151 Debord, p. 115.

responsabilidad de elección personal, lo cierto es que a éste no le hace falta que tengas un pie dentro y uno fuera para atraparte en sus redes burocráticas y económicas, le basta un dedo.

Ya por último, me parece relevante sacar, de nuevo, a colación para un asunto como este a un autor de la tradición marxista como Gramsci. Tenemos especialmente en cuenta la forma de dominación capitalista sobre los individuos porque es la que sufrimos, pero el capitalismo no es la bandera enemiga que basta con sustituir en lo alto de la fortaleza para conquistarla, es simplemente un nombre para cierto aspecto, entrelazado con el resto, de la gran tendencia histórica que es Occidente. Si los medios estuvieran en manos de una élite política autoritaria, en vez de comprar y trabajar a cambio de un salario, tendríamos que someternos y obedecer para obtener el producto alterado de nuestro trabajo. Por eso, porque hace falta mucho más que sustituir unas élites por otras para romper con el dominio de una cultura como la nuestra, me gustaría acabar este apartado con lo que llamo el «Discurso de enaltecimiento de la raza industrial» de Gramsci. Según él, el industrialismo fordista supone un progreso en la instauración del comunismo, al ser capaz de

«desarrollar en el trabajador [hoy también el consumidor¹⁵²] el grado máximo de actitudes maquinales y automáticas, destruir el viejo nexo psicológico del trabajador profesional calificado que exigía una cierta participación activa de la inteligencia, de la fantasía, de la iniciativa del trabajador y reducir las operaciones productivas al único aspecto físico-maquinal. [...] no se trata de novedades originales: se trata sólo de la fase más reciente de un largo proceso que se inició con el nacimiento del industrialismo, fase que es sólo más intensa que la anterior y se manifiesta de maneras más brutales, pero que también a su vez será superada con la creación de un nuevo nexo psicofísico de un tipo diferente a los anteriores e indudablemente de un *tipo superior*»¹⁵³.

En última instancia el objetivo de Gramsci no varía del *biós theoretikós*, pretende liberar la mente al automatizar el cuerpo, para dedicarla a actividades «indudablemente de un tipo superior». Pero, ¿no es acaso desde una perspectiva materialista que hemos llegado a concluir que cuerpo y mente son

152 En el paso del fordismo de principios del siglo XX, el que vive Gramsci, al posfordismo propio ya del último tercio de siglo y que se adentra aún en nuestra actualidad, el capitalismo fue capaz de hacer del consumo casi la faceta principal del hacer económico de nuestra sociedad, o, por lo menos, la más visible. Si en las cadenas de montaje propias de la organización científica del trabajo taylorista aplicada por el señor Henry Ford en su fábrica de automóviles, se reducía la actividad productiva del trabajador a pequeños movimientos automatizados, maquinales, hoy son los pequeños *clicks* y *taps* esos mismos movimientos básicos de nuestro sistema productivo. Y aunque no sea ya todo tan gris como entonces, no es menos cierto que los modos y maneras de hacer productivo tienen hoy tras de sí todo un estudio científico que los abala en su eficiencia y provecho.

153 Gramsci, p. 82. Las cursivas son mías.

parte del mismo conjunto orgánico, que nada le puede ocurrir al uno sin resonar en el otro?

La comunidad del Jardín

Es nuestra dependencia del mercado lo que nos convierte en trabajadores asalariados, en proletarios, aun cuando participamos de la sociedad de consumo. La vieja contradicción capitalista entre proletariado y burguesía, la lucha de clases, entendida como la tensión generada por el encuentro entre dos cuerpos cuyas condiciones de perpetuación son excluyentes, antagónicas, va desapareciendo día a día. Sí, se sigue pudiendo establecer distinciones de clase según el nivel económico, pero esta ya no es una distinción tan claramente conceptual y dialéctica. La relación dialéctica que enfrentaba a estas clases se ha resuelto, tal y como la tradición marxista auguraba, pero no ha ocurrido el ansiado triunfo de una sobre otra y la posterior eliminación de las clases, sino que han acabado por fundirse como caras opuestas del mismo proceso que avanza engullendo a más y más personas sin distinción alguna: conforme más nos hemos introducido en el mercado de consumo, más no hemos encadenado al mercado de trabajo. Este proceso doble, encarnado en cada persona, nos convierte a cada uno en los reproductores y perpetuadores del sistema, a la par que, por nuestra condición siempre abierta, incapaz de ser completamente absorbida por ningún cuerpo superior, somos, todos, los potenciales libertadores. Como dice un amigo, «la revolución será de individuos». No podemos simplemente esperar pasivamente al nuevo surgimiento de grandes bloques históricos para adherirnos a ellos. Reprueba, de hecho, Epicuro a aquel que somete la dicha a dilación, no siendo dueño del mañana¹⁵⁴. No podemos esperar a tener la aprobación y apoyo social, la teoría perfectamente elaborada, ni un conocimiento riguroso y seguro del futuro, nuestros ideales se construyen en la práctica y nuestro futuro comienza en el constante desvanecerse del presente.

Ante la «pérdida total del hombre» es decir, de sí mismo, que representa la condición de proletario, la separación y expropiación de producto del trabajo, sólo «recuperándolo totalmente»¹⁵⁵ puede salir de su condición. Además hoy, el capital, la Razón, etc., la alianza occidental en general, va dejando a los seres humanos en funciones más pasivas y mecánicas hasta que llegue el día en que le seamos prescindibles. Es necesario construir alternativas sostenibles *ya*, sin esperar ni depender absolutamente del beneplácito del conjunto de la sociedad, que hoy, como sabemos, es global y tremendamente dispar.

154 SV 14, en Gual, 1981, p. 181.

155 Marx, 2013, p. 73.

¿Y qué es el famoso Jardín de Epicuro sino «aquí y ahora una solución viable»¹⁵⁶? La comunidad del Jardín es, como bien dice Michel Onfray, un «enclave de resistencia»¹⁵⁷, es decir, una alternativa antagonista con respecto al sistema hegemónico, una «microsociedad»¹⁵⁸, una alternativa de vida colectiva integral y sostenible. Añade Carlos García Gual que, la comunidad epicúrea, fue «más una huerta que un bosquecillo idílico»¹⁵⁹, es decir, una *cult-tura*; la posición de Epicuro, frente a la más radicalizada de Diógenes o Rousseau, entre otros, no rechaza absolutamente lo colectivo, el *nómos*, en favor de una supuesta naturaleza auténtica de la persona que la comunidad ensucia, sino que relativiza su utilidad. «También la frugalidad tiene su medida»¹⁶⁰ afirma el sabio. En el Jardín se lograba «la felicidad cotidiana y serena mediante la convivencia según ciertas normas»¹⁶¹, es decir, según cierto *nómos*. Y es precisamente por ello, que ejerce una presión positiva, que se presenta como un cuerpo antagonista frente a la gran sociedad ya degenerada.

En su teoría social, Epicuro es un contractualista, lo que se traduce en la imposibilidad de determinar lo correcto a escala colectiva hasta que se establece el encuentro exitoso entre individuos del que nace el contrato; nada permanece en que las condiciones del establecimiento de aquél desaparecen. El contrato no consiste pues, más que en las condiciones que han hecho exitosa la toma de consistencia de ese encuentro. Se entiende entonces lo justo, como expresión de lo bueno para un grupo. Y entra aquí una distinción importante: la diferencia entre la justicia escrita, la ley, ya acabada, constituida y la justicia «universal», por absolutamente singular, la sentida por cada cuerpo en concordancia con sus deseos y su percepción del placer y del dolor, la que se encuentra en constante e ininterrumpido proceso de constitución.¹⁶² Lo justo, y por tanto el contrato, deja ser legítimo cuando no concuerda con las ideas de lo bueno que tengan los distintos miembros y subgrupos del colectivo. El hacer político ha de estar abierto a las fluctuaciones de lo real que se manifiestan en los cambios en el sentir de los individuos.

Las teorías contractualistas se presentan, considero, como la forma de concebir las agrupaciones sociales acorde con el materialismo del encuentro y la inmanencia que hemos presentado en estas páginas. La comunidad nacida del contrato confronta las concepciones marcadamente idealistas que defienden cierto deber con respecto a la gran Sociedad o ya, incluso, la Humanidad. Escribe

156 Onfray, p. 210.

157 *Ibid.*, p. 176.

158 *Ibid.*, p. 210.

159 Gual, 1981, p. 36.

160 SV 23, en Gual, 1981, p. 194.

161 Gual, 1981, p. 38.

162 Esta distinción entre «constituido» y «constituyente» (Aragüés, p. 137) en sus diversas formas, por ejemplo: «Dicho» y «Decir» en Levinás, (Arizti, García, p. 110), se presenta como un eje de demarcación de la historia del pensamiento. En su núcleo se encuentra la diferencia entre un materialismo aleatorio, inmanente (el único) y todas las demás formas de filosofía que han caído en la trascendencia, en los *a priori* y en el determinismo.

acertadamente Onfray: «no con todos se puede cerrar un contrato»¹⁶³. Lo cual no ha de concebirse como que deba de ser una relación entre individuos idénticos, pero es patente que hace falta una cierta base real —no ideal— de acuerdo y semejanza para que el hacer político resulte fructífero.

La amistad, fundamental para Epicuro, la comunidad de los amigos, entendida como la relación entre individuos cuya cooperación reporta beneficios mutuos, no sólo en un plano estrictamente económico, sino sobretudo en el espiritual, no es una relación determinada por ningún deber previo, sino nacida del encuentro fortuito y la toma de consistencia de un afecto mutuo que sólo puede surgir en y tras el encuentro. En una sociedad que integra miembros tan dispares hasta el punto de que, a la par que crea más y más individuos aislados, genera tensiones que muy bien pueden tener y tienen consecuencias violentas, la búsqueda de personas afines con las que compartir la vida, la seguridad y el ejercicio de la libertad en provecho mutuo, se presenta como favorable. La comunidad se mueve «entre el aislamiento y la sociedad extraña»¹⁶⁴. Es menester de cada cual juzgar periódicamente el provecho que saca de la adhesión a un colectivo determinado, incluido el gran colectivo de la Humanidad.

Por otra parte, en la pequeña comunidad la singularidad de cada individuo no sólo tiene su papel si no que éste es perceptible tanto por uno mismo como por los demás, conduciendo así a generar sentimientos positivos de empoderamiento personal y reconocimiento mutuo. La sociedad del espectáculo funciona de manera opuesta: el producto de nuestro trabajo no sólo nos es arrebatado y presentado de nuevo ante nosotros como producto ajeno, sino que su naturaleza misma es difusa al estar introducido en inabarcables cadenas de mediaciones atravesadas por múltiples tendencias. No prima la cooperación, basada en la percepción mutua del fruto del trabajo colectivo, sino la competición, pues nos creemos dueños absolutos de nosotros mismos y del producto de nuestro hacer. Y, en realidad, todo lo contrario: es en un contexto reducido donde nuestro poder sobre las cosas de las que dependemos aumenta, o al menos, donde es más sencillo marcar unos límites, tanto en lo espacial, como en lo temporal, a la capacidad y alcance sensible de nuestros actos.

Además, la producción a pequeña escala, aparte de alinear el hacer de los individuos que participan en ella y reciben su producto, no tiene consecuencias, al menos tan directas, sobre el resto de sectores de la producción, y por tanto, no arrastra consigo al resto en sus crisis. Hoy, la producción globalmente socializada nos hace pender y depender a todos del mismo hilo, un hilo que está sometido a una tensión que suscita bastante poca seguridad. La existencia de este hilo económico y cultural global se presenta como la verdadera base material para el ideal concepto de Humanidad, frente a todo intento de alcanzarlo a través de definiciones de esencias o mitos

163 Onfray, p. 216.

164 Gual, 1981, p. 211.

variados.

Hemos llegado al punto, al igual que en la época de Epicuro, en que la tradicional oposición hobbesiana entre libertad y seguridad se rompe ante las amenazas que se ciernen sobre el mundo civilizado, por factores climáticos, políticos, bélicos, psicológicos, etc. El abandono de la ortodoxia social en todos o muchos de sus aspectos, resulta beneficioso en la búsqueda de la seguridad tan necesaria para el libre disfrute de los placeres de la vida. Hoy nos vemos dominados por auténticos dioses que escapan por completo a nuestro control: políticos con el poder, la arrogancia y la demencia necesarias para iniciar guerras devastadoras, empresarios con el poder de desbancar economías enteras o investigadores e ingenieros con la capacidad de determinar el destino de la humanidad y del planeta en lo que resta de su historia. El ritual del sufragio o la recogida de firmas, poco efecto tiene sobre estos dioses. Basta ya de delegar la capacidad de transformar nuestras vidas por miedo a las consecuencias de nuestros errores, sobretodo en lo que respecta a la culpa; si aun delegando no somos felices, ¿por qué no darnos una oportunidad?

6. Conclusión

Sería en exceso reiterativo, aparte de extenso, tratar de concluir estas páginas recopilando todo lo ya dicho. Por ello, me parece no sólo conveniente, sino tremendamente potente, acabar este escrito a través de la fuerza de las palabras del hombre del subsuelo de Fiódor Dostoyevski. Vamos a presentar algunos fragmentos de su demoledor discurso que, a mi parecer, resumen magníficamente los puntos más relevantes de lo que he querido expresar en este ensayo.

Primero, hemos de tener claro que no existe discurso alguno, ni propio ni ajeno, aun cuando se vista de objetividad —especialmente si lo hace—, que pueda determinar lo que nos resulta ventajoso para nuestra felicidad y la satisfacción de nuestros deseos. Espeta Dostoyevski a través de su personaje:

«¡Ventaja! Pero, ¿qué es la ventaja? ¿Se atreverían a arriesgarse a definir en qué consiste exactamente la ventaja para el hombre? [...]. ¡Pero respondan, si las ventajas humanas pueden ser calculadas con precisión!»¹⁶⁵.

165 Dostoyevski, p. 85.

Somos nosotros los que conformamos la estadística, no al revés. Alejémonos de este futuro completamente escrito —«constituido» en vez de «constituyente»—, donde «todo aparecerá bien calculado y anotado, [de manera] que ya no habrá en el mundo lugar para las aventuras ni para actos individuales»¹⁶⁶, para la locura, el ensayo, el error y, en definitiva, para la libre voluntad de mejorar o fracasar, de disfrutar o sufrir. De nuevo el hombre del subsuelo:

«¿y por qué no echamos de una vez abajo esa cordura, para que todos esos logaritmos se vayan al demonio y finalmente podamos vivir conforme a nuestra absurda voluntad? [...] Porque el deseo propio, voluntario y libre de cada uno forma parte de aquella ventaja que se omitió y que resulta ser la más ventajosa de todas, porque no se atiene a ninguna clasificación, y porque a causa de ella se van continuamente al garete todos los sistemas y teorías importantes. [...]. El hombre sólo necesita de una *voluntad autónoma*, le cueste ésta lo que el cueste, y le traiga las consecuencias que le traiga. Aunque cualquiera entienda de tal voluntad»¹⁶⁷.

Hemos hablado también de nuestra tendencia como cultura hacia el establecimiento de una muralla, ya conceptual ya física, dentro de la cual podamos tener verdades y acabar con toda aleatoriedad causante de la tan incómoda incertidumbre.

«¡Como si un paredón de estas características, fuera en realidad un sosiego y encerrara en sí alguna clave para la paz sólo porque equivale al “dos por dos son cuatro”! ¡Oh, que absurdo más grande! ¡Como si hubiera que entenderlo todo, tomar conciencia de todo, de todas las cosas imposibles y de todos los paredones de piedra»¹⁶⁸.

Recordemos que más vale crear discursos que liberen la experiencia del placer y el deseo antes que constreñirla. La definitiva certeza del «dos por dos son cuatro» supone una calma de la conciencia ya cercana a la absoluta quietud, «pues “el dos por dos son cuatro”, ya no es vida, señores, sino comienzo de la muerte»¹⁶⁹. Aun cuando, a veces, la ansiamos, la resolución absoluta de todos nuestros males, no es menos cierto que

166 *Ibid.*, p. 89.

167 *Ibid.*, p. 90.

168 *Ibid.*, p. 78.

169 *Ibid.*, p. 98.

«el hombre siempre ha temido algo ese “dos por dos son cuatro” [...] ¡Por Dios que lo teme! Pues presiente que en cuanto lo encuentre, ya no le quedará nada que seguir buscando [...] nada, no sólo por hacer, sino ni siquiera por conocer»¹⁷⁰.

La consecución del Fin absoluto de nuestra Historia, especialmente si nos viene dada, impuesta, no supone más que una ficticia pero tajante serenidad. La falta de sensación, de sentimiento y emoción que nos aporta la certeza matemática absoluta, sólo es (no)experimentable en la muerte. La serenidad del ánimo, como hemos defendido, ha de servirnos para un mayor y más sano disfrute de la vida no para el cese de éste.

«Pues si en verdad, algún día se encontrara una fórmula que explicara nuestra voluntad y nuestros caprichos, [...], que indicara de qué dependen éstos, así como las leyes conforme a las que se rigen; cómo se reproducen, hacia dónde se dirigen en cada caso concreto, etc., etc., [...], entonces, probablemente el hombre dejaría instantáneamente de desear, [...]. Pero ¿cómo se puede desear algo conforme a una tabla matemática? [...] el día que la voluntad esté completamente confabulada con la razón [tal como exponía Descartes], será cuando razonaremos y ya no desearemos, pues resultará imposible *desear* algo que no tenga sentido para la razón»¹⁷¹.

Hoy, más que el control absoluto de nuestros deseos, los cuales, sin embargo, el marketing tiene bastante estudiados, parece que buscamos la satisfacción instantánea de estos, hasta el punto de obtener la satisfacción antes que el deseo. ¿Qué ocurrirá el día en que, ya sea por las maravillas de la programación —ese lenguaje casi divino que crea a su antojo— o cualquier otra novedosa tecnología, podamos tener acceso a la cumplimiento instantáneo de nuestros caprichos? Actualmente, tendemos, guiados por una obscena obsesión, hacia la disposición inmediata —espacio-temporalmente hablando— de todos los bienes y servicios imaginables. El consumo se presenta como una potencial acumulación infinita: tenemos contenido para aburrir al alcance de un par de *clicks* o *taps*. Y la cosa no es que no se haga ningún trabajo —en sentido amplio—, es que se percibe que no se hace, y el que se cree que sí se hace, el empleo, se concibe como completamente aislado del resto de escenarios de la vida. Fuera de esa «vocación» por la profesión, que describía Max Weber como nuclear en la espíritu capitalista, pero que, cada vez —sobre todo en las precarias nuevas generaciones— tiene menos peso, o de la obsesión por el ejercicio físico; fuera de esto,

170 *Ibid*, pp. 98-99.

171 *Ibid*., p. 91.

somos incapaces de encontrar satisfacción en nuestro trabajo, es decir, nuestro hacer transformador del mundo y de nuestras vidas. Incluso la poca satisfacción que sentimos la atribuimos a terceros: ¿cómo pensamos llegar a viejos o viejas y sentir que hemos vivido una existencia digna y plena? Y lo peor es que, hasta en ese momento echaremos la culpa a los «otros» como causantes de las diversas miserias a las que achacamos nuestra insatisfacción, cuando, en el fondo, siempre estuvo en nuestra mano ser el factor que desviara nuestra vida a mejores destinos. Pero no nos pongamos prematuramente melancólicos: aún hay, y hasta el mismo momento de nuestra muerte habrá tiempo para ocasionar y percibir el cambio.

Sentencia nuestro colega subterráneo: «parece ser que el rasgo característicamente humano precisamente reside en que el hombre a cada minuto pueda demostrarse a sí mismo que él es un hombre y no un simple perno»¹⁷² que reacciona automática y mecánicamente produciendo la nota deseada al ser pulsadas las teclas correctas del piano. Nosotros, tras todo lo expuesto anteriormente, sabemos que las personas no somos privilegiadas en lo que respecta a este libre albedrío: donde Dostoyevski dice «hombre», nosotros decimos «cuerpo».

Amigos y amigas, no seamos topo demasiado viejo, que hoza en sus subterráneos pensamientos ya sin razón ni provecho alguno, ni sigamos la sombra cada vez mayor de la temeraria águila que vuela demasiado alto aun a riesgo de quemarse. Sigamos nuestro propio sol en su matutino y progresivo alzarse para dar lugar a un nuevo día.

Recursos y bibliografía

Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Aragüés, J., M., *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2018.

Arizti, Martín, B., García, Inda, A., *Los hermanos Berrigan. Vivir en la protesta*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2010.

Baudrillard, J., *Contraseñas*, Anagrama, Barcelona, 2002.

Cixous, H., «Conversación con el asno» en *El amor del lobos y otros remordimientos*, Arena Libros,

¹⁷² *Ibid.*, p. 96.

Madrid, 2009.

Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 2002.

Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001.

Dostoievski, F., *Memorias del subsuelo*, Cátedra, Madrid, 2021.

García, Gual, C., *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1981.

—, *La secta del perro*, Alianza, Madrid, 1987.

Gramsci, A., «Americanismo y fordismo» en *Cuadernos de la cárcel 22, Tomo VI*, Ediciones Era, México D.F., 1999.

Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

Laercio, D., *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2007.

Lordon, F., *Los afectos de la política*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2017.

Marx, K., *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.

—, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2013.

—, *XI Tesis sobre Feuerbach*, Alhambra Longman, Madrid, 1985.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973.

Onfray, M., *Contrahistoria de la filosofía, Vol. 1. Las sabidurías de la antigüedad*, Anagrama, Barcelona, 2007.

Rosa, H., *Aceleración y alienación*, Katz, Madrid, 2016.

Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2018.

Thoreau, H., D., *Walking*, Applewood Books, Bedford (MA, EE.UU.), 1992.