

Ecología y ética de la sobriedad feliz

Carmen VELAYOS-CASTELO

Universidad de Salamanca

Introducción

La felicidad: difícilmente puede ser científica la aspiración a encontrar *el sentido de la vida, a sentirnos tranquilos, positivos e ilusionados en nuestro cuerpo y en nuestra casa común*. Lo que parece cierto, como sostuvieron todos los filósofos de la Antigüedad occidental, es que la felicidad es el fin de nuestra vida y nos mueve incluso cuando despreciamos su búsqueda desde un punto de vista intencionado.

Mientras tanto, nos topamos con todo tipo de reclamos publicitarios, sociales u otros en torno a ella y su figura se ha dibujado con tintes diferentes a lo largo del tiempo y del espacio a medida que cambiaban las visiones del mundo y del ser humano dentro de él. Actualmente, por desgracia, muchos científicos sociales, economistas, por ejemplo, han dado en identificarla con el bienestar, con lo cual su concepto ha resultado más operativo, pero perdiendo parte de su significado histórico. El concepto de bienestar es más objetivo, aunque seguramente comparta buena parte de su significado con el de felicidad. Pero ¿podemos imaginarnos con bienestar físico y psíquico y sin felicidad? Creo que sí

Este trabajo parte de la ética. Y desde ella, cabe postular que el pensamiento verde o el feminista no sólo han reclamado derechos, sino también más calidad de vida, más placer y menos sufrimiento. En los años setenta del siglo xx, precisamente, estos y otros movimientos reclamaron que “lo personal era político” y que, como afirma el pensador italiano Franco

Berardi Bifo “en la lucha social (...) no sólo está en juego el poder político y el gobierno de la república”, sino (...) “la calidad de la vida cotidiana, el placer y el sufrimiento, la realización de uno mismo, el respeto a la diversidad: está en juego *el deseo que actúa como motor de la acción colectiva* (2003, 51; el énfasis es mío).”

Por eso, Bifo cita una revista de los setenta llamada “A/Traverso” que tituló uno de sus números <<la felicidad es subversiva cuando se vuelve colectiva>>, reclamando el potencial revolucionario de la búsqueda de la felicidad.

El movimiento del 77 en su versión italiana era colorista y creativo mientras que en su versión inglesa, punk, gótico e inquietante. Pero en ambos casos se fundaban en una intuición: el deseo es la fuerza que pone en movimiento todo proceso de transformación social.

Sólo a través del deseo se explica el rechazo del obrero al trabajo asalariado, el absentismo en condiciones de injusticia laboral, la salida a la calle para correr delante de la policía, entre otros muchos.

También cuenta Bifo que el pensamiento ilustrado introdujo la convicción de que el progreso científico, económico y tecnológico extendería la felicidad humana, que no ya era posible, sino obligatoria. Terrible profecía a la que enseguida le salieron en contra todos los insatisfechos, los geniales artistas que reivindicaban que sólo se podía crear en la desdicha y los que, como la que ahora escribe, no entiende qué tienen que ver el fin de la felicidad con su obligatoriedad. A este respecto, creo que la sociedad de consumo actual viene consolidando esta idea de raíz ilustrada sobre la quasi-obligatoriedad de la felicidad y, además, al hacerlo, banaliza su significado, poniéndolo al servicio de la satisfacción de deseos marcados por el mercado (estar delgados, tener siempre la piel tersa, parecer plenos y dichosos).

Más autores han señalado cómo la Modernidad hizo terrenal y en cierto modo igualitaria la felicidad:

La felicidad ya no es la suerte que se cruza en nuestro camino, un momento fasto ganado a la monotonía de los días: es nuestra condición, nuestro destino. Cuando lo deseable se convierte en posible, se integra de inmediato en la categoría de lo necesario. Con increíble rapidez, lo que ayer era edénico se transforma en lo que hoy es corriente. Una moral que impregna la vida cotidiana y deja tras de sí un gran número de derrotados y vencidos (Bruckner, 2000, 58).

De este modo, y según Bruckner, se instauraría en la segunda mitad del siglo XX incluso un *deber de ser felices* que llevaría a evaluarlo todo desde el punto de vista del placer y del desagrado (Bruckner, 2000, 18). La dictadura de la euforia puede ser un aliado de la industria y del poder político y económico para no realizar las reformas necesarias, como bien señala Barbara Ehrenfeld en su ensayo *Sonríe o muere* (2012).

Bifo formula que en la Modernidad y en el siglo XX, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial, el discurso ideológico felicitarario ha permeado el inconsciente de la gente, sobre todo en el Norte. El positivismo identificaba el progreso científico con el de la felicidad humana; y el totalitarismo y la democracia colocaban la felicidad como horizonte de la acción colectiva.

Es entonces cuando el demócrata sospechará que la aseveración anterior es perversa, pero Bifo puede y quiere explicar por qué todo Totalitarismo –y las democracias liberales- han impuesto procedimientos de comportamiento obligatorios para ser felices. Bifo reconoce que la “democracia no pretende un consenso entusiasta, antes bien, en una visión madura la democracia se entiende como una búsqueda interminable de un *modus vivendi* que conceda a cada uno la posibilidad de desarrollar las conductas personales y públicas que le permitan procurarse una relativa felicidad” (Bifo, 2003, 49).

La crítica fundamental de Bifo a las democracias actuales consiste en señalar que han hecho del capitalismo el compañero inseparable de la democracia, exigiendo una participación entusiasta en la competencia universal. Así pues, tanto totalitarismos (fascismos, nazismos, socialismos autoritarios), como las democracias liberales habrían negado la libertad de las personas y creado las condiciones de una “tristeza inmensa”.

La ideología de la *new economy* afirma que el libre juego del mercado crea el máximo de felicidad y no podemos sustraernos al juego. Los liberales a lo Rawls dirían que sí, que uno ha de elegir su propia vida garantizados unos bienes básicos. Pero ¿puede un liberal estar hoy tan seguro de su antiperfeccionismo?

En primer lugar, y si nos fijamos en la Constitución americana, la búsqueda individual de la felicidad sería un derecho. Pero las opciones de partida para “buscar” están limitadas: ¿podía un indio vivir según sus tradiciones, en su hábitat, por ejemplo?; ¿puede hoy un campesino hacer agricultura ecológica si su campo está cerca de una plantación transgénica de kilómetros de extensión?

No, no creo que la pretensión liberal de imparcialidad del Estado se cumpla (pretensión que comparto bajo métodos diferentes) en las sociedades democráticas contemporáneas. Y si no se cumple, mejor poner las cartas sobre la mesa y rastrear los contenidos de vida buena presentes, por ejemplo, en las Constituciones liberales y no digamos en las políticas democráticas contemporáneas.

En los años ochenta, los conflictos y las tensiones competitivas entre los actores del juego económico, el crecimiento desmedido de las expectativas de consumo da lugar a reacciones de transformación agresiva de la identidad tradicional y de defensa de los valores tradicionales.

Bifo cree que la diferencia entre universalismo y globalismo (correlación de todos los elementos) es que el globalismo afirma la eficacia funcional o fitness en el sentido darwiniano (Bifo, 2003,149). Así, afirma que “quien tenga más fuerza, quien sepa usar con mayor eficacia los instrumentos técnicos, y quien pueda movilizar más recursos está destinado a vencer” (Bifo, 2003, 149).

El mercado se presenta como naturaleza y con el paso de la sociedad industrial al sistema de infoproducción digital, los procesos sociales y productivos dejan de ser secuencias voluntarias gobernadas por la decisión y el proyecto, para convertirse en réplicas potencialmente ilimitadas de secuencias semióticas incorporadas como automatismos independientes de la acción humana.

La velocidad de los procesos hace imposible su comprensión o las acciones intencionales. Las decisiones financieras se toman en nanosegundos. En esta situación, coincido con Bifo en que la voluntad no parece tan autónoma como preludiara la Modernidad. El tecnocosmos pareciera tener una “potencia trascendente”, como una nueva “figura del Destino” (Bifo, 2003, 155).

Perfeccionismo pluralista

El liberalismo como opción ética presupone que no existe un discurso público sobre el bien y que las distintas visiones de lo bueno propias de los individuos o colectivos son compatibles entre sí en el marco de una sociedad pluralista (que señala un único límite para las mismas: que llegaran a suponer en la práctica un daño moral o atentado a la dignidad y derechos de los sujetos). El Estado no puede abanderar ninguna opción definida sobre lo *bueno* (por ejemplo, una visión religiosa). Muy al contrario, habrá de mantenerse al margen

sobre la cuestión del bien y restringir su ámbito de actuación al reforzamiento de los principios universales (Bird, 1966, 66). A este respecto, son ya clásicas las visiones de la justicia como imparcialidad a lo rawlsiano. En la sección 50 de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, titulada “El Principio de Perfección”, Rawls defiende que los miembros de la situación original, desconocedores de sus visiones generales de la vida rechazarían tanto un principio estricto de perfección como uno más moderado.

No obstante, el rechazo liberal de lo que el propio Rawls denominara el “principio de la perfección” (Rawls, 2006, sección 50) cuenta con interesantes objeciones. Según Mac Cabe, por citar uno de los más lúcidos ejemplos de réplica a esta visión de la imparcialidad sobre el bien, la pretensión de una reflexión, o incluso de un intercambio argumentativo, sobre el bien no es incompatible con la imparcialidad del Estado. Se trataría entonces –según él– de proponer un perfeccionismo pluralista (Mac Cabe, 2000, 329). En sus palabras, la diferencia entre éste y el liberalismo antiperfeccionista se resume en lo siguiente:

La diferencia de perspectiva entre lo que estoy denominando perfeccionismo pluralista y el liberalismo antiperfeccionista refleja, en mi opinión, dos escuelas de pensamiento profundamente divergentes respecto al espíritu del liberalismo. Una rama, representada por el perfeccionismo pluralista, mantiene la creencia de que los seres humanos pueden hacer juicios sensatos sobre el tipo de principios mediante los que deberían ser gobernados y sobre esas formas de vida que les aportan bienes importantes. Dada la naturaleza diversa de esos bienes, los perfeccionistas pluralistas querrán dar especial protección al ejercicio de la decisión individual, pero también querrán fomentar esfuerzos colectivos para proteger e impulsar esas formas de vida que hacen posibles dichos bienes. La otra línea, representada por el antiperfeccionismo liberal, comparte la creencia en que la razón puede alcanzar principios para gobernar la asociación política pero está mucho más lejos de creer que el consenso racional pueda ser alcanzado en relación con el valor objetivo de las distintas formas de vida; por esa razón, trata de excluir esas cuestiones de la argumentación política (Mac Cabe, 2000, 331).

Así pues, el perfeccionismo pluralista sostiene que los seres humanos pueden hacer juicios sensatos sobre el bien y la felicidad y no descarta que se pretendan fomentar esfuerzos colectivos para proteger las formas de vida que hagan posibles los bienes que se consideren consensuadamente como aceptables. Esto puede referirse, en nuestro caso, a felicidad y paisaje, educación y naturaleza, espacios de encuentro, construcción arquitectónica desalienante etc

El ecologismo propugna juicios sensatos sobre la vida buena y la felicidad colectiva. Como formula Joaquín Valdivielso, el ecologismo soporta sus concepciones en las ciencias de la naturaleza. Como muchas otras fórmulas de la vida o de la naturaleza, se rehace y actualiza, además, en un proceso público de aprendizaje. Según Valdivielso:

En consecuencia, el ecologismo queda, en relación con otras ideologías, situado en el lado transformador del espectro político. Estaríamos ante un proyecto ilustrado (selectivo) emancipador, que reconoce límites naturales, y que pone en cuestión “toda una cosmovisión”, todo un “paradigma dominante” desde la Ilustración, formado por valores como el antropocentrismo, el cientificismo mecanicista, el racionalismo monológico, o la teleología de la historia como progreso a la vez material y moral. En este sentido es selectivo, ya que aunque aspira a superar creencias compartidas por proyectos liberales y marxistas, humanistas y autoritarios, se reserva la reivindicación de otros aspectos de la modernidad, como la defensa de los derechos humanos, la justicia y la igualdad. Es decir, la modernidad es revisada reflexivamente (Valdivielso, 2005, 191).

¿Y qué ocurre con formas más sustantivas de ecologismo, como La Ecología Profunda, por ejemplo, o con otras más ambientalistas y débiles? Dobson lo resume perfectamente en la cita que recoge Valdivielso en su trabajo afirmando que: “[L]a política de la ecología no sigue las mismas reglas básicas que las formas radicales de su filosofía (...), las diferencias entre la filosofía de la ecología profunda y su manifestación política son síntomas del fracaso de la filosofía a la hora de hacerse práctica (Dobson, 1991, 82-83, en Valdivielso, 2005, 192).”

Por tanto, Dobson distingue pragmáticamente entre un ecologismo globalizado que defiende un antropocentrismo débil o un ecocentrismo moderado y visiones más radicales y sustantivas que son difíciles de consensuar por todos y de llevar a la arena política, por lo que permanecen en los ámbitos privados y contextuales de lucha, pero son capaces de llegar a acuerdos con otras posturas para lograr objetivos contra los enemigos comunes, como el capitalismo, el instrumentalismo de la naturaleza, el fuerte especismo etc.

Algunos han comparado el ecologismo a una religión, por reunir adeptos que se reconocen en el ámbito público. Sin embargo, encuentro necesario establecer algunas diferencias: (a) una visión de la vida y del mundo está basada en razones que pueden ser explicitadas y en las que no participa la fe; (b) en cuanto tal, puede ser compartida independientemente de las creencias religiosas; (c) tiene pretensiones de objetividad racional, es decir, está basada en datos sobre la situación del planeta y aporta orientaciones de vida en común que aspiran a ser comunes.

De hecho, el ecologismo ha inspirado muchas políticas públicas en el siglo XX y aspira a seguir haciéndolo, calando en la ciudadanía individual y colectiva. Esto no significa que el ecologismo quiera o pueda imponerse a la sociedad como una propuesta de forma de vida individual, así como de políticas nacionales e internacionales.

El perfeccionismo débil nos insta a compartir las razones que están por debajo de nuestras conductas. De lo contrario, los mass media y la sociedad de consumo hará su trabajo con medios eficientes de persuasión y sin que los ciudadanos puedan comparar sus propuestas (que adoptan a menudo irracionalmente) con otras con las que pudieran sentirse más en sintonía.

Los principios universales nos instan, como es sabido, a evitar el daño. Un daño importante es la degradación ambiental, ligada a otros daños severos, como la pérdida de la salud, de la integridad personal o de la autonomía. Pero el espacio ético no se limita a evitar daños e, incluso esta motivación está necesariamente teñida de su contrario, conseguir un bien: un mundo no degradado, que permita la salud y la realización de la vida tal y como uno la quiera vivir.

La ética contemporánea no debe renunciar a teorizar sobre el bien colectivo, sobre la imagen del ciudadano sostenible. La pregunta clave de la ecoética es la pregunta “¿por qué no?” (¿por qué no debemos dañar?), que es la pregunta por los límites morales o por los daños. Pero junto a ésta, hay una nueva pregunta “¿por qué sí?” que es también relevante en nuestra disciplina.

En suma, no se trataría únicamente de preguntar por lo que perdemos si no somos sostenibles, sino por lo que ganamos si lo somos. Como he señalado en otro lugar, la argumentación ética se desliza tímidamente desde la pregunta básica por lo que no debemos ni podemos hacer hasta las propuestas del mundo en el que queremos vivir (Velayos-Castelo, 2005, 152).

En este sentido, el pensamiento verde postula la sobriedad voluntaria, la reducción del consumo, la reutilización de los bienes de consumo y su reparación y reutilización, la reducción de los desplazamientos, el compartir tiempo y bienes o la cooperación en la preservación de los bienes comunes.

Tal sobriedad no significa falta de prosperidad ni es incompatible con la búsqueda de la felicidad. Como señala Jackson, entre otros muchos especialistas, “opulencia no es lo mismo que satisfacción” (Jackson, 2005, 65). Recordemos sólo a este respecto cómo, desde 1957, la riqueza en USA se ha duplicado (el número de casas con lavavajillas creció del 7 al 50%, con secadoras del 20 al 71%, con aparatos de aire acondicionado del 15 al 73%). La cuestión es, no obstante, si este incremento en el poder adquisitivo y en el consumo ha conllevado un incremento en el sentimiento de felicidad de los americanos. Desde 1957, el número de norteamericanos que se consideran “muy felices” se ha reducido desde el 35 al 32 por ciento. Ha aumentado alarmantemente el número de depresiones, suicidios de adolescentes o crímenes violentos. Es la “paradoja americana”, en palabras de Myers. (Myers, 2003, 205; Velayos-Castelo,).

Felicidad y naturaleza

En una aproximación neoestoica como ésta, quiero señalar, no obstante, que este estoicismo es ya un estoicismo “desontologizado” y “modernizado”. Es el agente el que decide vivir de acuerdo con la naturaleza y ésta es la naturaleza interpretada por él mismo. Y ¿por qué hacerlo? Debemos vivir de acuerdo con la naturaleza porque somos naturales y mantenemos, con los demás seres bioculturales, relaciones en parte naturales (biofísicas) que deben ser tenidas en cuenta como base y condición de nuestra vida en común. Pero los estoicos no abandonan la motivación: actuando en conformidad con la naturaleza, vamos siendo más felices. Importan los deseos, positivos y no sólo negativos (miedo, por ejemplo).

He venido defendiendo en diversos lugares que existe una relación entre un comportamiento ecológicamente adecuado y la felicidad, así como que una ética que tenga presente la felicidad no ha de ser necesariamente una ética teleológica donde la consecución del fin felicitario sea la única motivación de la conducta. También he defendido que los modelos de felicidad y de vida buena no requieren ser traducibles a normas o principios de actuación universales. Son frágiles, abiertos al debate y, por supuesto, revisables. Por último, no creo que la felicidad sea completamente externa a la acción moral, algo así como una lotería en manos del destino; o completamente interna, como era el caso de la propuesta estoica, donde la felicidad como eudaimonía se hacía coincidir estrictamente con la virtud como areté, sin incluir ningún tipo de bien externo (Velayos-Castelo, 2005, 152).

Por otra parte, tal y como creían los estoicos, una debe hacer las cosas bien porque es lo propio, lo que le pertenece, y no para conseguir la felicidad. Los estoicos utilizaron la metáfora del arquero según la cual, este busca (telos) dar en el blanco (Alej. en *Top.*, 33, 17-22; *Quaest.* 61 12-23=S.V.F. III 19). Ese es su fin. Como resultado, puede conseguir la eudaimonía (esa vida plena y perfecta) que mal traducimos por felicidad. Pero esta es el *skopós* o resultado, algo que sabe que puede producirse, pero que no constituye la razón para actuar recta y racionalmente (Estob. *Ecl.* II 77 25-7= SVF III 16). Esto no obsta para que los estoicos sostuvieran que el sabio prefiere algunas cosas a otras. Por supuesto, preferirá la salud a la enfermedad, el sol de invierno que el frío atezador. Sólo que si la areté con estas cosas y la areté sin ellas estuviesen separadas, el sabio escogería siempre la areté o excelencia (Alej. *De an.* 163 4-8)

Pero ¿apoyan los estudios científicos la intuición de que vivir de acuerdo con la naturaleza favorece la felicidad? Sí. En este sentido, una teoría de la sobriedad feliz (debemos decrecer en el uso de recursos y energía a la vez que favorecer la equidad y el cuidado de la comunidad vital), parece avalada como posible por múltiples y variados estudios psicológicos. Basten algunos ejemplos.

1. Comparando a gente en contacto con la naturaleza con otra perteneciente a entornos urbanos, y tras inducirles a una fatiga en su capacidad de atención, el resultado es que la gente que viene de la naturaleza realiza mucho mejor sus tareas (Mayer, F. S. y otros, 2009)
2. En un cuestionario para medir el sentido del humor y el bienestar psicológico en relación con el contacto con la naturaleza, se observa que el contacto con la naturaleza vuelve a provocar emociones positivas. Se observa que viandantes andando quince minutos en un escenario natural y en uno urbano, o viendo vídeos de naturaleza o de la ciudad, tienen reacciones diversas. El sentido del humor y la tolerancia al mismo aumentan en enclaves naturales (Herzog y Strevey (2008).
3. Mostrando en general los beneficios de sentirse en conexión con la naturaleza para nuestro bienestar (Kiffin y otros, 2009, 609; Nisbet y otros, 2009, 715-740).

Nuevas virtudes públicas

Para formular la necesidad de virtudes ecológicas, me he basado en la versión débil propuesta por Louke van Wensveen. Según esta, *la sostenibilidad ecosistémica es una condición necesaria del cultivo de la virtud* (Wensveen, 2001, 232 y ss) ya que, por razones obvias, sin la permanencia continuada en el tiempo de los ecosistemas donde vivimos, no puede darse la continuidad de sentimientos y pensamientos que requiere la virtud. Por lo tanto, hay que dar nueva lectura a las virtudes clásicas. Ni la generosidad ni la prudencia significan hoy lo mismo que en el pasado porque el espacio de nuestra mirada se ha extendido. En este sentido, Wensveen habla de *virtudes ecosostenibles*, que incluyen el propósito de asegurar la sostenibilidad ecosistémica, como la humildad, la simplicidad, la frugalidad o la “terrenalidad” (earthiness), mientras denuncia vicios como la arrogancia, la crueldad, el consumismo o la irreflexión (Wensveen, 2001, 227).

Ahora bien, si una visión externalista de las virtudes ecológicas podría dar respaldo al derecho a un medio ambiente sano o a principios como la igualdad o la libertad, que no podrían ser garantizados en circunstancias de degradación ecosistémica global, creo que el pensamiento verde puede dar un asiento algo más fuerte de las virtudes ecológicas.

El ciudadano ecológico se caracterizará por una serie de virtudes (hábitos) que complementarán a las normas de carácter universal. ¿Por qué, pues, ser frugales, compasivos o cooperativos, por ejemplo? Y sobre todo, ¿nos obliga esto a compartir una visión de lo bueno? Creo que sólo *nos obliga* universalmente a la que se desprende de los principios universales, que pueden ser justificados desde una metodología avalada por una racionalidad práctica universal. Así, la visión ecologista del mundo complementa los principios de respeto a la persona, a su autonomía etc. Sin embargo, el pensamiento verde puede ir más allá ofreciendo razones ligadas a la felicidad, a la propia manera de autocomprendernos en el mundo etc.; razones que sólo pueden ser propuestas y que no tienen por qué ser universalizables. Así, por ejemplo, podemos justificar nuestra decisión de no comprarnos un coche muy contaminante o de no encender el aire acondicionado a una temperatura ambiente de 24 grados apelando al derecho universal a un medio ambiente adecuado; o también podemos hacerlo pensando en cómo contribuimos a un mundo menos alienante, más agradable y cómodo o, por el contrario, a un mundo que no mereciera ser vivido. En el primer caso, falta por saber si la motivación para cumplir con ese derecho (sobre todo con una contribución mínima a su déficit) es únicamente racional y formal. Es posible que tanto en la motivación como en la aplicación de este derecho a un caso práctico (¿qué pasa con el choque ente mi derecho a la libertad (de comprar un coche grande) y el derecho al medio ambiente

sano?) aparezcan razones que tengan que ver con la vida buena y con la vida feliz que sean complementarias a dichos derechos.

Algunas de las virtudes ecológicas que favorecerían- según el ecologismo y según mi estoicismo también- la felicidad, son la persistencia, la curiosidad, la frugalidad, la cooperación y la magnanimidad.

Me centraré en la *magnanimidad*. Tiene por objeto las cosas grandes. El magnánimo tiene grandes pretensiones y es digno de ellas. El pusilánime y el vanidoso tienen pretensiones, pero no de acuerdo con su mérito: uno por no actuar de acuerdo con su valía y el otro por creer poder más de lo que puede.

Hoy por hoy, hace falta magnanimidad: atreverse a ir contracorriente, tener iniciativa, actuar. En la mayoría de los casos, no vulneramos ningún derecho ni ningún principio por no actuar pensando en los daños agregados y en nuestra contribución a ellos: no vulneramos derechos por usar mucho el móvil, pero el uso del móvil es relevante desde el punto de vista de nuestra contribución a daños agregados, como los ambientales (Velayos, 2013). En este sentido, quiero reivindicar las palabras del escritor Saramago cuando afirma que “las miserias del mundo están ahí, y sólo hay dos modos de reaccionar ante ellas: o entender que uno no tiene la culpa y, por tanto, encogerse de hombros y afirmar que no está en nuestras manos remediarlo — cosa que es cierta —, o, mejor, asumir que, incluso aunque no está en nuestras manos resolverlo, debemos comportarnos como si así fuera” (Saramago, 1998).

En cuanto a la *cooperación*, es también una virtud importante para conservar y garantizar bienes comunes como el aire o el agua dulce. Es el hábito de vivir juntos. Su importancia frente al atomismo y la despreocupación por el otro puede ser reforzada mediante rituales colectivos que parecen haber ido desapareciendo de la vida pública.

Una forma muy básica de cooperación es la reciprocidad, que requiere de un mínimo de confianza. Las interacciones reiteradas pueden generar confianza y convertirse en estables siempre que los participantes sigan colaborando. Se trata de actuar junto a otros asumiendo que los demás lo van a hacer también. Una forma más exigente consiste en actuar aun no sabiendo que van a hacer los demás (Velayos-Castelo, 2013).

La *frugalidad*, que algunos autores han denominado de otros modos, como *autocontención* (Riechmann, 2009), no significa austeridad desigual, sino autolimitación en vistas a la posibilidad de un mundo desalienado, equitativo para todos y cuidadoso con el resto de la naturaleza. Frugalidad significa reconocer que la naturaleza tiene límites, que no tiene más para unos que para otros, y que la plenitud sólo tiene cabida respetándolos con perspectiva de presente y de futuro. Una de las más bellas visiones de la frugalidad feliz del momento me servirá para terminar esta comunicación. Pierre Rabhi la caracteriza del modo siguiente:

Frente al <<cada vez más>> indefinido que arruina el planeta en beneficio de una minoría, la sobriedad es una elección consciente inspirada por la razón. Es una arte y una ética de la vida, fuente de satisfacción y de bienestar profundo. Representa un posicionamiento político y un acto de resistencia en favor de la tierra, del reparto y la igualdad (Rabhi, 2010. 130)

Referencias

- Bird, Colin: “Mutual Respect and Neutral Justification”, en *Ethics*, 107, Octubre 1996, pp. 62-96.
- Bruckner, Pascal (2000): *La euforia perpetua*, Barcelona, Tusquets.
- Ehrenfeld, B (2012): *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Turner, colección Noema.
- Herzog, T. R. y Strevey, S. J. (2008): “Contact With Nature, Sense of Humor, and Psychological Well-Being”, en *Environmental Behavior*, vol. 40, n. 6, 747-776.
- Jackson, T. (2011): *Prosperidad sin crecimiento*, Barcelona, Encuentro/Icaria.
- Kahan, D. M. (2003): “La Lógica de la Reciprocidad: confianza, acción colectiva y legalidad” en *Michigan Law Review*, 102, 2003, 71-103.
- Kiffin, D. F.; Mayer, S.; McPherson, C.; Frantz, E.; Bruehlman-Seneca, E (2009): “Why Is Nature Beneficial?: The Role of Connectedness to Nature”, in *Environment and Behavior*, 41; 607-647.
- Mayer, F. S. y otros (2009): Why Is Nature Beneficial? The Role of Connectedness to Nature, en *Environment and Behavior*, vol. 41 n. 5, 607-643.
- McCabe, David (2000): “Knowing about the good: a problem with antiperfectionism”, en *Ethics*, 110, pp. 311-338.
- Myers, David G. (2003): “The Social Psychology of sustainability”, *World Futures*, 59, 201-211.
- Nisbet, E. K.; Zelenski, J.M.; Murhy, S. A. (2009): “The Nature Relatedness Scale: Linking individuals’ connection with nature to environmental concern and behavior”, en *Environment and Behavior*, 41, 715-740.
- Rabhi, P. (2010): *Hacia la sobriedad feliz*, Madrid, Errata Naturae.
- Riechmann, J. (2009): *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, Barcelona, Icaria.
- Saramago, José (1998): “Responsabilidad”, en *La Jornada*, México.
- Valdivielso, J. (2005): “La globalización del ecologismo. Del ecocentrismo a la justicia ambiental”, en *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 6(2), 183-204.
- Velayos-Castelo, C. (2005): “Deberes y felicidad en la ecoética”, en *Isegoría*,
- Velayos-Castelo, Carmen (2009): “In-justicia e in-felicidad ante el cambio climático”, en *Ensayos de Bioética*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca.
- Velayos-Castelo, Carmen (2013): *Cooperación, cambio climático y crítica al individualismo* Diálogo filosófico Colmenar Viejo (Madrid).
- Wensveen Louke, van (2001): “Ecosystem Sustainability as a criterion for genuine virtue”, en *Environmental Ethics*, 23, pp. 227-241.

