

PROPUESTAS PARA LA BUENA VIDA

Koldo Unceta

María Eugenia Rodríguez Palop

Cristina Carrasco

Tomás R. Villasante

José Efraín Astudillo

Patricio Carpio Benalcázar

Ensayo

Cambio social, identidades culturales
y democracias en el sistema-mundo

Rafael Díaz-Salazar

Imagen: Alejandro Ferrer, Mía Aquino (1997)

FUHEM
ecosocial

Icaria editorial

John Aquino
1997

Director - Santiago Álvarez Cantalapiedra

Jefa de redacción - Olga Abasolo Pozas

Consejo de redacción

Luis Enrique Alonso (Universidad Autónoma de Madrid)

Tanja Bastia (Universidad de Manchester)

Óscar Carpintero (Universidad de Valladolid)

José Luis Fernández Casadevante (Cooperativa Garua)

Javier Gutiérrez Hurtado (Universidad de Valladolid)

Yayo Herrero (FUHEM)

Jordi Mir (Universitat Pompeu Fabra)

José Manuel Naredo (Cuerpo Superior de Estadísticos del Estado)

María E. Rodríguez Palop (Universidad Carlos III)

Helena Villarejo (Universidad de Valladolid)

Comité asesor

Daniele Archibugi (Universidad de Londres)

Pedro Ibarra (Universidad del País Vasco)

Isabell Kempf (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos)

Bichara Khader (Universidad de Lovaina)

Michael T. Klare (Hampshire College)

Saul Landau (California State University)

Maxine Molyneux (Universidad de Londres)

Gaby Oré (Centro por los Derechos Económicos y Sociales)

Nieves Zúñiga (Universidad de Essex)

Papeles de relaciones ecosociales y cambio global es una revista trimestral publicada desde 1985 por FUHEM. Con una mirada transdisciplinar, la revista aborda temas relacionados con la sostenibilidad, la cohesión social y la democracia, con la paz como eje transversal del análisis.

La revista está recogida sistemáticamente por las bases de datos: LATINDEX, DIALNET, DICE, ISOC-Ciencias Sociales y Humanidades, RESH, ARCE

© FUHEM. Todos los derechos reservados

FUHEM - Ecosocial

Duque de Sesto 40, 28009 Madrid

Teléf.: (+34) 91 576 32 99 – Fax: (+34) 91 577 47 26

fuhem@fuhem.es

www.revistapapeles.fuhem.es

I.S.S.N. - 1888-0576

Depósito legal - M-30281-1993

© de las ilustraciones: Javier Muñoz

Imagen de portada: Julie Aguirre, "Integración familiar", 1997.

Pintura primitivista nicaragüense. Origen y desarrollo,

Asociación de Ayuda Médica a Nicaragua, 2000.

Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Para solicitar autorización para la reproducción de artículos publicados, escribir a FUHEM Ecosocial.

Las opiniones de los artículos publicados no reflejan necesariamente las de FUHEM Ecosocial y son responsabilidad de los autores.

Impreso en papel ecológico como parte de la política de buenas prácticas en materia de sostenibilidad de FUHEM.

INTRODUCCIÓN

5

ENSAYO

**Cambio social, identidades culturales y democracias
en el sistema-mundo**

13

Rafael Díaz-Salazar

ESPECIAL

PROPUESTAS PARA LA BUENA VIDA

**Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo
y buen vivir: elementos para el debate**

29

Koldo Unceta

**Derechos humanos y buen vivir. Sobre la necesidad
de concebir los derechos desde una visión relacional**

39

María Eugenia Rodríguez Palop

**El cuidado como bien relacional: hacia posibles
indicadores**

49

Cristina Carrasco

**El debate sobre el buen vivir y los problemas-caminos
para medir los avances en la calidad de vida
y la sustentabilidad**

61

Tomás R. Villasante

El buen vivir supera los límites del desarrollo

79

José Efraín Astudillo

**El buen vivir, entre la modernización capitalista y
el posdesarrollo**

89

Patricio Carpio Benalcázar

SUMARIO

PANORAMA

- La política de grandes infraestructuras de transporte en el Estado español: un despilfarro inmoral** 109
Paco Segura
-

PERISCOPIO

- El Proyecto Castor: un ensayo de nuevas fórmulas de financiarización de la UE** 125
Mònica Guiteras
-

ENTREVISTA

- El legado de Manuel Sacristán: una aproximación crítica a nuestro presente y alternativas al modelo político y económico. Entrevista a Mario Espinoza Pino sobre la obra de Manuel Sacristán** 139
Salvador López Arnal
- Las secuelas de la tragedia de Palomares. Entrevista a Andrés Martínez Lorca sobre el accidente atómico de 1966** 157
Salvador López Arnal
-

LIBROS

- Un buen encaje en los ecosistemas, Jorge Riechmann** 167
Rafael Hernández del Águila
- Filosofía política. Solidaridad, cooperación y democracia integral, Mario Bunge** 169
Lucía Díez
- El crepúsculo de Prometeo, François Flahault** 171
Adrián Almazán
- Desiguales por ley: las políticas públicas contra la igualdad de género, María Pazos Morán** 174
Virginia Carrera Garrosa

Desarrollo, bienestar y buen vivir

La noción de “desarrollo” nace en el período posterior a la segunda gran guerra, consolidando una disciplina que suscitaría importantes controversias al menos en el intervalo comprendido entre el primer Plan Quinquenal de la India y la década de los ochenta del siglo pasado. Bob Sutcliffe sintetizó de forma sencilla y magistral los principales debates que surgieron en esa época con la metáfora de un viaje con vehículos, caminos y destinos predeterminados.¹

Según esta parábola, el desarrollo era un recorrido bien definido, una larga ruta, por la que avanzaban los diferentes pueblos de la humanidad como quien participa en una carrera por etapas. Podía decirse que una economía subdesarrollada era un país atrasado que se encontraba por donde habían pasado hacía tiempo los llamados adelantados. De acuerdo con esa visión, las polémicas se centraban básicamente en decidir el vehículo más conveniente para efectuar el trayecto que conducía al desarrollo. Para algunos, el mejor medio de transporte para llevar a cabo el viaje era el mercado. Otros, sin embargo, apostaban por la intervención del Estado. Al final, la clave residía en elegir la combinación adecuada

¹ B. Sutcliffe, «Desarrollo frente a ecología», *Ecología política* n° 9, CIP –FUHEM/ Icaria, Barcelona, 1995, pp. 27-47.

INTRODUCCIÓN

de políticas económicas, bien entre las favorables al mercado, bien entre las proclives a conceder mayor protagonismo al sector público. Unos y otros adoptaban posturas aparentemente irreconciliables, aunque en realidad las discrepancias no llegaban al fondo, pues hasta los que defendían más fervientemente el mercado como instrumento apropiado no desmerecían del papel que el Estado desarrollista podía desempeñar a la hora de sustituir instituciones tradicionales consideradas retardatarias por otras más modernas y occidentales. En otras palabras, que ambas posiciones estaban dispuestas a dar la bienvenida en nombre del desarrollo a los distintos mecanismos que analizó Marx al referirse a la “acumulación originaria”, y que dan lugar a procesos de intensa violencia ejercida por las clases dominantes a través de los aparatos estatales imponiendo leyes con el objetivo de desposeer a las comunidades campesinas e indígenas de sus medios de sustento.

Luego, como los acontecimientos no se correspondieron con los resultados esperados, porque aun disponiendo de potentes vehículos no se cubrían las etapas del viaje, el foco de atención se situó sobre el estado de la carretera. Entonces estuvo presente el siguiente argumento: los países más avanzados habían destruido a su paso la carretera por la que viajaron de manera que la habían dejado intransitable para los que vendrían más tarde; en consecuencia, había que buscar otro camino. La respuesta a esta búsqueda se encontró vinculando desarrollo y sistema económico: si la autopista capitalista resultaba difícil de recorrer para los que venían después, había que intentar hacer el viaje por la autovía socialista. Y aunque este período proporcionó análisis acertados de gran interés,² en el plano de las alternativas los ingenieros de caminos de la vía socialista confiaron –con la misma fe ciega que sus colegas de la vía capitalista– en la tecnociencia y la industrialización sin ningún atisbo de duda ni reserva acerca de su carácter ambivalente.³

Pero es precisamente esa condición ambivalente de la tecnociencia y de la industrialización, asociada a la naturaleza demediada de una racionalidad que sólo contempla los aspectos funcionales e instrumentales, oscureciendo otras dimensiones –ética y estéticas– de la razón, la que terminó por introducir dudas acerca del destino y la deseabilidad del propio viaje.

El discurso también construye realidad

Así las cosas, en los años ochenta del siglo pasado un número creciente de críticos culturales empezaron a cuestionar el desarrollo como concepto, apareciendo el posdesarrollo

² El principal de todos, la vinculación dialéctica del desarrollo y el subdesarrollo como dos manifestaciones de un único proceso. Las diferentes realidades no podía entenderse ignorando la existencia de una economía mundial configurada en torno a polos capitalistas centrales y periféricos en los que el grado de articulación productiva interna y la tipología de inserción en el exterior marcaban las especificidades de cada país.

³ Confianza incondicional que hacían extensible además a la burocracia estatal.

como crítica radical del discurso desarrollista. El posdesarrollo proviene directamente de la crítica posestructuralista.⁴ La tarea que se propusieron los posestructuralistas no fue cómo mejorar el desarrollo sino más bien cuestionar la forma en que habían sido definidas las sociedades de Asia, África y América Latina como “subdesarrolladas” y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo. Se critica, pues, el desarrollo como discurso que, en la medida que delimita el campo de estudio, define categorías y formas de razonar, y sirve para diseñar un amplio aparato institucional tanto en el plano del Estado-nación como en el internacional, se convierte en una fuerza social con amplias consecuencias en la conformación de la realidad social.

En resumen, en esta última fase de los debates, y desde esferas de las ciencias sociales relativamente ajenas a la economía, disciplina que había monopolizado los estudios sobre el desarrollo, se cuestiona el concepto mismo del desarrollo. Será analizado como un discurso de origen occidental que opera como un poderoso mecanismo de deformación, exclusión y ocultación de problemáticas, sujetos y dimensiones fundamentales en el bienestar de las sociedades.

Un proyecto que silencia voces y oculta aspectos relevantes

El posdesarrollo logró mostrar que el discurso práctico del desarrollo conllevaba la exclusión de los conocimientos, las experiencias y las preocupaciones de aquellos que, en teoría, iban a ser los beneficiarios principales de las supuestas ventajas del desarrollo –las mujeres, las comunidades campesinas, los pueblos indígenas, los pobres de Asia, África y América Latina–, al tiempo que ocultaba el deterioro ecológico y social ocasionado por la ideología productivista/ consumista y la dinámica mercantilizadora del capitalismo.

Ese afán desvelador ha ido siempre de la mano del reconocimiento y vindicación de las culturas vernáculas y defensa de la diversidad sociocultural, rompiendo así con el monopolio de los expertos al multiplicar los centros y agentes en la producción del conocimiento. Por eso es especialmente importante dar voz a quienes resisten las intervenciones que se ejercen sobre ellos (los grupos, comunidades y pueblos que expresan tal oposición), partir de la vida y las luchas cotidianas de los sujetos concretos y recuperar las estrategias alternativas que se practican desde los movimientos sociales.

⁴ El prefijo “pos” no hace referencia a “un después”, sino a esta conexión indicando que el posdesarrollo es, en sentido estricto, una crítica radical y deconstructiva del discurso sobre el desarrollo con las herramientas del posestructuralismo. Se puede consultar a este respecto: A. Escobar, «El “posdesarrollo” como concepto y práctica social», en Daniel Mato (coord.): *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 17-31; y también: E. Gudynas, «El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa», en G. C. Delgado Ramos (coord.): *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, CEIICH-UNAM, México, 2014, pp. 61-95.

Múltiples, diversos

Todo ello permitió vislumbrar múltiples trayectorias que pueden desembocar en destinos diversos. No tiene sentido el desarrollo como final prefigurado al que se accede a través de unos pocos caminos en los que sólo se permite la conducción de determinados vehículos. No puede, en ningún caso, ser sinónimo de occidentalización capitalista, ni siquiera de modernización si ésta no es reinterpretada y recuperada siguiendo aquellas líneas ilustradas que fueron en su día truncadas o interrumpidas en favor de lecturas restringidas e instrumentales.⁵ De ahí que resulte decisivo contemplar las diferentes formas en que las ideas y las prácticas de la modernidad son apropiadas y reintegradas en los mundos de la vida local, dando lugar a múltiples modernidades situadas en su contexto, cambiantes e híbridas, que incorporan creativamente conocimientos científicos y sabidurías ecológicas mediante la combinación de prácticas modernas y tradicionales.⁶

Una enseñanza que se antoja cada vez más necesaria y cobra mayor sentido para los tiempos que corren en un mundo en que los estilos de vida insostenibles que ofrece el capitalismo tienden a acentuar la exclusión, bien por la expulsión de muchos que anteriormente se encontraban incluidos, bien porque los que en el pasado eran candidatos a la inclusión ya no se les permitirá serlo a medida que se agoten los recursos naturales y se deterioren los ecosistemas.⁷

Aproximaciones más inclusivas

En consecuencia, más de medio siglo de debates que van desde la teorías modernizadoras de los años cincuenta, pasando por la teoría de la dependencia y las perspectivas neomar-

⁵ Afirmación que no debe ser asemejada a la actitud postmoderna frente a la modernidad ilustrada. Ante el disgusto por las promesas incumplidas del proyecto moderno, o generadoras de realidades opuestas a las buscadas, la crítica posmoderna no trata de redefinir y recomponer la modernidad, sino de superarla. Una apuesta que no siempre tiene en cuenta que también el «sueño (esto es, la falta de vigilia) de la razón produce monstruos» y que lo más probable es que se incurra en el riesgo de arrojar el grano con la paja al implicar una ruptura con la actitud vigilante y autocrítica propia de la tradición ilustrada. Pienso que sí es compatible, sin embargo, con el sentido de las apreciaciones que hace Boaventura de Sousa Santos: «enfrentamos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas (...) Es necesario partir de la disyuntiva entre la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las posibles soluciones, y convertir la disyuntiva en el impulso de configurar teorías y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de los escombros de las promesas de emancipación que supuestamente constituían parte íntegra de la modernidad» (*Towards a New Legal Common Sense*, Butterworth, Londres, 2002, p. 13)

⁶ S. Álvarez Cantalapiedra (coord.): *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria, Barcelona, 2011. Con la misma intención de aproximar al conocimiento de aquellas ecosofías y creencias que pueden contribuir al “buen convivir” en el marco de una relación más armoniosa con la naturaleza se planteó también el nº 125 de esta misma revista dedicado al «Ecologismo y religión».

⁷ Se repite con insistencia, pero nunca suficientemente: con el estilo de vida de, por ejemplo, un norteamericano medio, la Tierra sólo podría albergar a 1.400 millones de personas. Lo que nos sitúa ante un hecho profundamente perturbador que pocas veces nos atrevemos a reconocer: el desarrollo económico, entendido como mero incremento de la renta y del consumo, es algo que, en la medida en que se da, excluye necesariamente a un porcentaje significativo de la humanidad.

xistas de las décadas de los sesenta y setenta, hasta llegar a las críticas al desarrollo como discurso cultural de la segunda mitad de los ochenta y los años noventa, han permitido aproximaciones complejas que han ido incluyendo aspectos hasta entonces apenas considerados, propiciando acercamientos entre posdesarrollo, feminismo, ecología política y versiones heterodoxas de la economía política marxista que han facilitado el discernimiento crítico sobre los componentes de etnocentrismo y las exclusiones presentes en las representaciones convencionales de la actividad económica que siguen ocultando que el capitalismo debe su desarrollado histórico a la explotación de tres ámbitos que ha convertido en sus colonias: el Tercer Mundo, la mujer y la naturaleza.⁸

La vida buena: componentes relacionales, culturales y medioambientales

Aquellos debates coincidieron también con los esfuerzos por repensar la economía del bienestar que, desde la década de los setenta, venían haciendo algunos autores.⁹ En el año 1974, Richard Easterlin incorpora la perspectiva del «bienestar subjetivo» al abordar el estudio del grado de satisfacción de las personas con sus vidas en relación con los niveles de ingresos.¹⁰ Si preguntamos a personas con diferentes niveles de renta sobre su felicidad se comprueba que aquellas que disponen de mayores ingresos se autoproclaman más felices que las relativamente más pobres. Hasta aquí nada nuevo: «El dinero no da la felicidad, pero procura una sensación tan parecida, que se necesita un auténtico especialista para verificar la diferencia», se podría concluir siguiendo la broma de Woody Allen. Ahora bien, las cosas cambian cuando se establecen comparaciones a lo largo del tiempo y entre países. Eso llevó a Easterlin a formular lo que se conoce como “paradoja de la felicidad”: cuando se compara el grado de felicidad que las personas dicen disfrutar a lo largo de un periodo amplio de varias décadas, en las sociedades opulentas nos encontramos con que el porcentaje de personas que declaran sentirse felices no ha aumentado (incluso ha descendido en algunos casos) a pesar de que los ingresos se hayan incrementado considerablemente en ese mismo periodo. De manera similar, cuando se comparan los resultados por países, a partir de un determinado nivel de ingreso capaz de garantizar una vida digna, no se aprecian diferencias considerables en el nivel medio de felicidad atribuible a la renta.

⁸ Desde un plano estrictamente epistemológico, se ha tratado de ofrecer una representación compleja e inclusiva de la actividad económica en S. Álvarez Cantalapiedra et al., «Por una economía inclusiva. Hacia un paradigma sistémico», *Revista de Economía Crítica* nº 14, 2012, pp. 277-301; y A. Martínez González- Tablas y S. Álvarez Cantalapiedra, «Aportaciones para una representación compleja y abierta del sistema económico capitalista», *Revista de Economía Crítica* nº 15, 2013, pp. 128-149.

⁹ Las aportaciones más interesantes corresponden a Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy. An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, 1976 [Hay traducción al castellano con el título: *Frustraciones de la riqueza*, México: FCE, 1986] y a Amartya Sen, *Nueva economía del bienestar*, Universitat de Valencia, Valencia, 1995.

¹⁰ R. Easterlin, «Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence», en P. David y M. Reder (ed): *Nations and Households in Economic Growth. Essays in Honors of Moses Abramovitz*, Oxford University Press, Oxford, 1974, pp. 89-125.

Introducción

De todo ello se puede atisbar que en la felicidad (o bienestar subjetivo) de las personas llega un momento en el que influyen más –tanto para bien como para mal– otros aspectos (relacionales, culturales y medioambientales) que el nivel de renta absoluto que obtengamos. E influyen para bien o para mal, porque esos aspectos pueden facilitar o entorpecer la felicidad. Pongamos por caso las relaciones interpersonales. No todas son igual de gratificantes. La intensidad y calidad de las mismas varían dependiendo de muchos factores. La presencia de determinados rasgos en las relaciones (afecto, confianza, reciprocidad, reconocimiento e identidades personales y colectivas) son lo que las convierte en “bienes” para las personas que las disfrutan, mientras que su ausencia o adulteración las transforman en “males” para esas mismas personas. Es algo que se puede percibir con claridad cuando observamos las relaciones de género en el seno de una sociedad patriarcal o cuando evaluamos los vínculos comunitarios en contextos como el que refleja la obra de teatro de Arthur Miller, *Las brujas de Salem*, o la película de Lars von Trier, *Dogville*.

La virtud del debate acerca del “buen vivir”

Los debates sobre el buen vivir comparten las críticas radicales a las ideas de desarrollo y bienestar orientadas únicamente a incrementar el nivel de ingreso y la riqueza monetaria. Estos debates advierten de la necesidad de incorporar las dimensiones personal, social y medioambiental. La importancia decisiva en la vida de la gente de los elementos relacionales, culturales, políticos y ecológicos abre la perspectiva hacia otras formas de organización social ajustadas a las particularidades históricas y culturales alternativas a la que ofrece en nuestros días el capitalismo depredador de la naturaleza, apisonador de las culturas de los pueblos y empobrecedor de las relaciones sociales.

Santiago Álvarez Cantalapiedra

**Cambio social, identidades culturales y democracias
en el sistema-mundo**

Rafael Díaz-Salazar

13

Ensayo



Cambio social, identidades culturales y democracias en el sistema-mundo

Las respuestas a las diversas crisis que vivimos en esta nueva fase de la globalización, entre las que destacan la destrucción de la ecología y la alienación cultural, están engendrando intensas luchas sociales y nuevos laboratorios programáticos para que otra democracia sea posible. La necesaria transición a otro tipo de civilización requiere superar el modelo de democracia dominante en el sistema-mundo y para ello es imprescindible analizar las identidades culturales colectivas que pueden favorecer este proceso y las que pueden obstaculizarlo. En este texto se analizan las relaciones entre culturas emancipadoras y democracias liberadoras y entre culturas castradoras y alienantes y democracias represoras.

Vivimos tiempos en que los poderes dominantes están siendo reforzados paradójicamente por la crisis económica capitalista. Las políticas de ajuste estructural están dando nuevo oxígeno al neoliberalismo. Y, sin embargo, nunca hubo en el Norte y en el Sur del mundo tantos afectados por viejas y nuevas formas de dominación y empobrecimiento de masas. Crecen las protestas ciudadanas, aunque todavía, salvo excepciones en algunos países, no tengan la suficiente fuerza política para reinvertir la situación y trazar una salida no capitalista a la crisis y a las viejas modalidades partidocráticas que están deteriorando y desfigurando gravemente la democracia.¹

Rafael Díaz-Salazar
es profesor de
Sociología (UCM)

La *crisis orgánica* del sistema capitalista puede reforzarlo o, por el contrario, quebrarlo si hay suficientes sujetos capaces de generar los cambios sociales necesarios. Cuando desde la sociología y la ciencia política abordamos estas

¹ Sobre la crisis y los diversos proyectos de contrahegemonía ante la dominación capitalista imperante véase S. Amin, *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*, El Viejo Topo, Barcelona, 2010; M. Löwy, *Ecosocialismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; J. Riechmann (ed.), *¿En qué estamos fallando?. Cambio social para ecologizar el mundo*, Icaria, Barcelona, 2008; E. Toussaint, *La crisis global*, El Viejo Topo, Barcelona, 2010.

cuestiones, nos planteamos el tema de las condiciones objetivas y las condiciones subjetivas para el cambio social. En este texto me voy a centrar en estas últimas a través del análisis de las identidades culturales colectivas y la relación entre culturas ciudadanas, modelos de democracia y proyectos políticos. Voy a adoptar la perspectiva analítica del sistema-mundo, pues necesitamos tener una visión global de esta temática para superar un enfoque eurocéntrico.²

No basta con tener programas y organizaciones para el cambio social si no existen suficientes sujetos que desde la sociedad civil crean una nueva hegemonía cultural y apoyan masivamente a los movimientos sociales y a los partidos políticos que pretenden realizar los cambios sociales, económicos y políticos necesarios para el crecimiento de la igualdad, la libertad y la fraternidad republicanas.

La fuerza social de las identidades culturales colectivas

Uno de los rasgos más sobresalientes de nuestras sociedades, en el contexto de la globalización, es el poder de la identidad. Con este término diversos sociólogos intentamos mostrar e interpretar el hecho cada vez más constatable de la fuerza social y política de las identidades culturales colectivas.³ Son, desde mi punto de vista, formas de pensar, sentir y actuar que dan cohesión y sentido a una colectividad.

Dentro de lo que denomino *formas sociales de pensar* incluyo las mentalidades, las cosmovisiones, los universos simbólicos, las mitologías, las opiniones públicas y las valoraciones morales. Son mantenidas por amplias capas de población que se cohesionan en torno a ellas.

Con el término *formas sociales de sentir* me refiero a las emociones, a los sentimientos, a las pulsiones, a los deseos, a las pasiones, a las aspiraciones vitales, a las interacciones rituales colectivas.

Las *formas sociales de actuar* son los comportamientos colectivos en los ámbitos familiares, tribales, sexuales, ciudadanos, religiosos, políticos, económicos y morales que tienen relación con cosmovisiones y universos simbólicos que guían la acción.

Cuando grupos extensos de población tienen formas sociales de pensar, sentir y actuar compartidas y expresadas a través de símbolos, actitudes y comportamientos dotados de cierta homogeneidad cultural nos encontramos con una identidad colectiva.

² U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*, Paidós, Barcelona, 2011; I. Wallerstein, *Análisis del sistema-mundo*, Siglo XXI, México, 2005; L. Sklair, *Sociología del sistema global*, Gedisa, Barcelona, 2013.

³ M. Castells, *La era de la información. El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 2008; I. Wallerstein, *Geopolítica y geocultura*, Kairós, Barcelona, 2009.

En el mundo actual, las identidades culturales colectivas tienen fuertes dimensiones políticas de diverso signo. No en vano, el capitalismo es también un modo de producción cultural creador de una identidad colectiva a escala mundial con el fin de crear una hegemonía que sustituya o desplace los componentes anticapitalistas que pueden estar presentes en diversas identidades. En esta línea, Immanuel Wallerstein ha analizado el capitalismo como civilización, superando el marco de su estudio como modo de producción económica y como estructura de clases sociales.⁴

No basta con tener programas y organizaciones para el cambio social si no existen suficientes sujetos que desde la sociedad civil creen una nueva hegemonía cultural

Desde el enfoque que estoy adoptando en este texto, tiene gran relevancia la acción colectiva de los movimientos de resistencia al capitalismo neoliberal en el ámbito de las culturas. La defensa de determinadas identidades constituye un ejercicio de autoafirmación colectiva para impedir lo que, en términos gramscianos, podemos denominar la hegemonía cultural capitalista.

Gramsci creó la categoría analítica de *americanismo* para referirse a las formas de dominación cultural de los modos de vida de las población de Estados Unidos y de otros países que estaban asumiendo el modelo fordista de producción económica. Con su enfoque permitió detectar nuevas formas de sumisión a través de la creación de una industria cultural y de la difusión de la forma capitalista de ser y estar en el mundo.⁵

Actualmente, el sueño de “ser como ellos”, según la terminología de Eduardo Galeano,⁶ ha ido tejiendo una red mundial en la que han quedado atrapadas poblaciones enteras, generando nuevas aspiraciones y deseos vitales que dotan de gran actualidad a la concepción gramsciana del *americanismo*. Frente a esta realidad, las culturas identitarias de los pueblos empobrecidos constituyen una fuerza fundamental de resistencia y contrahegemonía. Jean Ziegler lo ha mostrado muy bien en su obra *La victoria de los vencidos*. Quizá a los empobrecidos lo único que no se les pueda expropiar sea precisamente esas culturas ancestrales de sentido que están en las antípodas de la cultura capitalista del *americanismo*.⁷ El análisis de las luchas en torno a la hegemonía de unas u otras identidades culturales exige dotarnos de una analítica sobre la diversidad cultural en nuestro sistema-mundo.

⁴ I. Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona, 1997; I. Wallerstein, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo*, Akal, Madrid, 2004.

⁵ G. Baratta y A. Cattone (ed.), *Modern Time. Gramsci e la critica all'americanismo*, Diffusioni 84, Milano, 1989.

⁶ E. Galeano, *Ser como ellos y otros ensayos*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

⁷ Desde una perspectiva que relaciona esta temática con el ecologismo, son muy interesantes los textos contenidos en *Saberes para la sostenibilidad*. Constituyen la segunda parte de la obra coordinada por S. Álvarez Cantalapiedra, *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria/CIP Ecosocial, Barcelona, 2011, pp. 125-310.

Diversidad de las identidades culturales colectivas

Basándome en la metodología weberiana, voy a presentar una tipología de identidades culturales colectivas relacionándolas con sus potencialidades para impulsar el cambio social o frenarlo.

En primer lugar, nos encontramos con lo que denomino *identidades culturales tradicionales tradicionalistas*. Suelen ser muy poco permeables al cambio social y al protagonismo político de los sujetos y colectivos sociales que luchan por el poder del Estado para transformar la realidad y la correlación de fuerzas en un país. Especialmente este tipo de identidades favorecen la continuidad de la cultura del patriarcado e impiden el empoderamiento de las mujeres.

En segundo lugar, detectamos, especialmente en América Latina y en ciertas zonas de Asia y de África, *identidades culturales tradicionales reconfiguradas*. Sin romper ciertas matrices de la tradición fundacional de una identidad colectiva, diversos actores sociales son capaces de realizar cambios culturales internos que autotransforman dicha identidad.

Existen tres ámbitos que ilustran muy bien, especialmente en América Latina, esta realidad. Me parece que el acontecimiento más interesante por lo que respecta al tema que estoy abordando es el del *nuevo indigenismo político* vinculado con los movimientos sociales del *ecologismo de los pobres* y con la *Alianza de los pueblos del Sur acreedores de Deuda Ecológica*.⁸ Este tipo de indigenismo tiene influencia en nuevas formaciones políticas que están presentes en los parlamentos e incluso en el gobierno de algunos Estados.⁹

Otro ámbito relevante e influyente está formado por la reconfiguración de la religiosidad popular desde las religiones de liberación. El rol de las comunidades cristianas de base en la insurgencia política y social de los sectores populares es fundamental para entender la génesis y el desarrollo de algunas izquierdas latinoamericanas y diversos movimientos guerrilleros en los que el cristianismo de liberación ha tenido mucha influencia.¹⁰ En ciertas

⁸ Acción Ecológica, «La restitución de la deuda ecológica», en Rafael Díaz-Salazar (ed.), *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*, Icaria, Barcelona, 2003; G. Girardi, *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1977; J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres*, Icaria, Barcelona, 2011, 5.ª ed.

⁹ A. Acosta, *El buen vivir*, Icaria, Barcelona, 2013; D. Chávez, C. Rodríguez y P. Barret (ed.), *La nueva izquierda en América Latina*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008; M. Harnecker, *Ecuador: una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*, El Viejo Topo, Barcelona, 2011; F. Polet, *La Bolivia de Evo: ¿democrática, indigenista, socialista?*, Popular, Madrid, 2010; E. Sader, *El nuevo topo: los caminos de la izquierda latinoamericana*, El Viejo Topo, Barcelona, 2010.

¹⁰ R. Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998; M. Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999; Ch. Smith, *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Paidós, Barcelona, 1994; E. Torres-Rivas, *Revoluciones sin cambios revolucionarios*, F&G Editores, Ciudad de Guatemala, 2011. Este último autor afirma lo siguiente: «Las Comunidades Eclesiales de Base produjeron o fortalecieron las identida-

zonas de Asia el llamada “budismo comprometido” tiene gran incidencia en los movimientos del “ecologismo de los pobres”». ¹¹ En todo este ámbito son especialmente notables los ecofeminismos religiosos emancipadores; especialmente en el cristianismo y en el islam, dada la dominación y subordinación histórica de las mujeres causadas por las instituciones y jerarquías religiosas. ¹²

La existencia de un movimiento feminista popular en el que se insertan mujeres muy impregnadas de una cultura tradicional nos muestra la capacidad que tienen muchos sujetos de generar innovaciones en su identidad colectiva tradicional. Es cierto que hay feminismos que, como veremos más adelante, generan una ruptura cultural, pero ahora me refiero a procesos de reconfiguración de culturas tradicionales impulsados por mujeres de medios rurales y obreros. En este sentido, son muy interesantes experiencias que están teniendo lugar en diversos países centroamericanos, en Brasil, Bolivia, Egipto y la India. ¹³ Las campesinas y obreras a las que me refiero extraen su nueva conciencia feminista de tradiciones culturales que contienen elementos favorecedores de la emancipación de las mujeres, pero que en un momento de su desarrollo histórico fueron amputados por el control patriarcal de esas culturas.

En los últimos decenios están extendiéndose *identidades culturales postradicionales emancipadoras*. En algunos países todavía son emergentes y para consolidarse han de enfrentarse a poderosas resistencias institucionales y ciudadanas. El común denominador de quienes forman parte de colectivos que tienen esta nueva identidad es la ruptura con la cultura tradicional recibida. Nos encontramos, entre otras, con las *identidades sexuales transgresoras* (gays, lesbianas, transexuales), las *identidades ecologistas*, las *identidades feministas*, las *identidades religiosas revolucionarias*, las *identidades étnicas y lingüísticas politizadas*, las *identidades de sectores marginalizados que se reconstituyen como sujetos* (nuevas organizaciones campesinas, obreras, suburbanas), las *identidades de las nuevas culturas juveniles*. Estas últimas son especialmente importantes y están asociadas con el

des colectivas campesinas. La experiencia de participación en una movilización colectiva, en luchas sociales que los llevó a enfrentarse con el finquero o con el ejército, o con otros campesinos, produjo en estas circunstancias efectos claramente revolucionarios [...] Fue en Centroamérica –y tal vez en Brasil– donde la teología liberadora actuó con mayor audacia al movilizar masas y crear cuadros para el movimiento revolucionario»; E. Torres-Rivas, *op. cit.*, 2011, pp. 201-202.

¹¹ E. Rommeluère, *Le bouddhisme engagé*, Seuil, París, 2013.

¹² M. Badran, *Feminismo en el Islam*, Cátedra, Madrid, 2012; Lucía Ramón, «Ecofeminismos y teología de la liberación», *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 125, 2014, pp. 101-110; M. Ressa, *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre ecofeminismo en América Latina*, Colectivo Con-spirando, Santiago de Chile, 2002; A. Tepedino y M. Aquino (ed.), *Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana*, Indo-American Press, Bogotá, 1998.

¹³ S. Acevedo, «Resistencia de las mujeres indígenas» y R. Hernández, «Campesinas y su lucha por la tierra», en A. Silvia Monzón y otras, *Nosotras, las de la Historia. Mujeres en Guatemala*, La Cuerda y SEPREM, Ciudad de Guatemala, 2012; I. Gebara, *El rostro oculto del mal*, Trotta, Madrid, 2002; F. Franco, J. Macwan y S. Ramanathan, *El columpio de seda. El universo cultural de las mujeres intocables de la India*, Icaria, Barcelona, 2010; S. Pal, *El ejército de los saris rosas. La lucha de las mujeres por la justicia en India*, Planeta, 2010; M. Badran, *Feminismo en el islam*, *op. cit.*, 2012; M. Viezzer, *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, México, 1978.

uso de las tecnologías de la información y la comunicación que crea cibercomunidades y redes sociales telemáticas, el nuevo activismo sociopolítico radical de lo que denomino “la joven generación de Porto Alegre”.¹⁴

Identidades culturales y democracias

El poder de las identidades nos obliga a repensar la relación entre las culturas, el cambio social y los diversos tipos de democracia.

En primer lugar, hemos de ser conscientes de que no todas las culturas tienen la capacidad de crear y reproducir identidades colectivas. Existen culturas que sólo inciden en un número limitado de individuos. En otras ocasiones hay culturas que son incorporadas a la identidad o a los gustos personales de miles y miles de personas, pero no llegan a configurar identidades colectivas. En este texto me centro en plantear la relación entre cambio social, política y culturas identitarias colectivas.

No existe la democracia sino diferentes tipos de democracias que tienen diferentes conexiones con las diversas culturas

En muchos países se está desarrollando un choque de culturas con dimensiones políticas que se mueve en una línea que tiene en un polo el desprecio, la represión y la exclusión y en el otro el reconocimiento, la inclusión y la respuesta a sus demandas.

Existen dos tipos de identidades culturales antagónicas: *las culturas liberadoras y emancipadoras* y *las culturas represivas y castradoras*. El cambio social depende de qué culturas sean hegemónicas en cada clase, etnia, casta, religión, género o medio de comunicación social. Las culturas cívicas de los sujetos sociales son importantísimas y decisivas para la reproducción del orden social existente o para la transformación del mismo. Para lograr el cambio social se requiere un trabajo de producción y reproducción de identidades colectivas emancipadoras dentro de las luchas por la hegemonía cultural en la sociedad civil.

Existe una estrecha relación entre las identidades culturales colectivas y las democracias. No existe la democracia, sino diferentes tipos de democracias que tienen diferentes

¹⁴ M. Tascón y Y. Quintana, *Ciberactivismo. Las nuevas revoluciones de las multitudes conectadas*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012; M. Ridaó, *La democracia digital*, [disponible en <http://www.rebellion.org/docs/13581.pdf>. Acceso el 20 de octubre de 2014].

conexiones con las diversas culturas. Podemos constatar una afinidad entre las *culturas emancipadoras* y las *democracias liberadoras* y entre las *culturas castradoras* y *alienantes* y las *democracias represoras*.

En bastantes países impera un formalismo democrático que se reduce al sufragio universal cada determinado periodo de tiempo. Los poderes económicos e ideológicos dominantes en un momento de su devenir abandonaron la dictadura ante el crecimiento de las fuerzas de oposición y recurrieron a la democracia partidocrática como nuevo modo de legitimación de sus privilegios. La categoría gramsciana de *revolución pasiva* es muy útil para entender este proceso. En mi libro *Gramsci y la construcción del socialismo* he explicado esta categoría analítica en los siguientes términos:

«Para Gramsci la *revolución pasiva* es un modo de reacción política ante la *crisis orgánica* de un sistema. Constituye una especie de salida intermedia entre la dictadura y el cambio revolucionario. Para que pueda realizarse, tiene que existir una amenaza lo bastante fuerte para poder derribar un régimen y lo suficientemente débil para instaurar un nuevo sistema. En esta situación mezclada de debilidad y fortaleza, algunos representantes de las clases políticamente débiles y económicamente fuertes logran integrar y hacer suyas partes del programa de demandas de los grupos adversarios y consiguen de este modo realizar una *revolución pasiva*. El desarrollo de esta peculiar operación está marcado por una opción política de reformismo preventivo determinada, en una primera etapa, por un retroceso ante las exigencias y demandas radicales de las organizaciones de la oposición. Posteriormente, si hay lucidez en el poder político asediado o en algunos de sus sectores, se inicia una segunda etapa, en la cual se asumen parte de las demandas de la oposición –salvo las más radicales, que serían las que llevarían a la superación total del viejo orden– y así se logra dirigir desde arriba el cambio y la transición. Desde esta perspectiva, Gramsci caracteriza estas maniobras políticas como un conjunto de procesos de “innovación-conservación”, “revolución-restauración” o “revolución sin revolución”». ¹⁵

La creciente deslegitimación de la democracia realmente existente se debe al hecho de que esta es incapaz de imponer la soberanía popular sobre los poderes económicos e ideológicos de las oligarquías y burguesías aliadas al gran capital. La democracia se convierte en un procedimentalismo dentro de la estructura del Estado, pero no cambia sustancialmente las condiciones de vida de la población empobrecida y del nuevo precariado o proletariado del siglo XXI.

En los últimos años ha crecido una *nueva cultura cívica de la indignación* que exige una refundación de la democracia. Del 15-M en España a Occupy Wall Street en EEUU, pasando por la denominada “primavera árabe” o las movilizaciones de los movimientos estudian-

¹⁵ R. Díaz-Salazar, *Gramsci y la construcción del socialismo*, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp. 100.

tiles en Chile y en México, una frase recorre el mundo: «lo llaman democracia y no lo es».¹⁶ Contemplamos una rebelión ciudadana contra la democracia como *revolución pasiva* y contra el *transformismo* de los dirigentes de partidos políticos que traicionan un proyecto de cambio social.¹⁷ No se pide la dictadura de ninguna vanguardia revolucionaria que conduzca al pueblo por un sendero iluminado, sino una democracia integral y radical.¹⁸

Las identidades culturales tradicionales reconfiguradas y las identidades culturales post-tradicionales y emancipadoras rechazan lo que podríamos denominar una “democracia de baja intensidad”, reducida al parlamentarismo y a la partidocracia. Una democracia jibarizada, cada vez más reducida a una circulación de élites tradicionales y élites nuevas dentro de las viejas estructuras del Estado tradicional. Una democracia legitimada ciertamente en las urnas a través de la construcción de un *consenso pasivo* popular, según la concepción gramsciana. Para esta operación es muy importante la reproducción de las *identidades culturales tradicionales tradicionalistas*.

Frente a esta modalidad, se propone una *democracia radical e integral*, cuyas señas de identidad son las siguientes:

- a) Soberanía popular real basada en un poder popular autogestionario basado en cooperativas o consejos obreros y campesinos de producción. En modo alguno se aboga por un poder estatalizador total teledirigido por organizaciones que son correas de transmisión del partido-Estado. Esto no significa que no existan empresas públicas de titularidad estatal, pero estas han de estar controladas por consejos obreros y campesinos. La perspectiva es la autogestión, no el estatismo.
- b) Democracia económica. Para instaurarla se necesita un sistema fiscal que redistribuya sustancialmente la riqueza, de tal forma que se fijen objetivos concretos para que el Índice de Gini –que es el que mide la intensidad de la desigualdad– se acerque progresivamente a valores cada vez más igualitarios. La democracia económica debe reconfigurar todo tipo de empresas (privadas, estatales, públicas, cooperativas, consejistas) en los ámbitos de las decisiones sobre qué producir, cómo producir, cómo comercializar, cómo reinvertir y repartir beneficios, cómo establecer los salarios y las condiciones laborales, cómo controlar los impactos medioambientales, cómo asegurar la igualdad de género.

¹⁶ J. M. Antentas y E. Vivas, *Planeta indignado*, Sequitur, Madrid, 2012; M. Castells, *Redes de indignación y esperanza*, Alianza, Madrid, 2013; N. Chomsky, *Ocupar Wall Street*, Tendencias, Barcelona, 2013; J. Fernández, C. Sevilla y M. Urbán (eds.), *¡Ocupemos el mundo!*, Icaria, Barcelona, 2012.

¹⁷ Gramsci utiliza la categoría política de *transformismo* para analizar los procesos mediante los cuales una clase social logra absorber e incorporar a su proyecto a los dirigentes de los grupos rivales o de un modo más sutil consigue dirigirlos indirectamente.

¹⁸ Á. Calle (ed.), *Democracia radical*, Icaria, Barcelona, 2011; *Id.*, *La transición inaplazable. Salir de la crisis desde los nuevos sujetos políticos*, Icaria, Barcelona, 2013.

- c) Democracia cultural. Para conseguirla hay que erradicar tanto el analfabetismo integral como el analfabetismo funcional a través de una pedagogía concienciadora, asegurar la matriculación en primaria y aumentar la matriculación en secundaria y universidad, lograr la igualdad de género en la matriculación en todos los niveles educativos, crear universidades populares y aulas de cultura popular en los barrios de las ciudades y en los pueblos campesinos, impulsar medios de comunicación social vinculados con los intereses de las mayorías populares y el impulso de una cultura crítica.
- d) Redistribución de poder político, económico y cultural y generación de participación tanto en ámbitos macropolíticos como micropolíticos. Esto requiere todo un proceso de empoderamiento popular que supere el modelo de crear organizaciones de masas que no son otra cosa que correas de transmisión acríticas de quienes ocupan el poder del Estado. La práctica del *presupuesto participativo* en los ámbitos municipales, provinciales y nacionales es esencial para adiestrar a las mayorías populares en la participación política directa.
- e) Republicanismo para alcanzar el máximo de “no dominación” en todos los ámbitos de la vida social.
- f) Rendición de cuentas a los ciudadanos por parte de los gobernantes. Instaurar sistemas de *control ciudadano* por parte de las organizaciones y movimientos sociales de la sociedad civil. Desde esta perspectiva, hay que destacar el papel desarrollado por organizaciones como Social Wacht, Transparencia Internacional, la Federación Internacional de Derechos Humanos y Amnistía Internacional. Es muy importante la creación de fiscalías contra la corrupción y observatorios de la sociedad civil sobre transparencia democrática.

Proyectos políticos y tipos de democracia

El tipo de democracia establecida en numerosos países basada en el sufragio universal, el parlamento multipartidista y las libertades de expresión, asociación y manifestación no logra crear cambios sociales sustanciales. No es capaz de instaurar realmente la democracia política, económica y cultural.

Cuando existen profundas desigualdades sociales en un país, la democracia debe ser un instrumento de empoderamiento de los empobrecidos y de desempoderamiento de los poderosos; por ello, el conflicto social es inevitable cuando se tiene esta idea de democracia que va mucho más allá del procedimentalismo jurídico propio del Derecho constitucional liberal. Siempre debemos plantearnos si la democracia realmente existente en un país genera cambios sociales en diversos ámbitos o sirve para legitimar la reproducción de los poderes económicos tradicionales.

En nuestro mundo existen diversos tipos de democracia. Ahora me voy a centrar en exponer tres modelos de democracia que se corresponden con tres proyectos políticos. Unos modelos favorecen el cambio social y otros reproducen las desigualdades existentes.

En primer lugar, tenemos la *democracia liberal capitalista y tecnocrática* que es el formato político de sociedades marcadas por lo que Gramsci llamó el *americanismo* de masas. Los políticos son los administradores de un orden social existente, contribuyen a que se reproduzca y, salvo excepciones, están muy vinculados a las grandes empresas económicas y mediáticas. Suelen desempeñar una política económica tecnocrática que no cuestiona los rasgos esenciales del capitalismo neoliberal. La oligarquía, las burguesías, las nuevas clases medias y los sectores populares que aspiran a “ser como ellos” constituyen la base social de este modelo de democracia. En los últimos tiempos marcados por la gran crisis económica mundial, los tecnócratas de dentro y de fuera de los partidos políticos están asumiendo roles cada vez más determinantes desplazando la soberanía de los parlamentos.

El proyecto político de este tipo de democracia se basa en el ajuste estructural, la meritocracia individual como vía de movilidad social y la salvaguardia de las grandes empresas financieras, económicas y mediáticas. Propugna la reducción de la intervención del Estado, la preeminencia del capital privado, la privatización de los servicios públicos. Defiende el fortalecimiento de las libertades individuales basadas en una concepción burguesa de la libertad que está muy alejada del paradigma de la “*no dominación*” propuesto por la filosofía del republicanismo.

En segundo lugar, nos encontramos con *la democracia redistributiva*. Este modelo tiene una gran afinidad con los proyectos políticos socialdemócrata, liberal-social, conservador intervencionista, y demócratacristiano o socialcristiano. Evidentemente no existen proyectos políticos puros y hay diferencias importantes entre los enunciados. No obstante, en teoría, hay un denominador común que los diferencia del proyecto capitalista neoliberal. Todos ellos conceden un papel regulador al Estado, propugnan reformas fiscales, redistribución de la tierra, poder de negociación de los sindicatos, inversión pública para crear servicios sociales de calidad. La intensidad a la hora de adoptar cada una de estas medidas diferencia a las diversas tendencias políticas e ideológicas que he agrupado dentro del modelo de “democracia redistributiva”.¹⁹

Existen también otros elementos que forman parte del común denominador característico del fondo de este proyecto político: el mantenimiento del sistema capitalista, la centralidad otorgada a la propiedad privada de los grandes medios de producción, el industrialismo, el crecimiento económico sin dar demasiada importancia a la variable ecológica, el aumento de la demanda de bienes para el consumo de masas, el armamentismo y la existencia de un importante gasto militar, el desarrollo de una cultura del individualismo posesivo, la escasez de innovación política para incrementar la participación política y una demo-

¹⁹ Para una reelaboración de este modelo en América Latina, veáse Roberto Mangabeira, *La alternativa de la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010. El autor fue ministro en el Gobierno de Lula y marcó mucho su orientación política.

cracia más directa, la preeminencia de las políticas de libertades burguesas y servicios sociales frente a las políticas republicanas de igualdad y libertad como “no dominación”.

En los últimos años se va abriendo paso un nuevo proyecto político que todavía no ha sido capaz de crear un nuevo modelo de democracia. Estamos en un momento, utilizando el lenguaje de Gramsci, en que «lo viejo muere y lo nuevo no termina de nacer». Quizá la palabra que mejor pueda definir la nueva criatura política emergente es el de *democracia participativa*; al menos, es el más asentado académicamente y el más utilizado por los movimientos sociales para oponerlo al de “democracia representativa” propia de las sociedades liberales. Otras denominaciones interesantes que deberían ser exploradas son *democracia autogestionaria*, *democracia ecofeminista* o *democracia ecosocialista*. Todavía es muy pronto para utilizar un lenguaje adecuado.²⁰ No se trata de un modelo neocomunista o neosocialdemócrata, aunque haya fuerzas políticas que intentan tanto la refundación comunista como la refundación socialdemócrata.

A la hora de analizar las posibilidades de expansión de un proyecto político que instaure un nuevo modelo de democracia hay que otorgar gran relevancia a las condiciones subjetivas relacionadas con las identidades culturales

La democracia radical e integral aparta a este proyecto político del comunismo marxista tradicional y su anticapitalismo lo sitúa muy a la izquierda de los mejores modelos de socialdemocracia. Otra seña de identidad es su rechazo del crecimiento económico a toda costa y del logro del máximo bienestar material y consumo de masas como el norte que ha de guiar la acción política y sindical.

En modo alguno se desea “ser como ellos”, utilizando la expresión de Eduardo Galeano. Los países tenidos como más avanzados no deben ser el espejo del porvenir. Son países “maldesarrollados” en los que la obsesión por el bienestar impide el “buen vivir”.²¹ Esta perspectiva es esencial más allá de este término concreto. Es compartida por los movimientos y

²⁰ Las obras de Boaventura Sousa Santos constituyen una importante contribución en esta búsqueda de un modelo alternativo de democracia al dominante en el sistema-mundo: *Democracia y participación*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003; *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004; *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, Clacso, 2006. Véase también H. Wainwright, *Cómo ocupar el Estado. Experiencias de democracia participativa*, Icaria, Barcelona, 2005. Para la imprescindible orientación ecofeminista, ecosocialista y anticapitalista de un nuevo tipo de democracia, véase F. Fernández Buey y J. Riechmann, *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Siglo XXI, Madrid, 1996; M. Löwy, *Ecosocialismo*, op. cit. 2013; A. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2012; Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012.

²¹ J. M. Tortosa, *Maldesarrollo y malvivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Abya-Yala, Quito, 2011.

organizaciones políticas que van fraguando una cultura política y un proyecto socioeconómico basado en el anticapitalismo, el ecologismo, el feminismo, la democracia participativa, el comunitarismo de los bienes, la cultura del cuidado, la autogestión, la economía social, la propuesta de instituciones internacionales altermundistas y desglobalizadoras respecto al modelo de globalización neoliberal. Algunas de estas organizaciones han llegado al gobierno de algunos Estados y de numerosas ciudades. En otras ocasiones son fuerzas importantes de oposición política como nuevas formas de partido-movimiento u operan todavía como organizaciones de la sociedad civil.

Los debates sobre este proyecto son muy interesantes.²² Ahora estamos en una fase de laboratorio político, de realización de pruebas para ir verificando aciertos y errores. Lo que aglutina es la firmeza de la búsqueda de un nuevo modelo de democracia desligado de los proyectos conservadores, neoliberales, liberales, demócrata cristiano, socialdemócrata y comunistas tradicionales.

Culturas emancipadoras para democracias transformadoras

Para instaurar un nuevo modelo de democracia se necesitan muchas cosas: creación de cultura ético-política, elaboraciones programáticas, formación de nuevas organizaciones políticas, prácticas de gobierno local y estatal basadas en esta nueva perspectiva política, constitución de tejido asociativo en la sociedad civil y, especialmente, configuración de una nueva subjetividad.

A la hora de analizar las posibilidades de expansión de un proyecto político que instaura un nuevo modelo de democracia hay que otorgar gran relevancia a las condiciones subjetivas relacionadas con las identidades culturales. La hegemonía del tercer tipo de democracia que he presentado está muy asociada al predominio en la sociedad civil de las *identidades culturales tradicionales reconfiguradas* y a las *identidades culturales postradicionales emancipadoras*.

El presente y el futuro de nuestros pueblos, de nuestros países, del sistema-mundo globalizado dependen del tipo de democracia que seamos capaces de instaurar. Para ello es imprescindible la lucha por la hegemonía cultural y el trabajo en el campo de la producción y reproducción de identidades culturales colectivas emancipadoras. Esta es una cuestión política de primera magnitud.

²² H. Alimonda, «Desarrollo, posdesarrollo y "buen vivir": reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana», *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, núm. 7, 2012, pp. 27-58; P. Stefanoni, «¿Y quién no querría "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano», *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, núm. 7, 2012, pp. 9-26.

La hegemonía cultural y la hegemonía política van de la mano. Para construir las se requiere la constitución de una fuerza o coalición de fuerzas políticas que hagan un trabajo cultural en la sociedad civil y desde ella aspiren a tomar el poder de los aparatos del Estado para desempoderar a quienes tienen el poder económico y el poder ideológico y empoderar a los empobrecidos que carecen de estos poderes.

El cambio cultural, el cambio social, el cambio económico y el cambio político han de estar estrechamente vinculados para alcanzar una transformación sustancial de nuestras sociedades estratificadas por profundas desigualdades.

PAPELES: Revista de relaciones ecosociales y cambio global
www.revistapapeles.es

FUHEM Ecosocial: análisis y debates para
una sociedad justa en un mundo habitable
www.fuhem.es/ecosocial

PROPUESTAS PARA LA BUENA VIDA

Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir: elementos para el debate 29
Koldo Unceta

Derechos humanos y buen vivir. Sobre la necesidad de concebir los derechos desde una visión relacional 39
M^a Eugenia Rodríguez Palop

El cuidado como bien relacional: hacia posibles indicadores 49
Cristina Carrasco

El debate sobre el buen vivir y los problemas-caminos para medir los avances en la calidad de vida y la sustentabilidad 61
Tomás R. Villasante

El buen vivir supera los límites del desarrollo 79
José Efraín Astudillo

El buen vivir, entre la modernización capitalista y el posdesarrollo 89
Patricio Carpio Benalcázar



Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir: elementos para el debate

El autor plantea una lectura compleja del buen vivir, partiendo de que dicho análisis debe de tener presente tanto los fundamentos teóricos como sus expresiones políticas. Las propuestas sobre el buen vivir enlazan con un amplio abanico de posiciones críticas con el proyecto desarrollista y sus resultados, si bien es cierto que las apelaciones retóricas a la defensa de la naturaleza, al cambio de modelo, a la necesidad de una nueva reinserción en los mercados mundiales, o a la propia filosofía del buen vivir, contrastan en la práctica en algunos casos concretos con la sobreexplotación de los recursos naturales, es decir, una profundización en el patrón tradicional de crecimiento. En línea con los debates sobre el buen vivir, desmaterialización, desmercantilización y descentralización son cuestiones relevantes para plantear propuestas alternativas de organización de la vida.

Como es sabido, los debates sobre el buen vivir, surgidos en la América andina hace poco más de una década fueron la consecuencia del auge alcanzado por las nociones de *sumak kawsay* y *suma qamaña* provenientes del mundo indígena y popularizadas por diversos intelectuales aimaras y quechuas. Además, como se ha venido señalando, dichas nociones enlazan con términos existentes en otras culturas indígenas del continente que vendrían a expresar los mismos tipos de preocupaciones.¹ Todo ello confiere a dichas nociones –y a su traducción al castellano como buen vivir– unos atributos que las han convertido en referencia de muy diversos debates teóricos sobre el desarrollo y las alternativas al mismo.

Koldo Unceta es catedrático de Economía Aplicada de la Universidad del País Vasco

¹ F. Huanacuni, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas), Quito, 2010; E. Gudynas, «Buen Vivir: Today's tomorrow», *Development*, 54 (4), Society for International Development, pp. 441-447.

Por otra parte, la proyección alcanzada por la idea del buen vivir es inseparable de la inclusión de la misma en los textos constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), y su posterior expresión en los planes de desarrollo de ambos países. Tanto en uno como en otro caso, la lógica de planificación impulsada plantea alusiones al buen vivir como objetivo o como horizonte. Ello pone a su vez sobre la mesa algunas discusiones asociadas, como las relativas a los indicadores o –como también se ha denominado– la *métrica* del buen vivir. Y, al mismo tiempo, sitúa las propuestas sobre estas cuestiones en el ámbito de las políticas de desarrollo y los conflictos asociados a las mismas.

Ambas aproximaciones –teórica y política– no son coincidentes, existiendo un amplio debate sobre algunos desencuentros y disputas que se dan frecuentemente entre ambas. El caso más conocido –aunque no el único– es el que se refiere a las políticas neoextractivistas impulsadas por algunos gobiernos, que vienen a chocar con la defensa de un buen vivir más integrado en el conjunto de la naturaleza. Por todo ello, a la hora de aproximarse al análisis del buen vivir conviene tener presentes ambos planos del asunto, el referido a sus fundamentos teóricos y el que tiene que ver con sus expresiones políticas.

El buen vivir y la crítica del desarrollo

A lo largo de las dos últimas décadas el debate sobre la cuestión del desarrollo ha cambiado de orientación. Desde finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado diversas corrientes teóricas y movimientos sociales habían puesto de manifiesto las limitaciones del modelo, insistiendo en cuestiones como los aspectos no materiales del bienestar, la defensa de los derechos humanos, los límites del crecimiento y los problemas de sostenibilidad, la exclusión de las mujeres, los aspectos culturales, o los temas relativos a la desigualdad. En buena medida, ello tuvo que ver con algunos de los fracasos cosechados en el proceso de expansión del modelo desarrollista, los cuales fueron incrementando las dudas sobre el mismo y ensanchando el campo de las críticas en el propio seno de los estudios de desarrollo. No en vano, muchas de las transformaciones impulsadas o bien no habían alcanzado los resultados esperados, o bien habían generado nuevos y más complejos problemas en la vida de las personas o en los planos social y ecológico. Pero ya desde los años noventa estas controversias dieron paso al surgimiento de otro enfoque que iba más allá, cuestionando la propia noción de desarrollo y reclamando la necesidad del posdesarrollo.

De forma paralela al cuestionamiento de los resultados del desarrollo, comenzó a ponerse en primer plano la destrucción –en nombre del mismo– de muchas formas de vida preexistentes, como consecuencia de una visión lineal de la historia según la cual todas las

sociedades del mundo debían transitar por un mismo camino de progreso marcado desde Occidente. Ello ha dado lugar a que diversos autores hayan subrayado el carácter *obligatorio* del proyecto desarrollista, el cual se habría extendido a lo largo del mundo a partir de las ideas propias de la Modernidad occidental.²

Los enfoques del posdesarrollo enlazan con ambos tipos de críticas, las que señalan el fracaso del desarrollo y las que inciden en su condición impositiva. En consecuencia, reclaman la necesidad de pasar página, para lo que consideran necesario abandonar el objetivo modernizador. Por consiguiente, el posdesarrollo no sólo examina y pone en entredicho los resultados del desarrollo, mostrando sus fracasos, sino que cuestiona el discurso desarrollista como tal, subrayando su estrecha relación con el universo filosófico de la Modernidad. Además, el posdesarrollo se presenta generalmente como una crítica postestructuralista de la noción de desarrollo.³

La irrupción de los postulados posdesarrollistas en las últimas décadas ha puesto sobre la mesa un nuevo debate: ¿deben tratar de formularse propuestas para un desarrollo alternativo o, por el contrario, lo que se trataría es de plantear alternativas al desarrollo? Lo cierto es que la perspectiva que adopta el buen vivir se sitúa de lleno en dicha controversia.

Por un lado, es preciso reconocer que, como apunta Gudynas, la idea del buen vivir «se conformó independientemente del posdesarrollo»,⁴ si bien existen importantes coincidencias entre ambos enfoques. En línea con las raíces poscoloniales de buena parte de la literatura del posdesarrollo, las propuestas iniciales relacionadas con el buen vivir –*suma qamaña* o *sumak kawsay*– parten de la cosmovisión de los pueblos indígenas andinos y reivindican aspectos propios de las formas de vida preexistentes, tales como la defensa de la comunidad, la importancia de los saberes tradicionales, o la inserción de la vida humana en el conjunto de la naturaleza. Todos estos aspectos forman parte de las primeras aproximaciones al debate planteadas por Simon Yampara o Javier Medina.⁵ En estos planteamientos, la idea de armonía se convierte en aspecto central de la reivindicación del buen vivir andino, como sinónimo de equilibrio, desde una concepción holística que persigue la con-

² Este punto de vista es sostenido por diversos autores como G. Rist, *Le développement, Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, París, 1996.

³ A. Escobar, «El postdesarrollo como concepto y práctica social» en D. Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005, pp. 17-31; E. Gudynas, «El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa», en G. Carlo Delgado (coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios colectivos para el bien común de la humanidad*, CEIICH-UNAM, México, 2014, pp. 61-95.

⁴ E. Gudynas, *op. cit.*, p.61.

⁵ Si bien no existe acuerdo sobre el origen de estos términos, los trabajos de estos autores son considerados especialmente significativos a este respecto. J. Medina (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, Gestión Pública Intercultural (GPI), núm. 8. GTZ, La Paz, 2008); S. Yampara, «El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien», en Javier Medina, *op. cit.*, 2008, pp. 73-80.

cordia entre lo material y lo espiritual. Ello no obstante, la relación de estas nociones con las antiguas formas de vida de las comunidades andinas no es del todo concluyente, como han señalado diversos autores.⁶

Ahora bien, más allá de los orígenes de esta noción y de sus vínculos con la cosmovisión de los pueblos andinos, lo cierto es que a lo largo de los últimos años el buen vivir ha sido también defendido y popularizado como un concepto abierto o en construcción subrayándose su potencialidad para integrar diversas corrientes de pensamiento críticas con el proyecto desarrollista, tanto en lo que se refiere a su formulación y evolución, como en lo que afecta a sus resultados. Para quienes respaldan el carácter abierto de la propuesta, es importante reconocer la mutua influencia entre corrientes de pensamiento diversas que, partiendo de preocupaciones similares, abogan por un proyecto alternativo. Así, Acosta señala que más allá del anclaje histórico del buen vivir en el mundo indígena, el mismo se inspira también en otros principios filosóficos, subrayando su carácter plural frente a visiones monoculturales sobre dicha noción,⁷ lo que permite que esta idea represente una referencia importante, tanto en la crítica del desarrollo como en el debate sobre alternativas al mismo. En ese sentido, se apunta al buen vivir como opción emancipadora desde otras visiones civilizatorias distintas de las tradicionales de los pueblos andinos, incluyendo algunas de matriz occidental como distintos aspectos de la vida buena de Aristóteles.

Teniendo en cuenta estos aspectos, interesa poner de manifiesto que las propuestas sobre el buen vivir enlazan con un amplio abanico de posiciones críticas con el proyecto desarrollista y sus resultados. Por una parte, se relacionan con algunas de las controversias que han jalonado la historia del pensamiento sobre el desarrollo y la elaboración de alternativas diversas; y, por otro lado, presentan también claros vínculos con las críticas y las posiciones defendidas desde el posdesarrollo.⁸

Las propuestas políticas del buen vivir

Ahora bien, si la noción de buen vivir ocupa un lugar destacado en los debates teóricos sobre el desarrollo y sus alternativas, lo cierto es que el examen de sus potencialidades –y

⁶ Por ejemplo, A. Uzeda en *Suma Qamaña, Miradas críticas al vivir bien*, ISEAT, La Paz, 2010, plantea la necesidad de analizar si el *suma qamaña* constituye un referente indígena genuino o una invención posmoderna de intelectuales aymaras del siglo XX (que por otra parte –reconoce– son también indígenas), señalando que se trata de una cuestión difícil de resolver. Por su parte, B. Lozada, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, Cima Editores. La Paz, 2008, considera que dentro de las culturas andinas tradicionales se han reconstituido identidades híbridas, cuyo resultado es una fusión fáctica entre el acervo occidental y dichas culturas.

⁷ A. Acosta, *El Buen Vivir. Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Icaria, Barcelona, 2013.

⁸ Tiene interés a este respecto la observación de E. Gudynas sobre la existencia de un posdesarrollo de segunda generación en el que se mezclaría la crítica del desarrollo con el análisis de alternativas, y en el que la noción de buen vivir representa una propuesta de gran relevancia (*op. cit.*, p.74).

su propia interpretación— no puede desvincularse de su traducción en propuestas políticas a lo largo de la última década, especialmente en lo que respecta a Ecuador y Bolivia. Ello tiene que ver con distintas cuestiones, de las que muy someramente resaltaremos tres: la plasmación del buen vivir en las Constituciones de estos países; la relación del buen vivir con la lógica de la planificación llevada a cabo en los mismos; y, finalmente, los conflictos específicos con las políticas neoextractivistas.

Más allá de lo que dice la letra de ambas Constituciones, las controversias sobre las propuestas del buen vivir y la aplicación práctica adquieren una dimensión más amplia cuando se examinan los textos referidos a la planificación del desarrollo

Como ya se ha mencionado al comienzo de este texto, el hecho de que las Constituciones de Ecuador y de Bolivia se hicieran eco de la noción de buen vivir contribuyó notablemente a su difusión y notoriedad. Por ello, resulta obligado comentar brevemente algunos aspectos relativos a las mismas. En primer lugar, es preciso señalar que la Constitución ecuatoriana plantea la cuestión como derecho, mientras que en el caso boliviano se presenta como principio ético-moral.⁹ Además de esta constatación de carácter general, algunas de las señas de identidad más características del enfoque del buen vivir —como la preocupación por la inserción armónica de las actividades humanas en el conjunto de la naturaleza— tienen un tratamiento claramente diferente en uno y otro caso. Así, mientras la Constitución de Ecuador defiende los derechos de la naturaleza, la de Bolivia plantea «el desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales», lo que no parece estar muy en línea con otros preceptos defendidos en el propio texto.

Sin embargo, más allá de lo que dice la letra de ambas Constituciones, las controversias sobre las propuestas del buen vivir y la aplicación práctica de las ideas asociadas a dicho concepto adquieren una dimensión más amplia cuando se examinan los textos referidos a la planificación del desarrollo, presentados —tanto en uno como en otro caso— como expresión de las políticas gubernamentales para el buen vivir (Ecuador) o vivir bien (Bolivia).

Lo cierto es que dichos planes combinan permanentes alusiones críticas a las nociones de crecimiento, productividad o competitividad —presentándolos como parte del modelo neoliberal defendido por los Gobiernos anteriores—, con una clara defensa, en otros pasajes, de esos mismos conceptos pero planteados ahora al servicio de la equidad, la sostenibilidad y el

⁹ J. M. Tortosa, *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*, Fundación Carolina, 2009 (<http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf>).

buen vivir. Como tantas veces ha sucedido en la historia reciente, pareciera que los mismos medios pueden servir para diferentes fines, pero este planteamiento –explicado a veces como muestra de pragmatismo– genera un creciente distanciamiento entre las apelaciones genéricas al buen vivir como modelo alternativo y las prescripciones que se recogen en los planes de desarrollo que siguen, en muchos aspectos, apostando por lógicas similares, y utilizando diversas referencias e indicadores convencionales.

¿Quiere ello decir que los procesos llevados a cabo en nombre del buen vivir en países como Ecuador o Bolivia a lo largo de los últimos años no han representado transformaciones sociales más o menos importantes? En modo alguno. Tanto en uno como en otro caso, las políticas llevadas a cabo han supuesto cambios sustanciales en la distribución de las rentas y mejoras evidentes en las condiciones de vida de amplios sectores de la población. Lo que se pretende subrayar es únicamente que dichos cambios no han supuesto una modificación del modelo en línea con los postulados del buen vivir sino que, por el contrario, se han denominado “políticas para el buen vivir” actuaciones que, en algunos aspectos, resultan abiertamente contrarias a dicha noción.

El aspecto más claro –y más investigado– de esta cuestión es el relativo a las políticas extractivistas. En efecto, como ha sido profusamente tratado por algunos autores,¹⁰ el extractivismo de nuevo cuño –o neoextractivismo– se ha convertido en piedra angular de las políticas llevadas a cabo por los gobiernos de muy distintos países latinoamericanos, entre los que se encuentran también los de Ecuador o Bolivia. Como bien puede constatarse, las apelaciones retóricas a la defensa de la naturaleza, al cambio de modelo, a la necesidad de una nueva reinserción en los mercados mundiales, o a la propia filosofía del buen vivir, contrastan con un notable incremento en la sobreexplotación de los recursos naturales, lo que supone en la práctica una clara profundización en el patrón tradicional de crecimiento, basado en la exportación de materias primas y en la separación entre las actividades humanas y la naturaleza.

La profundización en el patrón extractivista ha ido acompañada –tanto en uno como en otro caso– de importantes transformaciones sociales que han sido financiadas, en gran medida, mediante las rentas provenientes de la exportación de hidrocarburos. Ello ha sido posible gracias a un cambio sustancial en el control sobre la explotación de los recursos naturales ya que, si anteriormente la apropiación de dichas rentas iba casi en su totalidad a manos privadas o empresas transnacionales, en la actualidad buena parte de las mismas son capturadas por el Estado a través de diversos mecanismos. Para no pocas voces este

¹⁰ Para una aproximación al análisis del modelo neoextractivista y su conflictiva relación con las alternativas al desarrollo y con las propuestas del buen vivir son de especial interés los múltiples trabajos de Eduardo Gudynas y de Maristella Svampa.

patrón de crecimiento se inscribe en el modelo neodesarrollista que parece haberse impuesto en el conjunto del subcontinente latinoamericano, hasta el punto de haber merecido el reconocimiento de muy diversos sectores, incluida la CEPAL.¹¹

Frente a los reproches que subrayan la escasa coherencia entre las ideas del buen vivir y la planificación llevada a cabo en nombre del mismo, y señalan el carácter neodesarrollista de los procesos emprendidos, desde algunos círculos intelectuales y sectores oficiales de los gobiernos aludidos se ha venido defendiendo que el modelo responde en realidad a lo que han denominado socialismo del siglo XXI, socialismo comunitario, o socialismo del *sumak kawsay* según los casos. Falconi, por ejemplo, reconoce que el modelo posee algunas características comunes con el *desarrollismo inclusivo*, pero subraya que el socialismo del siglo XXI supone la transformación de la estructura económica, incorporando «temas fundamentales como el ambiente, otra concepción sobre el desarrollo, la naturaleza y la plurinacionalidad», los cuales reivindica como ejes centrales de una propuesta basada en el buen vivir.¹²

En cualquier caso, todo lo anterior lleva a considerar la distancia que existe entre los debates teóricos del buen vivir –e incluso la retórica empleada a veces en relación a este tema– y las propuestas concretas que se realizan en nombre del mismo. Así las cosas, resulta evidente que si bien algunas de las aproximaciones teóricas al buen vivir de mayor interés se han planteado como alternativas al desarrollo –desde una fuerte crítica al significado tradicional del mismo– la planificación llevada a cabo por algunos gobiernos en nombre del buen vivir se ha movido en la práctica dentro de esquemas y referencias relativamente convencionales.

El buen vivir y las transiciones

En este contexto, debe subrayarse que el vínculo entre los debates sobre los referentes teóricos y filosóficos del buen vivir por un lado, y las controversias sobre algunas políticas gubernamentales llevadas a cabo en su nombre por otro, constituye una cuestión de gran interés y que suscita una creciente atención. Dicho vínculo conduce directamente a las discusiones y análisis sobre la transición o las transiciones hacia el buen vivir. Se ha señalado en no pocas ocasiones la necesidad de distinguir entre lo ideal y lo posible, subrayando la

¹¹ Maristella Svampa utiliza el término de *ilusión neodesarrollista* para referirse a unos procesos que siguen descansando o profundizan en el extractivismo más allá de su orientación posneoliberal, procesos que al mismo tiempo reciben comentarios elogiosos desde otros sectores como, por ejemplo, los que la Secretaria Ejecutiva de la CEPAL, Alicia Barcena, dedicó al *dinamismo desarrollista de la economía boliviana* durante la cumbre del Grupo de los 77 y China, celebrada en La Paz en junio de 2014.

¹² F. Falconi, *El socialismo del Siglo XXI y la Aplicación de modelos políticos y económicos en Suramérica* (<http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Discurso-el-socialismos-del-siglo-xxi.pdf>).

necesidad de plantear propuestas viables y caminos transitables. Por otra parte, el avance hacia el buen vivir como horizonte emancipatorio requiere no sólo definir los objetivos que se persiguen, los elementos definitorios del mismo, sino también algunas pautas que permitan evaluar el avance o retroceso hacia dichos objetivos, así como la manera de llevar a cabo el proceso. Desde esta perspectiva, no parece muy consistente la defensa que a veces se ha llegado a realizar sobre la necesidad de profundizar en el extractivismo para poder salir del mismo.

Las experiencias de planificación a las que se ha hecho referencia en el apartado anterior han venido centrando la atención en determinados logros vinculados a la mejora de las condiciones de existencia de una población que tiene graves carencias de todo tipo para poder vivir dignamente. Muchos de estos objetivos –relacionados con la salud, la educación, la creación de empleo u otros– constituyen, sin embargo, objetivos ya planteados con anterioridad en otros procesos políticos en diversos momentos y lugares. Son cuestiones de gran trascendencia, por lo que no se trata en modo alguno de restarles importancia. Ahora bien, desde la perspectiva de estas líneas interesa también analizar la relación de estas metas con las ideas y los debates del buen vivir.

Algunos relevantes teóricos del buen vivir, como Eduardo Gudynas o Alberto Acosta, han enfatizado la importancia de encarar el debate sobre las transiciones. Para el primero, las mismas constituyen un «conjunto de medidas, acciones y pasos que permiten moverse desde el desarrollo convencional hacia el buen vivir», lo que requiere acometer transformaciones de muy diverso grado y en diversos ámbitos. Para Gudynas, ese esfuerzo supone necesariamente considerar cómo se llevarán a cabo esas transformaciones, lo que implica hablar también de los procesos.¹³ Por su parte, Alberto Acosta subraya la no existencia de recetas para hacer frente al desafío de las transiciones, para las que se necesita tener en cuenta una serie de principios como son los que afectan a la solidaridad, la sustentabilidad, la reciprocidad, la complementariedad, la integralidad, la suficiencia o la diversidad cultural. En esa dirección propone algunos elementos clave para plantear las transiciones, como el autocentramiento de los procesos, la puesta del ser humano en el centro de la economía, o la consideración del crecimiento y el mercado como simples medios pero nunca como fines.¹⁴

Esta última consideración enlaza con una preocupación que, a mi modo de ver, resulta central en el debate sobre las transiciones al buen vivir. Me refiero a la cuestión del crecimiento y a la necesidad de enmarcar cualquier propuesta de transformación social en una

¹³ E. Gudynas, «Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo», en Grupo Permanente de trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, 2011, pp. 265-298.

¹⁴ A. Acosta, *El Buen Vivir. Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria, Barcelona, 2013.

estrategia de poscrecimiento. Una estrategia que no descansa en el incremento de la producción como fin en sí mismo, sino que ponga en el centro el bienestar de las personas, en condiciones de equidad social y de sostenibilidad medioambiental. Como he señalado en otros trabajos, un escenario de poscrecimiento debe contemplar, al menos, tres ejes principales: la desmaterialización, la desmercantilización, y la descentralización.¹⁵

En primer lugar, considero imprescindible avanzar hacia una *desmaterialización* de la producción, acorde con una mayor eficiencia y un menor uso de energía y materiales. La apuesta por la desmaterialización está en línea con la preocupación por la degradación de la base física de la economía, consecuencia de la abusiva utilización de recursos, y los impactos ambientales generados, lo que hace insostenible el modelo actual. De ahí que la clave no esté tanto en una disminución del PIB como variable monetaria, sino en la de la cantidad de recursos utilizados para la producción. Además, desde la perspectiva del buen vivir, la desmaterialización tiene también un componente relacionado con la importancia que los aspectos no materiales tienen en el logro de un mayor bienestar y equilibrio para las personas que, en la actualidad, se ven impelidas a buscar su satisfacción a través del consumo.

Una preocupación resulta central en el debate sobre las transiciones al buen vivir, la cuestión del crecimiento y la necesidad de enmarcar cualquier propuesta de transformación social en una estrategia de poscrecimiento

En segundo término, y muy vinculado a este último asunto, es preciso avanzar en una estrategia de *desmercantilización*. La desmercantilización debería orientarse a reducir la esfera del mercado, promoviendo una estrategia múltiple que contemple también otras formas de relación social y de satisfacción de las necesidades humanas. En cualquier caso, la posibilidad de promover y abrir camino a otras formas de relación social alternativas pasa, en cualquier caso, por una nueva lectura de conceptos como producción, consumo o trabajo,¹⁶ de modo que puedan considerarse estas categorías más allá de su relación con el mercado (producción mercantil, consumo a través del mercado, trabajo como empleo remunerado).

Por último, en tercer lugar, es importante vincular el abandono de la lógica del crecimiento con la necesaria *descentralización* de las actividades económicas y el cambio en la escala de la producción y el intercambio. Ello tiene que ver con la dimensión, el alcance, y

¹⁵ K. Unceta, *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir*, ed. Abya Yala, Quito, 2014.

¹⁶ Véase al respecto, S. Alvarez Cantalapiedra *et al.*, «Por una economía inclusiva. Hacia un paradigma sistémico», *Revista de Economía Crítica*, núm. 14, 2012, pp. 277-301.

las implicaciones que, en términos espaciales, han adquirido las actividades humanas a lo largo de las últimas décadas, lo que por otra parte ha favorecido una creciente concentración del poder económico basado, precisamente, en la idea del crecimiento. Además la apuesta por la *descentralización* representa un asunto relevante para el buen vivir, ya que resulta muy difícil articular sociedades más solidarias –y mejor integradas en el conjunto de la naturaleza– al margen de las capacidades locales y la diversidad de aspiraciones y satisfactores en presencia.

Estos tres aspectos –*desmaterialización*, *desmercantilización* y *descentralización*– se encuentran interrelacionados, ya que los avances que puedan lograrse en alguno de ellos repercuten en los otros dos. Y se trata, al mismo tiempo, de cuestiones relevantes para plantear propuestas alternativas de organización de la vida, en línea con los debates sobre el buen vivir.

Todo lo anterior llevaría a la necesidad de una lectura de las transiciones hacia el buen vivir basada en dos tipos de referencias principales: por un lado, aquellas que puedan servir para evaluar los avances o retrocesos en determinados aspectos del bienestar humano, la equidad social o la sostenibilidad; pero, al mismo tiempo, aquellas otras que puedan dar cuenta de la manera en que se está avanzando hacia dichos objetivos, lo que obligaría a considerar, entre otras, las mencionadas cuestiones relativas a la desmaterialización, la desmercantilización o la descentralización.

Derechos humanos y buen vivir.

Sobre la necesidad de concebir los derechos desde una visión relacional

La filosofía del buen vivir ha de vincularse a la convivencialidad, el cuidado y las ontologías relacionales así como a una idea de la justicia y de los derechos que no puede ser ajena a nuestras diferentes concepciones de la vida buena. El buen vivir exige una deliberación moral narrativa en la que los bienes comunes y relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas (y graduadas) ocupen un lugar central, por lo que no se armoniza fácilmente con la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos que hemos heredado de la Modernidad. De hecho, sólo una visión relacional de los derechos es compatible con la defensa del bien común y las exigencias del buen vivir.

Aunque no es mi intención aquí definir de manera acabada lo que se entiende por “buen vivir”, ni entrar tampoco en el análisis de las diferentes interpretaciones que se han hecho de esta cosmovisión, quiero aclarar que el buen vivir no exige tanto apostar por desarrollos alternativos, asociados al crecimiento, al productivismo y el consumismo, como, sobre todo, por articular alternativas al desarrollo de corte posdesarrollistas.¹ Tales alternativas se relacionan, entre otras cosas, con la convivencialidad (una propuesta elaborada por Ivan Illich ya en los años 70),² la ética del cuidado y las ontologías relacionales; ontologías en las que se asume que la plenitud personal solo

María Eugenia Rodríguez Palop es profesora titular de filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid

¹ Véase E. Gudynas, «El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa», G. C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y Reflexión, CEIICH-UNAM, 2014, p. 68 (pp. 61-95). Hay diferentes maneras de entender el “buen vivir” o el “vivir bien” en las que no me voy a detener ahora. En Ecuador, se han reproducido en estos últimos años, una gran literatura sobre el buen vivir. Véase, por ejemplo, A. Acosta, A., *Buen Vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, AbyaYala, Quito, 2012; E. Gudynas, *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, CAAP, Quito, 2013, y M. Le Quang y T. Vercoutère: *Ecosocialismo y Buen vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito, 2013.

² Véase I. Illich, «La convivencialidad», en *Obras reunidas*, vol. I, Fondo Cultura Económica, México, 2006, pp. 369-530.

puede alcanzarse en armonía con la comunidad social y ecológica, entendida esta última en un sentido amplio (relaciones con los animales no humanos y con la naturaleza). Cuando se habla de ontologías relacionales se pretende subrayar precisamente esta interdependencia, esta interconexión, entre el mundo individual, social y natural, así como la relevancia del entramado de afectos y creencias que esta interconexión genera, y a los que se considera también, como veremos, “bienes” relacionales.

Entre las aportaciones que se han señalado como esenciales al paradigma del buen vivir, se ha destacado tanto el feminismo crítico y cultural como la ecología radical de carácter biocéntrico (la ecología profunda o *deep ecology*), pero, a mi juicio, tanto el buen vivir como la concepción relacional de los derechos que pretendo defender aquí, no requieren asumir los presupuestos de la ecología profunda y resultan compatibles con el antropocentrismo débil de los sectores más críticos de la ecología social y política. La ecología profunda habla, por ejemplo, de los Derechos de la Naturaleza (incorporados, como sabemos, a la Constitución ecuatoriana) y, a mi modo de ver, plantear que la Naturaleza puede ser sujeto de derechos no resulta compatible con el discurso de los derechos humanos, ni aun cuando se entiendan, como es mi caso, en su concepción relacional y no clásica. Evidentemente, esto no significa que los seres humanos sean los únicos sujetos de valor, que el hombre sea la medida de todas las cosas, o que la naturaleza esté “ahí fuera” para satisfacer nuestros deseos y necesidades subjetivas y cuantitativas, lo único que niega es que pueda establecerse un paralelismo entre los seres humanos y su entorno, como se pretende desde algunas posturas biocéntricas, o amalgamarlos (por ser imposible conceptualmente) con los animales no humanos y la naturaleza en su conjunto.³

³ Desde luego, como señala E. Gudynas, en la conceptualización del buen vivir, han sido esenciales los aportes de los diferentes saberes indígenas. «Entre los más conocidos aportes para el buen vivir se encuentran las ideas del *sumak kawsay* de los kichwas de Ecuador, y el *suma qamaña* de los aymara de Bolivia. Otros ejemplos en el mismo sentido se encuentran en las ideas de *ñande reko* de los guaraníes, el *shirr waras* de los ashuar de la Amazonia ecuatoriana, e incluso para los mapuches del sur de Chile hay similitudes con su *kume morgen*» («El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa», G. C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, cit., p. 84). Sin embargo, no puede negarse tampoco que esta cosmovisión ha estado presente también en la cultura occidental a través de la concepción aristotélica de “eudaimonía”, por ejemplo, o de la defensa secular que se ha hecho del bien común, y que hoy viene reforzada por la corriente decrecentista y por el movimiento de justicia ambiental, entre otros. Como nos recuerda S. Álvarez Cantalapiedra, «la cooperación en la búsqueda del bien común ha estado presente en casi todas las iniciativas que, a lo largo del siglo XIX y hasta la primera guerra mundial, fueron surgiendo en Europa como respuesta a las consecuencias sociales que se iban desprendiendo del desarrollo industrial capitalista. Desde los planteamientos de los llamados socialistas utópicos —con la idea de Henri de Saint Simon sobre la “sociedad de productores”, las “cooperativas” de Robert Owen o el “falansterio” de Fourier— hasta las propuestas de estatalización de los medios de producción que Marx y Engels plantean en el *Manifiesto Comunista*, pasando por las comunidades campesinas que defienden los *narodniks* o “populistas” rusos, la “comuna” de París en 1871, las comunas anarquistas concebidas como municipios autónomos que se unen a otros distritos por el principio federativo hasta llegar a los “consejos obreros”, que se definen como una forma de democracia en el lugar de trabajo. En la actualidad reaparece en las iniciativas por una “economía solidaria” y en la defensa de una “economía del bien común”, y subyace en la mayoría de las propuestas precedentes del ecologismo, el feminismo, las comunidades indígenas y campesinas y, en general, de aquellos movimientos que perciben la contradicción entre las relaciones capitalistas y las condiciones que garantizan la reproducción de la vida humana» (en «Economía política de las necesidades y caminos (no capitalistas) para su satisfacción sostenible», *Revista de Economía Crítica*, núm. 16, segundo semestre 2013, pp. 187-188, nota 28 (pp. 167-194)).

Dicho esto, si relacionamos el buen vivir con alternativas al desarrollo y no con desarrollos alternativos, hemos de concluir que no se trata de vivir mejor para progresar, ni siquiera, simplemente, de vivir con menos. Buen vivir es vivir bien, en el sentido aristotélico del término, sin dañar ni a los otros ni a la naturaleza. O sea, que el concepto de buen vivir no puede equipararse con el de bienestar, aunque no lo excluya, y no mide únicamente los niveles de consumo o ingresos alcanzados, ni el grado en el que accedemos a determinados bienes y servicios. De hecho, desde el buen vivir lo que se critica precisamente es la ideología clásica del bienestar asociada al desarrollo, el progreso lineal, al crecimiento y al consumo.

Pues bien, evidentemente, si el buen vivir es el vivir bien aristotélico a nadie se le escapa el perfeccionismo moral que esta idea podría entrañar o, en su caso, el riesgo de moralismo legal que tendríamos que afrontar en caso de implementarla en el ámbito público. ¿Es perfeccionista defender el buen vivir? ¿Debe el Estado ser neutral respecto de las diferentes concepciones de la vida buena?

La discusión sobre el buen vivir y nuestra concepción de la vida buena. Justicia, derechos y buen vivir

En 1993, Rawls publicó un libro titulado *Liberalismo político* en el que remodelaba su teoría de la justicia en algunos aspectos. Rawls reconocía que las personas, en sus vidas privadas, a menudo sentían afectos, devociones y lealtades que formaban parte de su identidad, y que tenían convicciones religiosas, filosóficas y morales que les resultaban insoslayables. De este modo, Rawls asumía que los individuos tenían ataduras morales inevitables en cuanto individuos, pero seguía insistiendo, sin embargo, en que tales ataduras no debían ser consideradas en la definición de su identidad como ciudadanos. O sea, que al debatir sobre la justicia y los derechos, según Rawls, debían dejarlas aparte para argumentar desde el punto de vista de “una concepción política de la persona”, independiente de la concepción de la vida buena que sostuviera cada uno personalmente.⁴

Pero, ¿es acaso posible separar ambas identidades? ¿Podemos tener una identidad como agentes morales y actuar en el ámbito público como si no la tuviéramos? Y si pudiéramos hacerlo, ¿por qué habríamos de hacerlo? Rawls sostiene que debemos proceder así para preservar el pluralismo razonable que existe en nuestro mundo en lo que se refiere a la vida buena; que en las sociedades democráticas modernas se discrepa por cuestiones morales y religiosas, y que tales discrepancias ni se pueden, ni se deben evitar. Es decir, no solo es que el Estado no debe hacer suya ninguna concepción particular de lo bueno sino

⁴ *El liberalismo político* [trad. A. Doménech], Crítica, Barcelona, 2004.

que ni siquiera los ciudadanos deben introducir sus convicciones, lealtades y apegos en el debate público sobre la libertad y los derechos. En este debate sólo deben esgrimirse argumentos de los que quepa esperar razonablemente que puedan ser aceptados por todos los ciudadanos.

El concepto de buen vivir no puede equipararse con el de bienestar, aunque no lo excluya, y no mide únicamente los niveles de consumo o ingresos alcanzados, ni el grado en el que accedemos a determinados bienes y servicios

Sin embargo, esta concepción de la identidad es más que cuestionable. La idea misma de que es posible desvincular al individuo del ciudadano tiene tintes ideológicos indudables, como los tiene la separación tajante entre autonomía privada y autodeterminación colectiva, o entre intereses privados y públicos. Discutir sobre la vida buena y sobre el buen vivir resulta inevitable y es, además, razonable y deseable.

Para empezar, y como digo, puede cuestionarse el presupuesto sobre la identidad/naturaleza humana que late tras el binomio Kant-Rawls, según el cual, como agentes morales, no estamos definidos por nuestros fines, sino únicamente por nuestra capacidad de escoger. Vaya, que lo que nos define es lo que escogeríamos para nosotros si pudiésemos abstraernos de nuestras metas. Si lo que uno es en sí mismo precede a sus fines, lo que es debido tendrá que preceder a lo que se tenga por un bien, de modo que la justicia puede desligarse conceptualmente de las concepciones de la vida buena.

Sin embargo, por un lado, este presupuesto supone apostar por una concepción de la identidad personal psicológica y antropológicamente extraña, y por otro, exige aceptar una concepción estratégica e instrumental de la racionalidad que resulta inconsistente y contra-productiva.⁵ Yo no creo que pueda eludirse una concepción narrativa de la identidad propia, ni que sea posible renunciar a una racionalidad comunicativa. El hombre está inserto en una comunidad de hablantes que comparte, como mínimo, el interés de llegar a un acuerdo sobre cuestiones comunes, y, por lo mismo, ha de afrontar la discusión acerca de la existencia y la definición de lazos sociales e historias compartidas.⁶ La reflexión y la deliberación moral están ligadas a la adscripción, a ser parte de algo, y consiste más en interpretar la historia de

⁵ He desarrollado esta tesis en mi artículo «La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales», *Derechos y Libertades*, núm. 27, 2012, pp. 175-206.

⁶ Hace tiempo que se teoriza sobre fórmulas muy diversas para superar los problemas de la acción colectiva que se planteaban, por ejemplo, en la tragedia de los comunes (Garret Hardin), el dilema del prisionero o la lógica de la acción colectiva (Mancur Olson).

nuestra vida en relación con los otros que en ejercer nuestra voluntad como seres autointeresados. Deliberar sobre lo que es un bien para mí implica reflexionar sobre lo que es un bien para las comunidades a las que mi identidad está ligada, de ahí la importancia de la teoría relacional y de la visión relacional de los derechos a la que después aludiré.

Por lo demás, es evidente que no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas, ni cuando, es posible, resulta razonable o deseable.⁷ No se llega a una sociedad justa solo con garantizar la libertad de elección, como Rawls supone. Para llegar a una sociedad justa también hemos de razonar juntos sobre el significado de la vida buena (creando, por supuesto, una cultura pública que acoja las discrepancias), porque, como señala M. Sandel, «la justicia no solo trata de la manera debida de distribuir las cosas. Trata también de la manera debida de valorarlas».⁸ No es suficiente, por tanto, con un liberalismo igualitario de corte rawlsiano, con la libertad y la igualdad redistributiva; una sociedad justa exige también una política de cohesión social y de participación pública, una cultura de la solidaridad y del bien común.

Esto no significa, por supuesto, que la desigualdad no sea un problema esencial, vinculado, además, al de la necesidad de mantener la cohesión social y de preservar los bienes comunes. Está claro que una brecha excesiva entre ricos y pobres, una sociedad dividida en “clases”, socava la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere, deja vacíos los lugares públicos de encuentro, y acaba por corroer el sentido de las virtudes cívicas y el tejido social.⁹ Es más, en las sociedades desiguales no hay espacio para el reconocimiento mutuo, de modo que es más fácil que triunfe la dialéctica amigo-enemigo y se justifiquen las actitudes depredadoras. La desigualdad desactiva la propia idea de bienes comunes y relacionales.

En definitiva, no se trata únicamente de garantizar libertades individuales y redistribuir después la riqueza a fin de garantizar el acceso privado al consumo (esto es necesario pero no suficiente), sino de apostar por el fortalecimiento de un espacio público en el que puedan discutirse nuestras ataduras morales, nuestros afectos, lealtades y convicciones morales; un espacio, en definitiva, para debatir sobre nuestra concepción de la vida buena y el buen vivir.

Evidentemente, esto supone asumir que la política, siguiendo a Aristóteles en su *Política*, no debe eludir el compromiso moral, sino que debe implicarse en un continuo diálogo sobre el mismo, cultivando, de este modo, las virtudes cívicas, los lazos sociales y la formación de una identidad comunitaria tanto en sentido sincrónico como diacrónico. Cultivando, funda-

⁷ Siempre puede decirse que la apuesta kantiana-rawlsiana es una idea regulativa, un presupuesto contrafáctico, pero incluso así resulta más racional cuestionarla que aceptarla sin más. De este asunto me ocupé en mi artículo “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, citado más arriba.

⁸ En *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Madrid, 2011, p. 296.

⁹ *Op. cit.*, p. 301.

mentalmente, un sentido de la responsabilidad compartida que se deriva de la existencia de vidas entrelazadas (también en sentido temporal) y que negaría rotundamente cualquier individualista moral. Para el individualista ser libre es estar sujeto solo a las obligaciones que voluntariamente hago mías, de modo que lo que les deba a otros se lo debo solo en virtud de algún acto de consentimiento y/o reciprocidad y, en ningún caso, de vínculos o historias comunes.¹⁰ Cualquier otra cosa supone una violación de derechos individuales o una limitación perfeccionista de las libertades. Ni hay una identidad colectiva, ni debe haberla, y, por lo tanto, los ciudadanos no tienen obligaciones políticas, estrictamente hablando.¹¹

Pues bien, está claro que el dilema solidaridad *versus* derechos individuales existe; que, según cómo, podrían violarse derechos individuales en nombre del buen vivir y el bien común, pero la cuestión es que si admitimos que tal dilema moral existe, lo que admitimos es que la discusión sobre el buen vivir tiene peso moral y que, en consecuencia, todo no puede resolverse al estilo liberal, mediante el consentimiento o la voluntad. Nuestras narraciones dan sentido a nuestras elecciones, y no puede eludirse, sino que debe garantizarse, el debate acerca de nuestra concepción de la vida buena, de nuestro sentido de la identidad, y de lo que, en definitiva, consideramos buen vivir y bienes comunes. No se puede discutir sobre justicia, ni sobre derechos, dejando al margen *a priori* un reto semejante.

Reformular los derechos. De una visión estratégica a una visión relacional de los derechos humanos

Si hablamos de justicia y de derechos, y no desligamos ese discurso de la concepción de la vida buena, como se pretende desde la visión del buen vivir, si asumimos una deliberación moral narrativa en la que los bienes relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas (y graduadas) ocupen un lugar central, parece claro que habremos de renunciar a la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos que hemos heredado de la Modernidad.

Puede decirse, muy brevemente, que esta concepción clásica de los derechos se ha apoyado:

- a) En el egoísmo como presupuesto racional; en una concepción instrumental y estratégica de la racionalidad; y en un código moral que ha girado, fundamentalmente, alrededor del principio de la autonomía privada (entendido a la manera ilustrada).

¹⁰ «En la medida en que los hijos estén obligados a ayudar incluso a unos malos padres, la exigencia moral sobrepasará seguramente lo que pide la ética liberal de la reciprocidad y el consentimiento» (*op. cit.*, p. 257).

¹¹ Para una crítica a esta postura, vid. el citado libro de M. Sandel, pp. 241 y ss. y, por supuesto, A. MacIntyre en *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes* [trad. B. Martínez de Murguía], Paidós, Buenos Aires-México, 2001 o en, su ya clásico, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.

- b) En el individualismo moral y en la patrimonialización de los derechos; en una definición de los derechos como instrumentos defensivos (derechos autonomía-como triunfos) estrictamente subjetivos.
- c) En la jerarquización de los derechos, a fin de dotar de prioridad absoluta a los derechos civiles frente a los derechos políticos (que favorecen la participación y el debate) y los derechos sociales (esenciales para lograr la redistribución de la riqueza y mantener la cohesión social).

Si hablamos de justicia y de derechos asumimos una deliberación moral narrativa en la que los bienes relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas ocupen un lugar central. Habremos de renunciar a la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos

La cuestión es que, si esto es así, parece obvio que el buen vivir no puede armonizarse con este discurso de los derechos y exigiría su reformulación. Sin poderme detener en el análisis, esta exigencia pasaría por:

- a) Mostrar las insuficiencias de una idea instrumental de la racionalidad (también llamada estratégica o de medios) como concepto único y total de racionalidad. La especificación de la razón como un fenómeno subjetivo (en sentido particular o psicológico) mediante el que se logra poner en marcha un cálculo matemático de minimización de costes y maximización de beneficios, o la selección de los medios más eficaces para lograr ciertos fines, no puede agotar la definición de la racionalidad que, en mi opinión, no encaja plenamente en el simple ámbito de la instrumentalidad.¹²
- b) Demostrar que la de un sujeto maximizador de intereses egoístas es una presunción irracionalista en la concepción misma de la racionalidad estratégica, dado que el egoísmo es inconsistente (no puede proporcionar una orientación consistente para la elección del egoísta o no puede hacerlo en todos los casos) y/o es contraproducente (no sirve para la realización de los intereses mejores del egoísta). De hecho, paradójicamente, el uso instrumental de la razón parece indicar que lo más racional es optar por un principio no egoísta de decisión.
- c) Señalar que si el egoísmo se compadece mal con la racionalidad, no puede ser la base de ninguna teoría moral aceptable, ni, por tanto, de ninguna concepción de los derechos humanos. Aunque pudiera hablarse de razones de autointerés para aceptar restricciones

¹² En este terreno, es inevitable aludir a la aportación de Weber que, aunque opta por la racionalidad formal (instrumental) frente a la sustantiva (orientada a fines éticos), asume que la primera, desgajada de la segunda, posee un potencial sumamente dañino. De hecho, el propio Weber parece poner en cuestión la distinción conceptual pura entre la esfera formal y la material, si bien admite la utilidad práctica y la necesidad de tal distinción y establece algunas matizaciones de interés (en *La acción social: ensayos metodológicos*, trad. M. Faber-Kaiser y S. Giner, Peninsula, Barcelona, 1984, pp. 68-69 y pp. 72-76, y en *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 20-21).

a la satisfacción del propio interés, esto, por sí solo, no permite al egoísta adoptar un punto de vista moral. De hecho, no parece plausible pasar de la racionalidad estrictamente estratégica a la teoría moral si uno no incorpora un universo de fines, es decir, ciertas concepciones de la vida buena, que no son ni pueden ser estrictamente subjetivas, ni se pueden definir, en ningún caso, de forma monológica. La definición de nuestros fines pasa necesariamente por un diálogo acerca de lo que entendemos por buen vivir y en el que, por supuesto, debería apreciarse, en línea con Seyla Benhabib, al «otro concreto».¹³

- d) Reivindicar la autodeterminación colectiva, las relaciones de interdependencia y ecodependencia, frente a una concepción reificada de la autonomía privada, y pasar, claro, de una racionalidad puramente estratégica a una racionalidad comunicativa.¹⁴ Los derechos no deberían ser concebidos como cotos vedados, en favor de la protección y la garantía de intereses privados, sino como frutos de una reflexión democrática no excluyente, en la que también pueda debatirse sobre nuestras concepciones de la vida buena.¹⁵ Por tal razón, debe subvertirse la jerarquización de los derechos, precisamente para empoderar a los derechos políticos y sociales, frente a los derechos civiles.
- e) Defender una concepción de los derechos como puentes para el diálogo (no sólo esos derechos como pistolas que resultan coherentes con la idea del egoísmo como presupuesto racional) y que su ejercicio puede contribuir, por tanto, a la conformación y el fortalecimiento de una identidad común, así como a la preservación de nuestros bienes relacionales.¹⁶ Las relaciones (reales y potenciales) con los demás y con la naturaleza, podrían constituir en sí mismas un bien común digno de protección. De hecho, lo que hace que un bien se convierta en común es la práctica que el bien produce y define, la práctica sociopolítica del *commoning*, la práctica de compartir y cuidar, así como las relaciones sociales y las funciones que tal práctica genera.¹⁷
- f) Pasar de una concepción estrictamente individual de la responsabilidad a la articulación de responsabilidades compartidas y graduadas, asumiendo que la solidaridad (sincrónica, diacrónica e interespecie) es una exigencia moral y que en la sociedad del buen vivir ha de ser,

¹³ Véase *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo* [trad. G. Zadunaisky], Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 171 y ss. Estos asuntos los he trabajado en mi artículo «La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales», ya citado.

¹⁴ Véase a este respecto la extensa obra de J. Habermas, a la que he dedicado el capítulo IV de mi libro *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson/Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2002 (2ª ed. ampliada, 2010) y el capítulo 7 de mis *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2011.

¹⁵ Aunque no puedo detenerme en esto, entiendo que la participación de esta deliberación colectiva es una obligación no objetable (una exigencia racional). Al respecto, puede verse la obra habermasiana y las tesis que Apel también desarrolla, por ejemplo, en *Estudios de ética*, trad. C. de Santiago y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Alfa, Barcelona, 1986.

¹⁶ Para una definición de bienes relacionales, en la que no puedo detenerme, véase Mauro Bonañuti, «A la conquista de los bienes relacionales», en Colectivo Revista *Silence: Objetivo decrecimiento*, Leqtor, Barcelona 2006, p. 42-43; R. Ramírez Gallegos, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, IAEN, Quito, 2012, p. 27-28 y 37, y J. Riechmann, «Hacia un ecologismo epicúreo», G. C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, cit., p. 22.

¹⁷ Véase I. Zuber, «De los comunales a los commons: la peripetia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro», *Documentación Social*, núm. 165, 2012, pp. 15-48.

- además, un principio jurídico-político.¹⁸ Es decir, un principio que dé lugar a la imposición de deberes positivos y negativos (acción y omisión) / generales y especiales (los que hemos contraído con aquellos con los que compartimos una identidad y una historia, a partir de lazos que no hemos elegido). La solidaridad que aquí se está defendiendo está inescindiblemente unida a la rendición de cuentas una vez superada tanto esa visión lineal del tiempo que sobrevalora el presente,¹⁹ como las barreras de la especie. Hay que transitar del “tribunal de la conciencia” al juicio político, a la exigencia moral y política de “responder con y frente a los otros”.
- g) Vincular el discurso de los derechos y el de las necesidades básicas. Si apuesto por debilitar el discurso clásico de la racionalidad estratégica y el de la autonomía privada es, entre otras cosas, porque asumo nuestra radical vulnerabilidad, y porque entiendo la normalidad de la dependencia.²⁰ Es decir, porque me parece necesario eliminar su estigma negativo y concebirla como un rasgo necesario y universal de las relaciones humanas. De ahí que considere esencial conectar las prioridades éticas (la justicia y los derechos) con el aprendizaje moral como fruto de la reflexión, el diálogo y la experiencia; que apueste por un discurso contextual y narrativo de la identidad personal y colectiva, que tiene que ver con nuestra historia compartida (un aprendizaje moral, insisto, continuamente destilado en un proceso comunicativo y en un diálogo con los “otros”). De ahí también que en esta construcción las necesidades no puedan desligarse de los bienes relacionales, y las deudas de vínculo (plusvalías afectivas). Y de ahí, finalmente, que entienda que es urgente hacer visible y conferir valor público tanto a las actividades de cuidado como a las mujeres que la protagonizan, así como redistribuir tales actividades entre los diferentes miembros que componen la sociedad, sean hombres o mujeres. Las personas no son autónomas y autosuficientes, sino dependientes y necesitadas, por lo que la actividad de cuidado ha de ser definida como una virtud cívica y como un deber público.
- h) Defender una ética de la responsabilidad y del cuidado que se apoya en la interdependencia y que, como digo, puede encontrar en las mujeres sus mejores adalides. La ética de la responsabilidad apoya las pretensiones morales en el sufrimiento del sujeto, y no en el principio de autonomía privada; descansa en el reconocimiento de las necesidades personales, así como en la ponderación de principios, y en su adecuación al caso concreto. En este paradigma, los problemas morales exigen una solución más contextual y narrativa, y se margina el discurso formal y abstracto propio de los derechos clásicos. La ética de la responsabilidad mira hacia el futuro, procurando salvaguardar las relaciones,

¹⁸ A la conceptualización de la solidaridad como principio jurídico-político he dedicado una buena parte del capítulo IV de mi libro *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, y el capítulo 8 de mis *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, ambos citados más arriba.

¹⁹ Si la solidaridad puede ser una exigencia moral y un principio que tiene que ver con la continuidad del tiempo (una idea de la filosofía clásica), podrían imponerse tanto nuestros deberes con las generaciones futuras, al menos para evitar acciones y omisiones irreversibles, como con las generaciones pasadas, mediante una adecuada política de la memoria. Este último punto lo he tratado en mi artículo “Justicia Retributiva y Justicia Restaurativa (Reconstructiva). Los derechos de las víctimas en los procesos de reconstrucción”, AA.VV.: *Justicia para la convivencia*, Universidad de Deusto (Bilbao), 2012, pp. 21-47.

²⁰ Sobre este asunto, véase J. C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, Nueva York, 1993, y J. A. White y J. C. Tronto, «Political Practices of Care: Needs and Rights», *Ratio Juris*, núm. 17, 2004, p. 426.

por lo que es estructuralmente dialógica e intersubjetiva. De lo que se trata es de responder a las necesidades ajenas y de rendir cuentas frente a los “otros” (se distingue así del concepto de “culpa”, del “tribunal de la conciencia”), por lo que tiene inevitablemente una dimensión pública.²¹ En fin, lo más importante es preguntarse: ¿ante quién somos responsables? Y la respuesta ha de ser “ante los que sufren”. Y ello aunque la responsabilidad no es un gesto reactivo, y “no se debe pensar bajo la figura de la deuda”,²² sino que ha de ser entendida como una exigencia irrenunciable de la racionalidad.

- i) Y, para terminar, aunque no tengo espacio para profundizar en esta tesis, insisto en que las mujeres son hoy las verdaderas garantes de este giro hacia una ética de la responsabilidad y una teoría relacional de los derechos, dada su experiencia psicosocial y el aprendizaje moral que de ella han extraído. La experiencia heterónoma de las mujeres, su experiencia relacional (las relaciones interpersonales son constitutivas de su identidad como mujeres), su radical vulnerabilidad, les ayuda a priorizar el sufrimiento del “otro concreto”, a valorar la importancia de la empatía, a reforzar los vínculos, y a vincular derechos y necesidades. Como señala A. Facchi, la autonomía de las mujeres no solo ha sido limitada por factores contingentes, sino constitutivamente inalcanzables, precisamente porque se ha construido con instrumentos conceptuales y dispositivos jurídicos que se apoyan en su negación.²³ Por esta razón, no sólo se trata de superar los límites – formales y empíricos – que se les han impuesto, sino de replantear la concepción misma del principio de autonomía.²⁴ La experiencia de esa autonomía negada y el aislamiento que las mujeres han sufrido en el ámbito privado, invisibilizado y/o inferiorizado, es lo que las capacita para liderar una teoría relacional de los derechos basada en la preservación de los bienes relacionales; bienes que ellas se han ocupado de producir, reproducir y mantener. Hoy esto es ya una evidencia para la “economía del cuidado”, sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras feministas,²⁵ así como para una buena parte de las representantes del feminismo cultural.²⁶

²¹ Véase M. Cruz, «Cuando son muchas las voces», *Isegoria*, núm. 29, 2003, p. 7.

²² *Op. cit.*, p. 11.

²³ A. Facchi, «Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía» [trad. M.E. Rodríguez Palop], *Derechos y Libertades*, núm. 25, 2011, pp. 55-86.

²⁴ El debate ya clásico entre C. Pateman y C. Shalev (C. Pateman: *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988; C. Shalev: *Birth Power*, Yale U.P., 1989) puso claramente de manifiesto las diferentes concepciones de la autonomía personal que se mantenían desde el feminismo. La teoría feminista incorpora y reelabora desde hace años una crítica clásica al paradigma de los derechos, fundado en una visión atomista de la sociedad, en una concepción contractual de las relaciones sociales, y en una antropología individualista. Para un debate sobre las diversas nociones de autonomía, *cfr.* *The Inner Citadel, Essays on Individual Autonomy*, ed. by J. Christman, Oxford U.P., 1989, algunos de los artículos que se recogen en C. Castells (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, trad. C. Castells, Paidós, Barcelona, 1996, o el artículo de A. Facchi, «Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía», ya citado.

²⁵ Véase, por ejemplo, C. Carrasco, «El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía», *Cuadernos de relaciones laborales* vol. 31, núm. 1, 2013 (monográfico sobre *Los cuidados entre el trabajo y la vida*) (puede consultarse en <http://revis-tas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/41627/39688>), o su libro, Cristina Borderías y Teresa Torns (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011. Y en esta línea, puede citarse también a A. Pérez Orozco, Graham-Gibson o S. Federici.

²⁶ En esta órbita o similar, se sitúan autoras tan relevantes en el ámbito internacional como C. Gilligan, V. Held, N. Noddings, J. Tronto, T. Pitch, S. Federici, E. Wolgast, M. Minow y A. Baier, por citar a la más representativas.

El cuidado como bien relacional: hacia posibles indicadores

En las últimas décadas y desde visiones críticas ha aumentado el interés por el desarrollo de enfoques alternativos más centrados en el bienestar, las condiciones de vida o el buen vivir. Dichos enfoques resaltan, entre otras cosas, la importancia de las relaciones interpersonales en este buen vivir, los llamados "bienes relacionales"; bienes ni públicos ni privados pero esenciales para la vida individual y social. En este texto, la autora se centra en uno de ellos, el cuidado o trabajo de cuidados, absolutamente necesario para la vida y muy poco estudiado como bien relacional. La autora aporta algunos aspectos que sería necesario considerar en la elaboración de indicadores de tiempo como medida del cuidado como bien relacional.

Es sabido que las necesidades humanas se satisfacen con una serie de bienes, servicios y relaciones que, a pesar de lo que sostiene la teoría económica dominante, no necesariamente pasan por el mercado. De hecho, el mercado capitalista que conocemos actualmente, en tiempo histórico, ha tenido una existencia breve y, sin embargo, la humanidad ha podido reproducirse y subsistir desde épocas remotas. Los mecanismos que funcionan más allá del mercado son diversos: autoproducción, relaciones cooperativas o comunales, redes familiares, reciprocidades varias, etc.

Sin embargo, desde la política y la economía oficiales, se continúa relacionando el crecimiento económico –medido por la producción de mercado– con el bienestar. A pesar de que Easterlin en 1974 ya formulara su conocida paradoja de la felicidad, según la cual, después de un determinado nivel de renta, mejorar las condiciones objetivas de las personas no produce efectos reales sobre el estar-bien de estas, e incluso puede invertir el proceso.¹ Desde entonces, un amplio conjunto de estudios muestra que ante aumentos

Cristina Carrasco es profesora titular de Teoría Económica en la Universitat de Barcelona

¹ P. Calvo, «Economía civil desde una ética de la razón cordial», *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, núm. 79, diciembre, 2013, pp. 115-143.

en el bienestar económico, los niveles de felicidad permanecen constantes o incluso disminuyen.² Esto permite entender las razones para que en sociedades industrializadas con altos niveles de renta, los niveles de felicidad no muestren diferencias relevantes con otros países de rentas más bajas.³ Dentro de esta misma línea de estudio, otros autores señalan que las investigaciones sobre el bienestar han mostrado que este depende fuertemente de dimensiones que no son mercantilizables y que el incremento del consumo reduce la disponibilidad de tiempo para las relaciones sociales y familiares que son fuente de calidad de vida.⁴ Estudios, todos ellos, que señalan la relevancia de los aspectos relacionales en la vida de las personas, poniendo seriamente en cuestión los comportamientos racionales e individualistas del *homo oeconomicus*.

En las últimas décadas y desde visiones críticas –tal vez en razón de las diversas crisis que afectan al sistema económico dominante (crisis económica, financiera, ecológica, alimentaria, de cuidados, etc.)– ha aumentado el interés por el desarrollo de enfoques alternativos más centrados en el bienestar, las condiciones de vida o el buen vivir. Dichos enfoques resaltan, entre otras cosas, la importancia de las relaciones interpersonales en este buen vivir. Dimensión que ha dado origen a los llamados “bienes relacionales”; bienes ni públicos ni privados pero esenciales para la vida individual y social.⁵

El concepto de bienes relacionales fue acuñado por primera vez por Martha Nussbaum en 1986, definiéndolos como las «experiencias humanas en las que el bien es la relación misma», no sus resultados, por tanto, son bienes co-producidos y co-consumidos al mismo tiempo por las personas involucradas en la relación.⁶ La importancia de este tipo de bienes radicaría en la necesidad humana de la relación, ya que la vida feliz tendría que ver con la vida en común, una vida solitaria carecería de algo tan fundamental que difícilmente se la podría calificar de humana.⁷ Son bienes cruciales para la existencia de la sociedad, si se

² Habitualmente se establece una diferencia entre bienestar, calidad de vida y felicidad. Bienestar y calidad de vida darían cuenta de la presencia de ciertas condiciones consideradas necesarias para el buen desarrollo de la vida, aunque el bienestar estaría más correlacionado con factores económicos. La felicidad, sería el bienestar subjetivo revelado por la persona donde se incluirían dimensiones afectivas y cognitivas E. Iglesias, J. A. Pena, J. M. Sánchez, «Bienestar subjetivo, renta y bienes relacionales. Los determinantes de la felicidad en España», *Revista Internacional de Sociología*, vol. 71, núm. 3, 2013, pp. 567-592.

³ P. Calvo, «Fundamentos de la economía civil para el diseño de las organizaciones», *Revista Internacional de Organizaciones*, núm. 10, pp. 65-84.

⁴ L. Bruni y S. Zamagni, *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*, Prometeo, Buenos Aires, 2007, citado en P. Calvo, «Economía civil desde una ética... op. cit., 2013; J. Riechmann, «Sobre socialidad humana y sostenibilidad», ISTAS, 2008 [disponible en www.istas.ccoo.es]. Ó. Carpintero y J. Riechmann, «Pensar la transición: enseñanzas y estrategias económico-ecológicas», *Revista de Economía Crítica*, núm. 16, 2013, pp. 45-107.

⁵ De hecho, como se verá más adelante, solo se está dando nombre a algo que las personas –particularmente, las mujeres– han realizado siempre, el cuidado interpersonal en todas sus dimensiones.

⁶ M. Nussbaum, *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

⁷ *Ibidem*.

reducen, se reprimen o desaparecen, la sociedad en su conjunto se empobrece.⁸ Por tanto, son bienes que responden a necesidades humanas básicas, tanto individuales como sociales. Precisamente por responder a necesidades básicas, estos bienes han existido siempre aunque, curiosamente, solo se han comenzado a teorizar hace unos años. Posiblemente, estaban ocultos o invisibilizados –como otros– bajo el peso del mercado.

Los bienes relacionales básicos, de acuerdo a la ética aristotélica y aceptados por diversos autores, serían el amor recíproco, la amistad y la participación civil o política,⁹ o, de forma más genérica, algunas dimensiones que se establecen en las relaciones, como puede ser la confianza, la reciprocidad, la identidad. A los anteriores, Ramírez¹⁰ agrega la relación de las personas con el trabajo no alienado y la relación bioética, que hace referencia a la relación de las personas con la naturaleza. Aunque según el propio Bruni, el término de bienes relacionales actualmente se ha expandido y se aplica a una diversidad mayor de hechos. El autor cita como ejemplos algunos servicios personales cuyo valor depende principalmente de la calidad de la relación que se establece entre las personas o el bienestar que puede proporcionar una comida entre gente amiga.¹¹

De acuerdo con las consideraciones anteriores y siguiendo lo sostenido por diversos autores, Calvo¹² y Donati¹³ resumen algunos rasgos de los bienes relacionales que los definen de forma distinta a los bienes privados o los bienes públicos:¹⁴ a) no son “cosas” sino relaciones sociales, cuenta la identidad de las personas participantes, las personas no son anónimas; b) no son producidos, surgen de las interacciones, son disfrutados en conjunto por las personas participantes y generan una reciprocidad compartida; c) precisamente esta reciprocidad los dota de una fragilidad que no se manifiesta en otro tipo de bienes; la libertad que tienen las personas de establecer la relación hace que sea posible que cualquiera de las partes la rompa en cualquier momento, no está en una persona el control de la respuesta de las otras; d) se consumen al mismo tiempo que se generan, nacen y terminan en la relación misma; e) en general, se mantienen en el tiempo, requieren tiempo y manifiestan una historia temporal; f) no pueden ser instrumentalizados ni apro-

⁸ P. Donati, «Relational Goods and Their Subjects: The Ferment of a New Civil Society and Civil Democracy», *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, num.14, 2014, pp. 19-46.

⁹ L. Bruni, *El precio de la gratuidad*, Ciudad Nueva, Madrid, 2008.

¹⁰ R. Ramírez, «La vida buena como “riqueza” de las naciones», *Revista de Ciencias Sociales*, núm. especial 135-136, 2012, pp. 237-249 y R. Ramírez, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, Editorial Iae, Quito, 2012.

¹¹ Para una amplia caracterización de los bienes relaciones véase P. Calvo, «Economía civil desde una ética de la razón cordial», op. cit., o P. Donati, op. cit., 2014.

¹² P. Calvo, «Economía civil desde una ética de la razón cordial», op. cit.

¹³ P. Donati, op. cit., 2014.

¹⁴ P. Donati, op. cit., 2014 distingue entre bienes relacionales primarios y secundarios. Los primeros se refieren a relaciones directas entre personas, los segundos corresponderían a relaciones entre personas que no se conocen directamente, por ejemplo, que pertenecen a una misma asociación.

piados, en el sentido de que lo importante son las motivaciones y las intenciones de las personas participantes que en ningún caso pueden responder a una mera conveniencia; g) son de gran valor social, pero no se les puede asignar un precio ni intentar convertirlos en mercancías; h) crecen con el uso, mientras más tiempo se les dedica, mayor satisfacción se logra; g) están intrínsecamente implicados en la autorrealización y la felicidad de las personas. En definitiva, «se trataría, pues, de aquellos recursos que solo pueden producirse y disfrutarse en compañía, conjuntamente con los demás productores y usuarios del bien y mediante el establecimiento de relaciones de calidad que logren conectar a todos los implicados».¹⁵

Teniendo en cuenta las características de los bienes relacionales, me centraré en uno de ellos: el cuidado o trabajo de cuidados,¹⁶ principalmente por dos motivos. Primero, por su importancia, por ser el “bien relacional” absolutamente necesario para la vida. Segundo, por estar muy poco estudiado como bien relacional, de hecho, prácticamente ni siquiera se nombra. En general, se sigue la mirada masculina de no nombrarlo y solo tener en cuenta las relaciones entre amigos o amigas, servicios, colegas; aunque se considera, pero de manera genérica, a la familia.¹⁷

El cuidado como bien relacional

Aunque la definición de cuidado o trabajo de cuidados no sea fácil, ya que el concepto presenta fronteras borrosas, sí es importante nombrar algunas características esenciales que son las que le otorgan contenido e identidad y que tienen que ver con el cuidado como bien relacional.¹⁸ En primer lugar, señalar algo absolutamente natural pero raramente conocido o reconocido: la vulnerabilidad física y psíquica de las personas, mujeres y hombres de todas las edades y condiciones, lo cual nos hace absolutamente interdependientes y nos obliga a establecer relaciones mutuas de cuidados. De hecho, desde que nacemos, el trabajo de cuidados nos permite crecer, socializarnos, adquirir un lenguaje, unos valores y una identidad y autoestima básicas. Desarrollo personal que tiene lugar a través de los bienes, servicios y cuidados tanto biofísicos como emocionales históricamente producidos fundamentalmente por mujeres en o desde los hogares. Cuidados –físicos y emocionales– que no solo se requieren en las primeras etapas de la vida, sino a lo largo de todo ciclo vital, aunque con especial intensidad en los inicios y finales del ciclo vital. De ahí que el cuidado

¹⁵ P. Calvo, «Economía civil desde una ética de la razón cordial», *op. cit.*, p. 128.

¹⁶ Los términos cuidado o trabajo de cuidados presentan algunos matices de diferencia, pero no es este el lugar para discutirlo, por tanto, los usaré indistintamente.

¹⁷ Una excepción es Riechmann, *op. cit.*, 2008 donde el autor sí señala explícitamente como bien relacional el trabajo realizado en el hogar mayoritariamente por las mujeres.

¹⁸ Nos referimos al cuidado no asalariado.

sea universal (todos y todas lo requerimos) e inevitable (es absolutamente necesario para el desarrollo de la vida).¹⁹

Un segundo aspecto del trabajo de cuidados, menos tratado que el anterior y que lo diferencia del trabajo de mercado, tiene que ver directamente con aspectos afectivos relacionales. En el trabajo de mercado la producción de mercancías es despersonalizada, alejada de la persona que la produce y, por tanto, de la relación; así, todo el resultado del proceso ha de estar contenido en el producto. En cambio, el trabajo de cuidados se entiende como una actividad que se define precisamente a partir de la relación que implica. En los cuidados se responde a necesidades de personas concretas, con nombre y apellido, con sus subjetividades, necesidades, deseos y caprichos.²⁰ Lo importante es la relación que se establece y no tanto su resultado.²¹ Como dice Amaia Pérez Orozco,²² «el resultado está por definición inacabado, porque es la vida misma». De aquí que algunas autoras denominen el trabajo de mercado como «trabajo empobrecido», porque al perder la relación humana –con todas sus dimensiones enriquecedoras–, se presenta como un trabajo devaluado.²³ Entonces, es curioso –o no, ya que la mirada masculina nunca se dirige al espacio doméstico– que el cuidado no se categorice habitualmente como bien relacional, teniendo en cuenta que precisamente ha sido el desarrollo de las relaciones mercantiles el que ha eliminado de las relaciones humanas lo que era y es la característica básica del cuidado: su dimensión relacional.

A partir de estas características, la identificación del cuidado como bien relacional es absolutamente directa: se trata de una relación-interacción entre personas concretas; existe una reciprocidad compartida libre de asumir o no, lo cual lo dota de una gran fragilidad (de hecho, el tema de los cuidados es el gran temor de las personas mayores); solo tiene lugar durante la relación; requiere de una historia temporal, la relación se va construyendo a través del cuidado; es de gran valor social, tanto que la vida y gran parte del bienestar depende de los cuidados; no puede asignarse un precio, precisamente por lo comentado sobre bienes mercancías, la relación –sin negar de que pueda existir– no es igual si el cuidado se realiza bajo relaciones capitalistas o bajo relaciones familiares.²⁴

¹⁹ E. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependence*, Routledge, Londres, 1999. M. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, Nueva York, 2004 y M. Fineman, «Dependency and Social Debt» en D. Grusky y P. England (eds.), *Poverty and Inequality*, Stanford University Press, 2006, pp. 133-150.

²⁰ C. Carrasco, C. Borderías y T. Torns, «Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales» en C. Carrasco, C. Borderías y T. Torns (eds.), *El trabajo de cuidados: Historia, teoría y políticas*, Los libros de la Catarata, Madrid.

²¹ Precisamente esta característica del cuidado coincide con la definición de bienes relacionales de Nussbaum.

²² A. Pérez Orozco, «Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados» en C. Carrasco (ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*, Los libros de Viento Sur y La Oveja Roja, Madrid, 2014.

²³ A. Bosch, C. Carrasco y E. Grau, «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo» en E. Tello, *La historia cuenta*, Barcelona, Ediciones El Viejo Topo, 2005.

²⁴ De la misma manera que no es igual una relación entre amigos y amigas (que podría ser un bien relacional) que una relación entre una persona y su psicólogo o psicóloga.

Ahora bien, existen algunas observaciones relevantes que no niegan la caracterización del cuidado como bien relacional, pero sí obligan a alguna reflexión, tanto del cuidado como de los demás bienes relacionales. Sabemos que el cuidado no necesariamente representa una relación maravillosa, sino que más bien puede ser de una enorme diversidad: elegido u obligatorio, agradable o desagradable, entre familiares o personas con otro tipo de vínculo, etc., y que, en razón del orden patriarcal presente en nuestras sociedades, lo realizan fundamentalmente las mujeres. El peso de la ideología se traduce para las mujeres en un fuerte sentimiento de obligación de cuidado hacia las personas cercanas, acompañado de un sentimiento de culpa si lo dejan de realizar o si no lo realizan todo lo bien que se quisiera o que se espera de ellas. Este hecho pone en cuestión, en primer lugar, la supuesta libertad de las mujeres en establecer la relación. Pero también podríamos preguntarnos si en los denominados bienes relacionales la relación siempre es libre por ambas partes. Un ejemplo que acostumbra a citarse como bien relacional es la interacción positiva que se establece entre una persona y el camarero atento y amable que le sirve el desayuno cada día. Es posible que en esta situación el camarero sea libre de establecer dicha relación o, en cambio, que su comportamiento esté influido por la condición jerárquica que –aunque no sea explícita ni utilizada– mantiene el cliente solo por el hecho de serlo. En este último caso, y de acuerdo con la definición, no debería ser considerado como bien relacional. Pero, para cualquier observador u observadora externa será imposible categorizarlo.

La no-libertad en el establecimiento de la relación podría dar un resultado no satisfactorio: el no-disfrute (total o parcial) de la relación o la no reciprocidad compartida (por ejemplo, el cuidado de las mujeres hacia los hombres no siempre es recíproco) o el no incremento de la satisfacción en el tiempo (por ejemplo, si la relación es moralmente obligada). En definitiva, en el cuidado es imposible separar las relaciones patriarcales de aquellas que implican reciprocidad o donación, pero también en el espacio extra-doméstico juegan relaciones de poder (capitalistas, patriarcales u otras) que dificultan las relaciones “puras” de reciprocidad. Es decir, existen límites borrosos para el cuidado como bien relacional, pero son situaciones de las cuales no se libran del todo otros bienes definidos como relacionales.

Los bienes relacionales, el cuidado y la vida buena

Definir qué representa una buena vida para una población no es un tema fácil y lo muestra el debate inacabado que se ha desarrollado sobre la temática.²⁵ Sin embargo, hay que

²⁵ Como iniciadores se puede señalar a L. Doyal e Ian Gough, *Teoría de las necesidades humana*, Icaria-Fuhem, Barcelona-Madrid [e.o. 1991], 1994. En el debate sobre las necesidades básicas, A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North Holland, 1985; *id.*, «Capability and well-being» en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon, 1993, pp. 30-53; A. Sen *Development as Freedom*, Knopf, Nueva York, 1999 sobre el enfoque de las capacidades y a M. Max-Neef, *Desarrollo a escala humana*, Icaria Editorial, Barcelona, 1994 en la idea de capacidades y satisfactores.

advertir que dicho debate, mayoritariamente, se ha mantenido desde una mirada androcéntrica, lo cual significa, que no se ha incorporado la experiencia histórica de las mujeres en el cuidado de las personas. Las excepciones son autoras como Martha Nussbaum²⁶ que ha profundizado la idea de capacidades desde enfoques más amplios o autoras que trabajan desde la perspectiva de la economía feminista, entre ellas, Ingrid Robeyns²⁷ y Antonella Picchio²⁸ que han incorporado el cuidado como una necesidad básica.

Es preciso implementar dos tipos de medidas del tiempo. Unas más objetivas, que recojan el tiempo medido en horas dedicado al cuidado, y otras que den cuenta de los aspectos subjetivos involucrados en la relación

A nuestro objeto, interesa señalar que la idea de vida buena no es una visión estática de una determinada situación sino que se considera como un proceso continuo de expansión de lo que las personas pueden ser o hacer; procesos que no tienen fin, que están en continua redefinición, construcción y reproducción. Campos de ideas en permanente debate con algunos principios comunes: la no explotación bajo ningún tipo de relaciones sociales, incluidas por supuesto las relaciones patriarcales y la consideración de la ecoddependencia y el reconocimiento de la interdependencia humana, cuestión que guarda estrecha relación con las necesidades de cuidados (físicos, biológicos y emocionales) y con el sentido social de la satisfacción de las necesidades humanas.²⁹ La idea de interdependencia implica necesariamente que la satisfacción de las necesidades humanas solo tiene sentido si es social. Ello significa que la dimensión socio-política del buen vivir se manifiesta, por una parte, en

²⁶ M. Nussbaum, «Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice», *Feminist Economics*, 9 (2-3), 2003, pp. 33-59 e *Id.*, «Poverty and Human Functioning: Capabilities as Fundamental Entitlements», en D. Grusky y P. England, *Poverty and Inequality*, Stanford University Press, 2006, pp. 47-75.

²⁷ I. Robeyns, «The Capability Approach: a theoretical survey», *Journal of Human Development*, 6 (1), 2005, pp. 93-114. A; *Id.*, «Selecting Capabilities for Quality of Life Measurement», *Social Indicators Research*, 74, 2005, pp. 191-215; *Id.*, «Sen's capability approach and feminist concerns», en F. Comim, M. Qizilbash y S. Alkire (ed.), *The Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 82-104.

²⁸ A. Picchio, «Un enfoque macroeconómico "ampliado" de las condiciones de vida», en C. Carrasco (ed.) *Tiempos, trabajos y género*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona 2001, pp. 15-37; *Id.* A. Picchio, «La economía política y la investigación sobre las condiciones de vida» en G. Cairó y M. Mayordomo (comps.), *Por una economía sobre la vida. Aportaciones desde un enfoque feminista*, Icaria, Barcelona, 2005, pp. 17-34.

²⁹ A. Picchio, «Condiciones de vida: perspectivas, análisis económico y políticas públicas», *Revista de Economía Crítica*, 7, 2009, pp. 27-54. C. Carrasco y E. Tello, «Apuntes para una vida sostenible» en María Freixanet (coord.), *Sostenibilitats. Polítiques públiques des del feminisme i l'ecologisme*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2011, pp. 11-54. A. Pérez Orozco, «Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida», *Revista de Investigaciones Feministas*, Instituto de Investigaciones Feministas, UCM, vol. 1, 2011, pp. 29-53; Y. Herrero, «Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas», *Revista de Economía Crítica*, 13, 2012, pp. 30-54; A. Acosta, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos (Ecuador)*, Icaria, Barcelona, 2013. M. León, «Economía solidaria y buen vivir. Nuevos enfoques para una nueva economía» en VVAA, *Sostenibilidad de la vida. Aportaciones desde la Economía Solidaria, Feminista y Ecológica*, REAS Euskadi, 2014, pp. 43-54.

la forma en que la sociedad se organice y determine para dar respuesta a las necesidades de la población; lo cual incluye la gestión del cuidado y del acceso a los distintos tipos de recursos, la organización de los tiempos de trabajo y la distribución de la renta y la riqueza entre los distintos grupos sociales y entre mujeres y hombres.³⁰ Y, por otra, en el desarrollo de todo tipo de vínculos sociales y familiares satisfactorios para todas las personas involucradas, lazos de afecto y reciprocidad que contribuyen a la sociabilidad humana, que quedan reflejados en los llamados bienes relacionales. La relevancia de este tipo de bienes en lo que se denomina la buena vida invita u obliga a intentar desarrollar indicadores que den señales a la acción social y política.

Los bienes relacionales, el cuidado y el tiempo

Los bienes relaciones en general y el cuidado en particular son intensivos en tiempo, en el sentido de que para desarrollarse básicamente requieren tiempo y no capital productivo o tecnología. De aquí la estrecha relación entre el tiempo y la buena vida. De acuerdo con Ramírez,³¹ «el Buen Vivir se expresa [...] sobre todo en la forma en cómo cada ciudadano distribuye el tiempo de acuerdo a sus condiciones socioeconómicas, teniendo como fin último la generación y deleite de bienes relacionales».³² Este autor realiza una propuesta para evaluar el buen vivir a partir del tiempo y su distribución, donde la unidad de análisis de la economía no sería el dinero sino el tiempo propio.³³ Si bien comparto con el autor que la capacidad de gestionar el propio tiempo y las posibilidades de dedicarlo a bienes relacionales son una fuente importante de vida buena y que esta no puede medirse con los indicadores habituales utilizados en economía, disiento en algunos aspectos centrales de su análisis. Señalo los aspectos que tienen que ver con el tema que nos ocupa, particularmente la forma de medir el tiempo, que posteriormente utilizo para discutir otras posibilidades.

No concuerdo, en primer lugar, en separar «el trabajo y el mundo de la re-producción de la vida». Entiendo que la forma capitalista de organizar el tiempo de trabajo implica una apropiación de una parte del tiempo de las personas, lo cual se traduce en que un sector importante de la población percibe que “comienza a vivir” una vez acabada la jornada laboral. Sin embargo, aunque se puede entender el significado de esta expresión, no parece adecuado separar la idea de trabajo de la idea de vida si en el concepto de trabajo se consideran también los trabajos que tienen lugar más allá del mercado. En segundo lugar, no

³⁰ Estas ideas están desarrolladas en A. Picchio, «Un enfoque macroeconómico “ampliado”...», *op. cit.*, 2001 e *Id.* «La economía política y la investigación...», *op. cit.*, 2005, A. Bosch *et al.*, «Verde que te quiero violeta...», *op. cit.*, 2005 y en los diversos artículos recogidos en M. I. Amoroso *et al.*, *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*, Barcelona, Icaria, 2003.

³¹ R. Ramírez, «La vida buena como “riqueza” de las naciones...», *op. cit.*, 2012.

³² *Ibidem*, p. 238.

³³ R. Ramírez, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo...*, *op. cit.*, 2012.

se tiene en cuenta explícitamente el cuidado y no vale decir que queda incluido en el tiempo dedicado a convivir con la familia, ya que las dimensiones del cuidado son muy distintas tal como se comentó anteriormente (el cuidado puede otorgar mayor bienestar a la persona cuidada que a la persona que dedica tiempo al cuidado). Y, tercero –y es el aspecto que quiero comentar más específicamente ya que hablamos de indicadores– creo que la forma cuantitativa de medir el tiempo esconde aspectos subjetivos fundamentales que tienen que ver con el cuidado y los bienes relacionales en general.

Históricamente, las sociedades han construido nociones específicas del tiempo de acuerdo a los acontecimientos del momento, las formas de producir, los hábitos de vida, etc., elaboraciones siempre incrustadas en estructuras de relaciones de poder. En las sociedades pre-capitalistas, las personas organizaban su tiempo social ajustándolo a los mecanismos naturales, integrando de alguna manera sus vidas a dichos ritmos. Por tanto, la norma era la irregularidad en el trabajo (este dependía de las estaciones, de la luz solar, de las condiciones climáticas, etc.), no se realizaba una sola tarea durante un tiempo largo consecutivo. Formas de trabajo que originaron una vivencia del tiempo conocida como «orientación en el quehacer», es decir, determinada por las tareas y no por el reloj.³⁴ Dichas formas de trabajo se mantienen hoy en diversos espacios y áreas geográficas.³⁵ Pero, específicamente quiero señalar que el trabajo de cuidados que se realiza actualmente desde los hogares guarda fuerte semejanza con la forma de trabajo de orientación al quehacer: es una forma de trabajo muy irregular; comprende una multitud de tareas diversas, algunas ocupando muy poco tiempo; no necesariamente son siempre las mismas tareas ya que responden a las necesidades de las personas que conforman el hogar o la familia; no hay un horario o jornada laboral impuesto y controlado desde fuera, sino que viene regulado por las propias características de las necesidades que el trabajo tiene que cubrir.

Con el proceso de industrialización, la sociedad pasa de una experiencia y sentido del tiempo donde este fluye lentamente a otra donde el tiempo se acelera y la velocidad pasa a ser un aspecto determinante. Reducir el tiempo y acelerar los procesos fue una necesidad en sí misma del nuevo sistema económico, pero que no tuvo en cuenta los efectos humanos. A mayor velocidad, mayores beneficios y así la aceleración del ritmo se convierte en un imperativo para la industria. La idea de eficiencia y productividad aparecen ligadas a la idea de ahorro de tiempo. El ahorro de tiempo representará dinero, lo cual reducirá al tiempo exclusivamente a su dimensión cuantitativa. Al tiempo reloj (tiempo mercantilizado) se le

³⁴ E. P. Thompson, «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial» en E. P. Thompson *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica [e.o. 1967], 1995; L. Mumford, *Técnica y civilización*, Emecé Editores, Buenos Aires [v.o. 1934], Mumford 1945.

³⁵ Por ejemplo, es habitual encontrarla en sectores del campo en América Latina, donde se intercalan trabajos de construcción con trabajos agrícolas y/o con cuidado de animales.

supone entonces invariable, homogéneo, que opera independientemente del contexto, cuantificable y, por tanto, transformable en dinero.

Sin embargo, el tiempo dedicado a trabajo de cuidados (y otros bienes relacionales) desde los hogares –aunque presionado por el tiempo-reloj industrial– se resiste a esta organización y conceptualización. No opera de forma independiente del contexto, por el contrario, las necesidades que cubre dependen absolutamente del momento del ciclo vital de las personas del hogar; un aspecto fundamental del trabajo de cuidados es el tiempo de relación y este tiene sus propios ritmos totalmente ajenos al ritmo invariable del reloj y, finalmente, la medida cuantitativa no da cuenta de todas las dimensiones subjetivas, emocionales y de organización que implica el cuidado, aspectos difícilmente transformables en dinero. Aspectos todos ellos recuperados por enfoques (economía solidaria, de género, etc.) que utilizan un marco de análisis más amplio que incluye lo no monetario, recuperando así un tiempo no mercantilizado, habitualmente invisibilizado por caer fuera de las relaciones de empleo. Desde esta nueva visión, se plantea que no todo el tiempo es dinero, no todas las relaciones humanas están mediatizadas por el tiempo mercantilizado, no todos los tiempos son homogéneos ni todo el tiempo de trabajo es remunerado.³⁶

Por tanto, el modelo que está detrás de las mediciones del tiempo que solo considera sus aspectos cuantitativos, responde al concepto de tiempo nacido en la industrialización, que da cuenta de los objetivos del sistema económico capitalista: el ahorro de tiempo para incrementar beneficios. Medir solo el tiempo-reloj equivale a medir el tiempo-dinero, medida que por definición no puede dar respuesta a las características del cuidado en particular y de los bienes relacionales en general.

Aspectos a considerar en indicadores del tiempo de cuidado como bien relacional

Para acabar y teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, señalaré algunos aspectos que sería necesario considerar en la elaboración de indicadores de tiempo como medida del cuidado como bien relacional.

En primer lugar, tener en cuenta que el tiempo en el que estamos inmersos está socialmente definido, pero al mismo tiempo es expresión de la subjetividad de cada una y cada uno. Subjetividad que implica aspectos afectivo-emocionales. Es decir, el nivel “objetivo” y el nivel “subjetivo” son inseparables, del mismo modo que lo son el tiempo privado y el público.

³⁶ B. Adam, «Cuando el tiempo es dinero. Racionalidades del tiempo y desafíos a la teoría y práctica del trabajo», *Sociología del Trabajo*, 37, otoño, pp. 5-39.

Desde esta óptica, el tiempo social no puede identificarse con una única temporalidad, la del reloj, ni ser pensado dentro de una lógica de orden jerárquico. En particular, la práctica cotidiana del tiempo de las mujeres es esencialmente plural e interdependiente, no lineal, no abstracto, no homogéneo,³⁷ respondiendo a la forma en que se realiza el cuidado desde los hogares.

Una cuestión central sería captar fundamentalmente las necesidades de tiempo de las personas para dedicar al cuidado mutuo y a la interdependencia para intentar de forma consecuente reorganizar o redistribuir los tiempos sociales

Lo anterior se traduce en la necesidad de implementar dos tipos de medidas del tiempo. Unas más objetivas, que recojan el tiempo medido en horas dedicado al cuidado, y otras que den cuenta de los aspectos subjetivos involucrados en la relación.

Las primeras deberían ser de dos tipos. Por una parte, las habituales medidas de tiempo reloj dedicado a la actividad (tiempo abstracto homogéneo) que deberían incluir, básicamente, el tiempo de cuidado a personas con dependencias en la realización de las tareas de la vida cotidiana (preguntando por personas bajo su responsabilidad) y el tiempo de relación con las distintas personas del hogar o de la familia extensa (mucho más difícil de captar con los instrumentos existentes), que tiene que ver con los tiempos de conversación, de juego, etc. Por otra parte, indicadores que den cuenta de cómo se distribuye dicho tiempo a lo largo del día o la semana. Hemos comentado que en el hogar la realización de los trabajos tiene más que ver con la “orientación en el quehacer”, que con la forma industrial capitalista de tiempo continuo, lo que puede representar tanto satisfacción en la forma de realizar las distintas tareas como aspectos de solapamiento o agobio de tiempo (también en interacción con los tiempos impuestos mercantiles).

En relación a los aspectos subjetivos, la única persona que puede evaluarlos es la persona misma. Pero esto puede presentar problemas al estar la percepción personal mediada por aspectos psicológicos o ideológicos.³⁸ Por un lado está el tema de las expectativas: las personas se adaptan a sus circunstancias de vida y, por tanto, sus expectativas se ajustan a esas condiciones. No desear lo que crees que no podrás lograr (las uvas amargas) ayuda a vivir. Por otro, el de la comparación social. La percepción subjetiva de las personas

³⁷ C. Leccardi, *Sociologías del tiempo*, Ediciones Universidad Finis Terrae, Santiago [e.o. 2009], 2014, p. 174.

³⁸ S. M. Ochoa, «Apuntes para la conceptualización y la medición de la calidad de vida en México», Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, Documento de Trabajo núm. 49, 2008.

no solo depende de lo que le sucede a ella misma, sino también está muy influenciada por lo que sucede a las demás personas. Teniendo en cuenta ambas situaciones, la evaluación del tiempo de cuidado puede ser, por ejemplo, positiva, o bien porque es la relación esperada o bien porque las del entorno son consideradas peores. Además, la presión de la ideología dominante –en este caso, patriarcal– puede hacer responder a las personas, particularmente a las mujeres, lo que se considera políticamente correcto, es decir, dar valor a una relación de cuidado, sencillamente porque es lo que se espera de ella y no porque realmente lo sea.

Para intentar dar respuesta a estos problemas –aunque sin ningún convencimiento de lograrlo– habría que plantear una serie de preguntas o situaciones que las personas tuviesen que responder de forma indirecta. El tema sería, por una parte, captar fundamentalmente las necesidades de tiempo de las personas para dedicar al cuidado mutuo y a la interdependencia para intentar de forma consecuente reorganizar o redistribuir los tiempos sociales. Por otra, captar las relaciones de cuidado que no son satisfactorias para las personas cuidadoras o personas cuidadas (que en estricta definición no serían bienes relacionales), para buscar formas sociales alternativas de realizar el cuidado. Considerando que la actuación social solo puede darse en mejorar el contexto y la organización social de los tiempos para aumentar las posibilidades de que las personas disfruten de una buena vida.

El debate sobre el buen vivir y los problemas-caminos para medir los avances en la calidad de vida y la sustentabilidad

Se debaten con mucha frecuencia cuáles serán los mejores caminos para concretar si estamos avanzando hacia sistemas alternativos de vida o si seguimos en estos sistemas cuyos indicadores pronostican mayores cuotas de desigualdad, de despilfarro o de unos recursos que se agotan. El presente artículo pretende avanzar más allá de los debates de unos principios filosóficos enfrentados, polarizados, que todo lo fijen a lo bueno o lo malo, sin los matices que toda situación compleja nos plantea.

En la actual fase del capitalismo, tanto el neoliberalismo como los neokeynesianismos que no rompen con la estructura básica de la financiarización y la especulación de los capitales globales nos dejan claro lo que no sirve ya para la humanidad. No creo que se tenga que seguir argumentando que la especulación financiera e inmobiliaria, por ejemplo, sean caminos para resolver los problemas que nos han creado. Es posible que no sepamos bien a dónde debemos ir colectivamente, y este es el punto de partida del debate que proponemos, pero sí sabemos bien en qué aspectos ya no nos pueden engañar.²

Tomás R.
Villasante, CIMAS

Johan Galtung, José Manuel Naredo,³ entre otros autores, van más allá en sus análisis de la división de posiciones entre el *Mercado del Capital* y la

¹ Actualmente es asesor en el Proyecto «Elementos que motivan la participación social», Programa ACORDES, Universidad de Cuenca (Ecuador), financiado por el Programa Prometeo de la SENESCYT.

² En este texto no voy a argumentar este postulado, dándolo por un punto de partida, pues en otros textos creo que ya se documenta suficientemente en T. R. Villasante, *Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2014.

³ J. Galtung, *Hay alternativas*, Tecnos, Madrid, 1984; J. M. Naredo, *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, Díaz&Pons, Madrid, 2013.

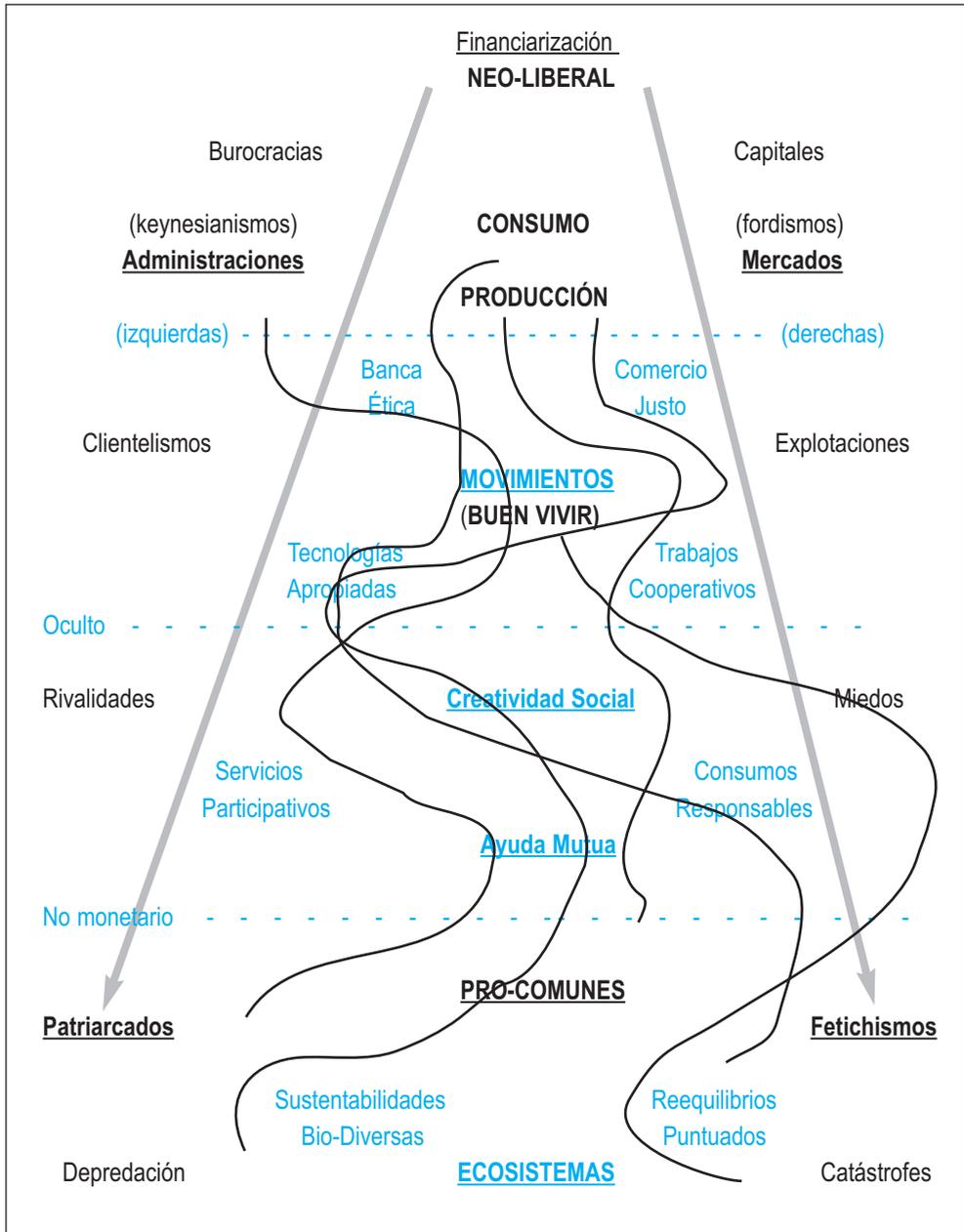
Administración del Estado. Superan el debate de si quien debe consumir es el Estado para redistribuir el excedente, o si se deja el excedente en manos de las fuerzas económicas dominantes. Lo que plantean es que hay una pirámide en cuya cumbre está la financiarización por encima de los demás elementos de poder de producción, de consumo o de regulación. Una financiarización que está construyendo unos poderes globales, sobre la base de la especulación con un dinero artificialmente creado, que entra en contradicción con la propia producción real y hasta con el consumo de la mayoría de la población del mundo. Las mediciones en términos financieros o monetarios ofrecen una descripción de la realidad muy diferente que si recurrimos a mediciones en términos de producción real física, o en términos de puestos de trabajo y de consumos de productos básicos. En la parte inferior de la pirámide hay otros aspectos que ni siquiera se pueden medir en términos económicos convencionales, como las labores que se realizan en el ámbito doméstico o la ayuda que se ofrece voluntariamente a las comunidades, la productividad de los pro-comunes o de los ecosistemas naturales.

Este esquema piramidal también es referido por textos de pensadores de raíz indígena⁴ que contraponen los movimientos del *sumak kawsay* o del *suma qamaña* en las zonas andinas. Hacen una crítica del capitalismo y las formas de vida y consumo que introducen en las comunidades tradicionales, pero también del “socialismo” entendido como una presencia del “Estado modernizador” que les quiere sacar de sus formas de convivencia y meterles en la lógica de desarrollo occidentalizado. En estos casos la crítica a las formas de medir no solo se extiende a los indicadores de consumo del mercado, sino también a los indicadores de educación o de las infraestructuras que no respetan sus formas de conocimiento o de habitar los espacios, y por tanto al Estado que las promueve. (Véase ilustración «Luchas de la Pirámide y los Manglares» en página siguiente).

En este esquema, aparte de la pirámide dominante citada (que se basa en clientelismos y explotaciones, rivalidades, miedos, patriarcados y fetichismos), aparecen desde abajo los “manglares” de las construcciones alternativas. Movimientos del “buen vivir” y “ayuda mutua” con sus cargas de “creatividad social”, que se mueven entre sus productividades (monetariizadas) y las actividades no monetarias (pero insustituibles para la reproducción social). Estas economías populares y solidarias son muy diversas y no están exentas de las contradicciones ya señaladas que aprovecha la misma pirámide dominante. Pero he querido señalar también la tensión hacia otras formas de articulación solidaria que interesaría conocer mejor, y tal vez medir, para distinguir dentro de los movimientos emergentes los sentidos alternativos que realmente se están construyendo (banca ética, mercados justos, trabajos cooperativos, consumos responsables, servicios participados, o tecnologías apropiadas).

⁴ A. Oviedo, *Qué es el sumakawsay. Vitalismo andino: cosmocimiento de la vida*, Garza azul y Sumak editores, La Paz, 2012; E. Gudynas, O. Álvarez Medina, *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*, Ediciones Sumak, Quito, 2014.

Luchas de la Pirámide y los Manglares



La imagen de los “manglares emergentes” parece adecuada si se piensa que surgen desde la tierra-lodos que no se ven (no se contabilizan), mantienen una gran vida vegetal y animal bajo el agua y en la parte aérea, y además son vistos por los turistas como fenó-

menos exóticos (muchas veces sin percibir que son la cuna de la vida). Crecen por sí mismos si nadie los destroza, aún con las contradicciones que tienen internamente, y en ese sentido pueden ser una metáfora útil de la labor de los movimientos populares que surgen entre los humanos. Sus raíces están en la propia naturaleza de los ecosistemas, en los pro-comunes biodiversos y en evolución, con sus catástrofes y depredaciones incluidas, pues no conviene idealizar ni a la naturaleza biológica ni a los movimientos pro-comunes. Cabe ponderar y hasta medir estos procesos pero desde sus propias lógicas, tal como queremos sugerir.

Dentro de estas luchas conviene distinguir entre las propuestas alternativas que se vienen debatiendo, aunque sea con conceptos no muy precisos o contradictorios, como es el caso del desarrollo sostenible, de las alternativas al desarrollo, del ecosocialismo, del decrecimiento, del convivencialismo, del *suma kawsay* o buen vivir, del *swaraj* o autogobierno gandhiano, etc. En muchos de estos debates, frente a sistemas tan burdos de medidas como el PIB o la renta per cápita, se contraponen principios de la ideología correspondiente, pero no sistemas de medición o índices que puedan dejar en evidencia las diferencias patentes con el actual modelo de especulación financiera o de destrucción de ecosistemas. Por los resultados del PIB o de la renta per cápita ya podemos establecer que solo abarcan una parte muy pequeña de los intereses generales de la gente e, incluso, que van en contra de muchas de las necesidades más sentidas. Si tenemos en cuenta que una guerra puede aumentar el PIB, igual que puede hacerlo la producción de un desastre ecológico, es fácil ver las contradicciones en las que nos sumerge esta forma de medir el progreso. No siempre se ha tratado de tener más de todo, muchas sociedades se han regido por buscar “lo mejor” antes que “lo más”, la calidad (de vida) antes que la cantidad (nivel de vida).

Algunos indicadores internacionales tratan de mezclar los índices tradicionales y otros menos economicistas, como el caso del Índice de Desarrollo Humano (IDH) del PNUD, inspirado en las definiciones de desarrollo de Amartya Sen.⁵ Pero si se comparan los resultados por países de este índice y el del PIB per cápita se puede comprobar sospechosas coincidencias, lo que da que el PIB siga mandando a pesar de sus contradicciones. Por ejemplo, los países de Oriente Medio están muy por delante de los latinoamericanos. Pero si este índice se corrige con el factor de desigualdad interna, entonces solo los países europeos destacan, y caen países como Canadá, EEUU, Israel o Corea de Sur, y mucho más caen los países de Oriente Medio. Todo depende de los criterios que se apliquen a la priorización de unos aspectos sobre otros en las mediciones, y que dependen de intereses y de elementos culturales. En esta línea suelen estar los que tratan de medir la pobreza, o los indicadores de “barrios vulnerables”.

⁵ A. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

En otros casos directamente se desmarcan hacia el “Índice de Felicidad Bruta” en Bután, y en general quienes rechazan los índices macroeconómicos convencionales. Es el caso del Índice de Planeta Feliz, de la New Economics Foundation,⁶ que prioriza medir la expectativa de vida, la percepción subjetiva de felicidad y la huella ecológica. Según este índice, ocupan los primeros lugares los países del Caribe (Colombia, Costa Rica o Cuba), muy por encima de EEUU y Rusia, en la franja inferior se sitúan los países centroafricanos. En algunos casos, como suele ser la tendencia de bastantes de los inspiradores indigenistas del buen vivir, lo que se plantea es si tiene sentido medir elementos tan subjetivos y vivenciales, que se escapan necesariamente de parámetros objetivos. Entremos en estas cuestiones previas y luego veamos cómo se pueden realizar mediciones que resulten eficientes para las comunidades respectivas.

Por un lado, tratar de medir de forma universal con los mismos parámetros solo sirve para comparar situaciones que tenga sentido que puedan competir entre sí. Tanto si es en felicidad o en producción, etc. Pero, ¿qué sentido tiene establecer estos *rankings*? ¿Para qué quiero saber si soy más feliz que el otro, o si tengo más zonas verdes o una mayor producción que los vecinos? Desde una lógica competitiva puede verse como un incentivo, pero desde una lógica de mejor convivencia no tiene mucho sentido. Será más lógico pensar en términos locales y procesuales. O sea, si dadas mis condiciones locales de partida he mejorado en estos años o al revés, he retrocedido sobre mis propios valores de referencia, y no tanto comparar con los valores de otras comunidades o situaciones diferentes. De igual modo, cuando se hayan superado determinados índices, habrá que irlos cambiando para ajustarlos a las necesidades de cada momento y lugar.

El debate en los Andes

El debate que vivimos en los Andes y el mundo sobre el buen vivir nos puede servir de ejemplo de estos debates y propuestas. El mismo debate sería aplicable a medir el “desarrollo sostenible”, el “decrecimiento”, la “convivialidad”, o la calidad de vida. Una primera cuestión es si vale la pena establecer mediciones en cuestiones que tienen mucho de subjetivo. Y hay que reconocer como cierto el carácter subjetivo para cada cultura de la mayoría de estos conceptos. Lo cierto es que hay que tener en cuenta que si no precisamos parámetros más o menos concretos, tendemos a debatir sobre principios, terreno que torna en ideológica, cuando no sectaria, la interpretación de estos conceptos. Por ejemplo, el concepto de “desarrollo sostenible” se utiliza para todo y tanto se usa para justificar el capitalismo verde como propuestas opuestas al capital, hasta el punto de que casi ya no quiere decir nada. Y lo mismo nos empieza a suceder con el término “*buen vivir*” que lo utilizan tanto

⁶ New Economics Foundation, Índice de Planeta Feliz, 2012 [<http://www.neweconomics.org/publications/happy-planet-index>].

algunos gobiernos extractivistas como también las comunidades indígenas antiextractivistas. El resultado es que se acaba discutiendo sobre cuáles serán las intenciones ocultas de unas posiciones u otras, por ejemplo, y no se concreta en cada caso.

El debate por los conceptos y las definiciones es eterno. Una posible salida es pensar que solo cabe renunciar a medir y concretar, y dejar a la vivencia de cada cual lo que quiere creer. Sin embargo, esta opción no contribuye a una construcción colectiva y permite que los más poderosos puedan irse apropiando de todo lo que va emergiendo de la sociedad, como viene ocurriendo en la actualidad. Otra salida es plantear la construcción de nuevos conceptos más precisos cada vez, y que se puedan concretar de manera que se pueda indicar dónde están los fallos y los avances en cada caso. Si reflexionamos un poco no hay nada tan subjetivo que sea de una sola persona, sino que casi todo es intersubjetivo, es decir, suele ser una construcción colectiva de grupos y redes en que nos retroalimentamos. Y más bien dentro de cada grupo o red se suelen hacer comparaciones y evaluaciones (antes y después, mejores o peores) para ver cómo se va evolucionando.

El concepto de "desarrollo sostenible" se utiliza para todo hasta el punto de que casi ya no quiere decir nada.
Y lo mismo nos empieza a suceder con el término "buen vivir"

En el caso del buen vivir la corriente más indigenista o "pachamamista" construye ahora argumentos para distanciarse del concepto que manejan los gobiernos de Ecuador o Bolivia, que tratan de medir en términos más convencionales sus Planes del Buen Vivir. El tercer Plan del Buen Vivir de Ecuador, por ejemplo, ya incluye indicadores que los primeros planes no incluían. Esto es un valor a su favor frente a los anteriores (para que al menos se pueda rendir cuentas), pero también un compromiso más concreto que puede conllevar críticas. Tanto por lo que propone medir como por lo que olvida y, después, por los resultados que consiga. Pero es precisamente ahí donde se ven las diferencias con los conceptos originarios de *sumak kawsay*. «Dime lo que te interesa medir y te diré qué quieres», sería la crítica de los cambios de orientación que aprecian estos movimientos en los gobiernos. Dado que desde las posiciones de que el *sumak kawsay* no se debe medir sino solo vivir, estas pierden un punto de mayor concreción en la crítica para el cambio. El debate desde las vivencias se queda en lo personal y en la conciencia de cada cual, lo que dificulta el avance en la construcción colectiva.

No obstante, hay puntos muy interesantes en las aportaciones sobre el *sumak kawsay* que vienen desde las posiciones más indigenistas o "pachamamistas". La primera cuestión es que sin los movimientos de base indígena nada de este debate se hubiera producido en estos tér-

minos, al menos en los Andes. Aunque también es verdad que en los últimos años ha habido bastantes divisiones internas y esto dificulta establecer si cuando hablamos de buen vivir hablamos de «convivir en armonía con la naturaleza y la comunidad», o si hablamos de «salir de la pobreza con carreteras y educación occidental», o unas terceras o cuartas posiciones híbridas. En cualquier caso, el *sumak kawsay* ha supuesto una crítica al desarrollismo capitalista y al socialismo estatalista (recuperando el *ayni* como reciprocidad), como defienden sus principales autores.⁷ Y también una crítica a la filosofía subyacente euro-céntrica y neo-colonial. Para Atahualpa Oviedo (Ecuador) y Javier Medina (Bolivia), por ejemplo, la lógica aristotélica del «tercero excluido» queda superada por las «ecosofía» (Estermann) «tetrádica» (Oviedo) andinas.

De ahí deducen muchos de ellos que al ser una vivencia personal y comunitaria, no cabe «establecer indicadores del buen vivir» por llevar a un «tecnicismo sin criterios». ¿Pero y si fuera con los criterios de la propia comunidad? Esta corriente de interpretación del *sumak kawsay* o *suma qamaña* tiene algunas contradicciones internas que deberían aclararse mejor. Por ejemplo, citan a los pueblos originarios (incluso a los no contactados, ¿cómo pueden saber lo que piensan?) como fuente de esta sabiduría. Sin embargo, parecen evidentes las grandes diferencias de estos pueblos, tanto con el imperio Inka como con el EZLN de Chiapas, a los que también citan como referencias. Más que una sola posición parece haber una pluralidad de interpretaciones híbridas, tanto por la evolución histórica como por la diversidad geográfica y cultural.

Es cierto que damos la razón a numerosos autores actuales del posdesarrollo y de la poscolonialidad en sus críticas al capitalismo desarrollista y al pensamiento eurocéntrico, y así lo reconocen con sus citas. Pero esto es un argumento para un mestizaje creativo con muchas de las dialécticas orientales y de los avances de la física y la biología de los sistemas emergentes, y no tanto para la defensa de una sola interpretación del buen vivir. Criticar la Constitución del Ecuador como una «mezcla irrespetuosa» para el buen vivir parece tanto como erigirse jueces de su pureza «ontológica» (¿esto no es un occidentalismo, nada relacional?). Construir un «vitalismo universal» o un «corazonar» nos coloca en un saber por abducción o chamánico, ¿más para los «iniciados»?⁸

¿Qué hacer a partir de las comunidades indígenas que mezclan casi todo lo que les cae? ¿La «vivencia es una sola» y «ya está decidida»⁹ o el buen vivir «no es uno solo y homogéneo»?¹⁰ ¿Se critica a la «izquierda progresista»¹¹ porque cambia de conceptos al

⁷ E. Gudynas, O. Álvarez Medina, *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*, Ediciones Sumak, Quito, 2014.

⁸ A. Oviedo, en E. Gudynas, O. Álvarez Medina, *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*, Ediciones Sumak, Quito, 2014.

⁹ *Ibidem*, p. 142.

¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

¹¹ *Ibidem*, p. 214.

estilo posmoderno muy rápidamente, o como se afirma un poco más abajo, por la repetición reiterada de las consignas del Partido y del Estado? Para ser coherentes con criticar los dilemas eurocéntricos no deberíamos caer en simplificar en dos posiciones la crítica. La posición aristotélica del «tercero excluido» deberíamos superarla siendo más inclusivos. Tanto con posdesarrollistas como con las comunidades indígenas y mestizas, disputando el sentido del buen vivir y del *sumak kawsay* a las tendencias más encubridoras del estatismo y el capitalismo.

Posiciones constructivas

Junto a las corrientes más “pachamamistas” o las más “estatalistas”, hay otras que se debaten en cómo concretar los valores alternativos. Desde posiciones constructivas e integradoras queremos entrar en la crítica de los parámetros a medir, que son más difíciles de encubrir que el debate sobre los conceptos. Es una forma de obligar a aterrizar los conceptos más allá de meras discusiones nominalistas por algunos autores. Si bien tiene interés el debate sobre los conceptos, puesto que introduce mayor precisión en lo que se quiere construir, lo cierto es que tarde o temprano los poderes se apropian de los conceptos y los van descafeinando para adaptarlos a sus intereses. Así pasó en décadas pasadas con el ecodesarrollo, el desarrollo a escala humana, el desarrollo sustentable, el eco-socialismo, y seguramente con las alternativas al desarrollo también pasará. El cambiar a otros conceptos más fuertes como el del decrecimiento, *sumak kawsay*, *swaraj*, etc., no va a garantizar que no se apropien o adulteren más allá de su sentido original.

La obligación de quienes queremos transformar la sociedad y caminar por una transición hacia una vida pro-común y sustentable, es ir poniendo nuevos retos conceptuales y tratar de que se vayan concretando en la vida cotidiana. Aun sabiendo que seguramente serán cooptados y manipulados, pero luchando porque sean lo más precisos y concretos posible, de manera que nos ayuden a mejor-vivir. A finales de los años noventa en Buenos Aires me publicaron dos libros bajo el título de *Cuatro redes para mejor-vivir* (1998), donde argumentaba ese concepto, que entonces se planteaba como crítica al concepto de “bienestar” y sus medidas. No se trataba ya entonces de tan solo “estar” pasivo en un Estado que redistribuye, sino de “vivir”. No se trataba de esperar a que el capital o el Estado nos facilitaran “estar” aunque fuera bien, sino de vivir o mejor aún convivir, con unas posiciones pro-activas hacia los semejantes y hacia la naturaleza, poder ser protagonistas de nuestras vidas en común.

El “estar” en la versión “pachamamista” es un estar vinculado a la naturaleza y disponible a lo que vaya apareciendo. Es sentirse parte y no una concepción tan pasiva como la del “estado del bienestar”. La concepción indígena del *sumak kawsay* es “tetrádica” pues

trata de mantener en armonía cuatro conceptos básicos: *ushay* (poder), *ruray* (hacer), *munay* (querer) y *yachay* (saber). El estar o querer está vinculado al «cuidado de la Pachamama». El hacer, a la economía comunitaria y a la comercialización y tecnologías saludables. El poder es la organización comunitaria, mediante la justicia y las alianzas. El saber se refiere a la educación, a la comunicación y a los conocimientos. Estos conceptos tomados de ECUARUNARI, son retomados por el PYDLOS, y constituyen la base de los aspectos fundamentales que no se deben olvidar en la comunidad.¹² Veremos más adelante cómo en otros movimientos y autores se repiten como cuatro intercambios básicos.

Desde posiciones constructivas e integradoras queremos entrar en la crítica de los parámetros a medir, es una forma de obligar a aterrizar los conceptos más allá de meras discusiones nominalistas por algunos autores

El adjetivo “mejor” aunque sea con un guion (“mejor-vivir” como lo planteaba entonces) ha recibido críticas porque se asimila a conseguir “lo mejor” en los términos de competencia con los demás. Pero también se puede entender en el sentido de cómo mejorar cada cual su grupo o su comunidad, no en competencia con otros sino consigo mismo. Pero se puede cambiar por otra expresión mejor, por ejemplo, vivir “mejor, con menos”,¹³ que da título a un libro que también abunda en este tipo de planteamientos. Cuando se plantea ahora la *vida plena*¹⁴ parece que se absolutiza demasiado una sola forma de entender la vida (¿es que no ha de evolucionar este concepto?), como si alguien o alguna ideología pueda decir cuál es esa vida buena o plena de una vez para todas. El concepto de mejor, mejorable, es más relativo y relacional, más cercano a lo que puede estar en las manos de una comunidad o un grupo, o una red del tamaño que sea, para perfeccionarse.

Desde luego, como dice Gudynas,¹⁵ hay muchos “buenos vivires”. Y eso les da mucha más creatividad a los procesos. Algunos son simples formas de nombrar el desarrollo y el crecimiento con nuevos disfraces, pero precisamente en sus aplicaciones se ve la trampa, y algunos indicadores nos lo pueden descubrir. De ahí nuestro interés en procurar aclarar estos aspectos. En otros casos cabe recordar que como puedan entender el *sumak kawsay*, los quichua o los shuar, los cañaris o los pueblos originarios no contactados, seguramente es muy diferente. Y a su vez diferente de los aymaras del *suma qamaña*, de los mapuches, etc. Cierto que su raíz común apunta en contra del modelo de desarrollo de tipo occidental,

¹² A. L. Hidalgo-Capitán et al., *El Buen Vivir*, PYDLOS, Universidad de Cuenca, 2012.

¹³ J. Sempere, *Mejor con menos*, Crítica, Barcelona, 2008.

¹⁴ J. Estermann, en E. Gudynas, O. Álvarez Medina, *op. cit.*, 2014.

¹⁵ E. Gudynas, O. Álvarez Medina, *op. cit.*, 2014.

pero más por negativo de éste que por positivo. Pero también cabe entender que el imperio Inka frente a los Cañaris tuvo sus guerras de conquista como el imperio de Castilla-Aragón lo tuvo con Galicia o Canarias, antes de invadir Abya Yala. No conviene mitificar ninguna experiencia como la única referencia plena.

Entre las muchas aportaciones a estos “vivires pro-comunes” están en Asia la referencia al *swaraj* o auto-gobiernos de la comunidad que popularizó Gandhi en su subcontinente, o las raíces taoístas o del budismo zen que implican igualmente otras formas de vida comunitarias y de integración con los demás seres del ecosistema. Y en occidente-norte se ha recuperado formas de transición al poscapitalismo como son los ecosocialismos, los decrecimientos, las comunidades en transición, el convivencialismo, etc. Son muy diversas las raíces de las que derivan cada uno de estos movimientos, y no parece tener sentido destacar de todos ellos más que su confluencia en la crítica de los desarrollismos. No es tanto mirar hacia atrás por una esencia perdida, como mirar hacia adelante para la posible construcción colectiva de las alternativas de transición hacia los poscapitalismos posibles.

Solo contando con las redes cercanas, y a ser posible con las más amplias, podrán lograrse las mejoras en la vida. Ya en los dos volúmenes de 1998¹⁶ me planteaba las cuatro redes colectivas o comunitarias y a distintas escalas, por lo que no se pueden entender tan solo como opciones individuales. Se trata de concretar los avances en común, o pro-común, como se suele precisar más actualmente o en el convivencialismo.¹⁷ Tal vez deberíamos construir mejor el «vivir pro-comunes mejorables o creativos», para borrar toda alusión de individualidad y de competencias con otras formas que no fueran hacia una mejora solidaria.

Interacciones básicas y equivalentes de valor

Si pretendiéramos recoger todas las propuestas que se han ido generando en el mundo sobre los temas del desarrollo, la felicidad, etc., el documento sería extensísimo. Además, recurrir a ellas en su amplitud obligaría a dos operaciones realmente difíciles de establecer. Por un lado ponderar el peso de cada una de las propuestas, lo que lleva a considerar (en cada cultura) cómo llevar a cabo la operación de priorizar necesidades. Y por otro lado, realizar numerosas mediciones de muchísimos factores para no dejar fuera ninguno que deba ser tenido en cuenta. Estos son aspectos que hacen poco operativas estas formas de proceder. Cuando son muchos los índices a los que referirse (y medirlos con cierta solvencia)

¹⁶ T. R. Villasante, *Cuatro redes para mejor-vivir* (dos volúmenes) Lumen Humanitas, Buenos Aires, 1998.

¹⁷ P. H. Martins, B. F. Nunes, A. Caillé *et al.*, *A nova orden social. Perspectivas da solidariedade contemporânea*, Paralelo 15, Brasilia, 2004.

la operatividad se vuelve en contra, pues cuando acaba uno de tener los datos, ya es posible que hayan cambiado. Algunos están accesibles, pero otros han de ser contruidos y se demoran bastante tiempo.

Cabe hacer algunas operaciones más sencillas para establecer estos seguimientos, y que sirvan a las comunidades respectivas para sus fines. Incluso la tabla que se suele citar de Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn,¹⁸ con 36 posiciones básicas (1993) se vuelve demasiado complicada para establecer las necesidades a medir. Ellos mismos proponen no tanto medir las necesidades, como los “satisfactores”, que al ser sintéticos muestran una mayor didáctica y operatividad para cada comunidad que quiera usarlos. De esta tabla lo más interesante son las cuatro necesidades axiológicas que definen con los verbos: estar, tener, hacer y ser. Y pueden ser interesantes porque vienen a coincidir con las cuatro interacciones básicas que hemos encontrado en otros autores, y en varios de los movimientos sociales que hemos estudiado.

Los listados muy amplios están bien y pueden ser utilizados como recordatorios, para que no se nos olvide ningún tema en un descuido. Pero se pueden resumir en las pautas que la humanidad siempre ha tenido. Levi-Strauss ya estableció desde la antropología el intercambio básico de bienes, de personas, de mensajes. Esto viene a coincidir con los verbos citados, si le sumamos el intercambio de espacios-tiempos. O, desde el enfoque de Jesús Ibáñez,¹⁹ las explotaciones de la naturaleza, del trabajo y de la producción, la dominación de unos sujetos sobre otros por raza, género, etc., y la explotación “de uno mismo” por los dogmas en que ha sido educado y cree. En un libro reciente²⁰ me refiero más en extenso a estos intercambios básicos, que también podemos encontrar en forma de «sociología de las ausencias» en Boaventura de Sousa Santos²¹ y en otros autores.

Por si quedara muy erudito citar tan solo a algunos autores de referencia, quisiera dejar patente que los principales movimientos sociales también nos muestran con sus prácticas las necesidades que les interesa descubrir y reclamar. Así, por ejemplo, los movimientos vecinales y ecologistas destacan la necesidad de hacer un seguimiento de los retrocesos o avances en los espacios y tiempos de los ecosistemas urbanos o rurales; si las tecnologías están mejorando o empeorando ambientes y si el mejor convivir se resiente o se recupera. Los movimientos obreros y campesinos llevan años luchando por sus derechos en el trabajo y la producción, contra las desigualdades y contra abusos en la economía de acumulación especulativa. Los movimientos de mujeres o de diferentes etnias se han rebelado contra la dominación que

¹⁸ M. Max-Neef, A. Elizalde, M. Hopenhayn, *Desarrollo a escala humana*, Nordan, Montevideo, 1993.

¹⁹ J. Ibáñez, *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

²⁰ T. R. Villasante, *op. cit.*, 2014.

²¹ B. S. Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid, 2005.

por razones biológico-culturales han impuesto el patriarcado y los países colonizadores. Y contra el pensamiento único y dogmático de las ideologías heredadas se han venido rebelando movimientos, sobre todo de jóvenes, que no renuncian a la creatividad propia.

La cuestión no es saber medirlo todo, se trata de saber qué medir y con qué prioridades, qué es lo significativo en cada momento

Podrán ser tres, cuatro o cinco las interacciones básicas que aglutinan la larga lista de necesidades que los humanos (y nuestra relación con los ecosistemas) hemos ido construyendo en nuestra historia milenaria. En cada interacción básica siempre se sitúa un Equivalente de Valor, que opera para cada cultura como elemento externo que sirve de referente y que no es cuestionado en principio. Entre los diferentes ejemplos se pueden citar: la propiedad y el dinero en los intercambios materiales de nuestra economía; también la revelación divina por algún mito fundador del ser e identidad de una comunidad entre las tradiciones más antiguas; o las formas tecnológicas como manera de superar las constricciones del espacio o del tiempo en cada cultura humana; o el orden mediante una autoridad para superar los conflictos de la familia o entre comunidades. Si se está de acuerdo en estos equivalentes de valor, de ahí se pueden deducir los parámetros principales a medir. Pero si hay discrepancias en que estos sean los valores incuestionables, entonces la forma de encarar las mediciones se torna más compleja.

Por eso, previo a establecer las mediciones, hay que abrir el debate de cuáles son los criterios de medición. Esto supone una deconstrucción de los sistemas de medidas en vigor y la justificación de nuevos criterios y equivalentes de valor aceptados por cada comunidad. Por ejemplo, con Luis Tapia,²² quisiera recordar que siempre se lucha por un excedente y luego está la cuestión de qué hacer con ese excedente. En el pasado, algunas culturas, una vez obtenido, lo quemaban (mediante diversos ritos) para no crear más desigualdades, otras lo repartían como dones del poderoso, otras lo utilizaban para armarse y guerrear en conquistas de territorios, etc. Y no solo el excedente de bienes, también el tecnológico, la erudición, el simbólico, etc. Por lo tanto, la cuestión de a qué destinar los excedentes forma parte del fondo del problema, y desde ahí se justifican las comparaciones con otras comunidades y las comparaciones antes y después de la propia comunidad de referencia. En el contexto actual, la obtención del excedente lleva a algunos a armarse, a otros a especular inventando burbujas de dinero, y hay quien quiere distribuir los beneficios a través del Estado, otros hacen despilfarros ostentosos, mientras otros solo intercambian sus formas de reciprocidad en economías populares o solidarias.

²² L. Tapia, *Política Salvaje*, CLACSO/Muela del Diablo, Comunas, La Paz, 2008.

La conclusión fácil es que cada cultura ha de construir sus propios equivalentes de valor y sus propios criterios de medición. La cuestión no es saber medirlo todo, como si quisiéramos ser eruditos y poseer todos los conocimientos y todos los términos sin que se nos escape nada. Más bien se trata de saber qué medir y con qué prioridades. Es decir, no es pasión por reducirlo todo a los números, sino por saber qué es lo significativo en cada momento. Incluso en cada comunidad los criterios tampoco son estables. Es decir, valores que eran incuestionables para una generación (energía nuclear) pueden dejar de serlo para otra, índices muy significativos en una situación (por ejemplo, la alfabetización) pueden dejar de ser tan interesantes cuando se alcanza su saturación. Por esto los criterios han de revisarse cada cierto tiempo de forma participativa por lo más amplio de la comunidad local, e irse mejorando según se vayan produciendo nuevos avances. En realidad se trata de una construcción colectiva de forma permanente. Les podemos llamar equivalentes de valor, ideas-fuerza, escenarios de futuro, o lo que en general desee conseguir cada comunidad organizada.

Un proceso participativo posible

Técnicamente cabe ir deconstruyendo al tiempo que se van reconstruyendo los cambios en los criterios de medición. Al menos en cada una de las 4 interacciones básicas. Para ello se pueden usar técnicas como los “penta o multi-lemas”, que permiten pasar de los dilemas básicos y más superficiales de cada sociedad, a causalidades y mediaciones más profundas. En los trabajos de Johan Galtung²³ y en los nuestros del CIMAS²⁴ se pueden ver ejemplos prácticos de cómo operar para distintas situaciones. De forma participativa con las comunidades que se impliquen se puede avanzar en estas “de” y “re” construcciones consensuadas. Si hiciera falta priorizaciones participativas entre estos supuestos, también se pueden usar los “flujogramas” que Carlos Matus planteó en los Planes Estratégicos Situacionales,²⁵ y que también se pueden seguir en los textos y los DVD de la red CIMAS.²⁶ Son dispositivos técnicos que permiten a comunidades pequeñas y grandes formalizar acuerdos para establecer los criterios que les permitan avanzar y construir colectivamente.

Proponemos este tipo de dispositivos participativos para saltarnos otros sistemas de tipo más convencional, que puedan enfrentar a las mayorías con las minorías en juegos más perversos (como sería una votación “representativa”); o que puedan dejar en manos solo de los técnicos y unos pocos directivos algunas herramientas (DAFO, árbol de problemas, etc.)

²³ J. Galtung, *Transcender y transformar*, Quimera ediciones, México, 2004.

²⁴ CIMAS, *Manual Metodologías Participativas*, www.redcimas.org, 2009.

²⁵ C. Matus, *Estrategia y plan*, Siglo XXI Editores, México, 1993 y *El método PES: Planeamiento Estratégico Situacional*, Fondo de Cultura Económica, 1996.

²⁶ CIMAS, *Manual Metodologías Participativas*, www.redcimas.org, 2007.

de la Planificación Estratégica convencional, con un manejo no participativo de decisiones muy importantes. Bajo la idea de Planificación Estratégica suelen quedar encubiertos dispositivos técnicos con una alta tendencia a imponer valores dominantes no cuestionados. De ahí que las aportaciones críticas de los autores citados no solo superan los defectos de la planificación al uso, sino que proponen unos dispositivos técnicos que ofrecen muy buenos resultados desde nuestra práctica con muy diversas comunidades, urbanas y rurales, así como en sectores amplios estatales como la salud, la ecología, etc.

Una vez que la comunidad correspondiente ha llegado a un consenso básico de cuáles son sus criterios, sus satisfactores, sus ideas-fuerza o sus equivalentes de valor más generales (según como los queramos nombrar), es cuando se puede pasar a tratar de establecer los índices con que se van a medir. Sentados los criterios en las cuatro interacciones básicas, por lo menos, ahora toca ver cómo se puede medir cada una. Y si algunas de las mediciones ya están en marcha o hay otros documentos que lo acreditan, revisarlos desde el punto de vista de los criterios establecidos. No porque ya tengamos los datos elaborados por otras instancias van a valer sin más. Cada dato tiene un contexto (no explicitado habitualmente) de equivalentes de valor que se ha de revisar.

Por ejemplo, el debate sobre qué se entiende por “desarrollo sostenible” es puramente nominal y solo se puede resolver como se propuso con los foros de sustentabilidad de las agendas locales 21. Un concepto en sí mismo tan contradictorio, cuando lo bajamos a qué se quiere medir en concreto es cuando sabemos qué quieren de él quienes lo usan. Hay agendas 21 locales, como la de Seattle desde el año 1993, que han servido de referencia a otros muchos foros en ciudades de todo el mundo. Si se reúnen los sectores interesados de una ciudad o una región en los temas de hacer seguimiento con indicadores de su evolución de la calidad de vida, de la sustentabilidad o del buen vivir, entonces resulta creíble que sus consensos sobre criterios puedan ser un buen comienzo para el proceso.

Un foro de sustentabilidad o de buen vivir puede estar compuesto por las comunidades que estén interesadas, por los sectores sindicales, ecologistas, feministas, etc., de la zona, por las universidades, ONG, Iglesias y entidades culturales que quieran participar. Los gobiernos sensibles a hacer un seguimiento de la calidad de vida de su zona deberían apoyar y no poner trabas a la información o tratar de influir en ella sino respetar los consensos de la sociedad civil. No es que en estos foros se vaya a votar si está bien o mal la calidad de vida o el *sumak kawsay*, se trata más bien de ver qué se ha de medir, qué acuerdos se alcanzan para que los aspectos más importantes de la vida local se vean reflejados en un seguimiento, para ir dando cuenta de los resultados locales y en un cierto periodo de comparación.

Por ejemplo, si queremos medir la situación económica, ¿es más importante cuánto dinero entra y sale de la ciudad o región, o tal vez la desigualdad de ingresos entre los que

más ganan y los que menos? O, desde el punto de vista del género, ¿es más importante el número de puestos en guarderías infantiles o la variación en la distribución del tiempo y actividades en la vida cotidiana entre mujeres, varones, mayores y criaturas? Y con respecto a la toma de decisiones democráticas, ¿se le da más importancia al número de votantes o al número de propuestas e iniciativas desde colectivos de base?

La técnica de medir no ha de seguir siendo un asunto del foro, que solo se centra en proponer los criterios y seguir el proceso. Por otra parte, cada cierto tiempo se puede cambiar algún criterio que deje de ser relevante para la comunidad, y eso no tiene por qué alterar demasiado el conjunto de las referencias. De lo que se trata es de que en cada uno de los cuatro ámbitos de estas mediciones se pueda seguir una serie cronológica de resultados. La comparación siempre es antes y después para un territorio, no tanto con otros territorios vecinos. La calidad de vida es más comparable sobre las expectativas de una comunidad concreta, y no tanto sobre las rivalidades entre comunidades diferentes. Parece más lógico medir la felicidad de un territorio en relación con la satisfacción de sus propios escenarios de futuro, como se quiere subrayar, que en relación con el vecino.

Las técnicas de medición pueden ser cualitativas y cuantitativas, una vez planteado desde el inicio el proceso participativo de lanzamiento y de seguimiento. Del que ya se pueden tener datos elaborados, solo cabe verificarlos y adecuarlos a los requisitos previamente planteados por el foro. En otros casos, cabe hacer una investigación específica con algunos índices sintéticos que se estimen oportunos. Por ejemplo, el número de peces que se hallan en un río puede significar tanto un índice de agua limpia, como el rescate de una memoria histórica perdida. Establecer una serie de grupos de discusión, con una buena muestra, sobre algún aspecto nuevo puede dar al foro informaciones de tipo cualitativo a considerar.

El debate de un caso concreto

El PYDLOS es un centro de investigación en la Universidad de Cuenca (Ecuador) prestigioso por su implicación en temas sociales (migraciones, apoyo a procesos municipales, etc.). En los últimos años ha lanzado debates sobre el buen vivir y en la actualidad apuesta por lograr mediciones que concreten estos aspectos que venimos discutiendo. En principio, allí plantean cinco grandes ejes a los que reducir la interminable lista de posibles necesidades que se les ocurren a los investigadores de todo el mundo. Ejes que tienen que ver con las cinco preguntas básicas del buen vivir que rescatan de su propia práctica.

Entiendo que cuatro de ellas tienen que ver con las cuatro interacciones básicas que ya hemos visto en otros movimientos y autores. Y la quinta veremos que ya no tiene tanto sentido, desde mi punto de vista, pues está contenida en las anteriores cuestiones planteadas.

Incluso en un libro sobre “la (re) creación del pensamiento del PYDLOS”²⁷ se citan los cuatro elementos de la concepción de ECUARUNARI como punto de partida para el *sumak kawsay*: poder (*ushay*) o sea organización, hacer (*ruray*) o sea economía, querer (*munay*) o sea, cuidado de la naturaleza, y saber (*yachay*) o sea, conocimientos. Lo que se corresponde con participación y democracia; con economía popular y solidaria; con conservación territorial y ambiental; y con satisfacción cultural respectivamente. El quinto, inclusión social y acceso a servicios, está incluido en los anteriores según argumentare más adelante.

El eje de participación y democracia puede recoger estudios muy variados en el mundo. ¿El que haya referendos quiere decir que hay democracia directa? Recordemos que tanto dictaduras como movimientos sociales han realizado referendo, con sentidos muy distintos. ¿Los sistemas de partidos son índice por sí mismos de democracia? Asistimos en todo el mundo a protestas contra las partidocracias por muchos movimientos de indignados. ¿Cómo y quién puede medir la confianza y la ética, la comunicación, la libertad y equidad, etc.? No podemos partir de un solo modelo de lo que sea la democracia y la participación. Más bien cabe pensar en cada caso cómo mejorar lo que cada localidad o país tiene según su propia tradición y cultura política.

La propuesta en el caso de Ecuador, y del Cantón Cuenca, es que se parta de la Declaración de Bogotá sobre Presupuestos Participativos. Hay unas quince recomendaciones sobre lo que son las experiencias latinoamericanas, después de haberlas llevado a la práctica, desde hace 25 años en varias ciudades, y sabiendo ya los puntos débiles de estos intentos de democracias participativas. En temas de participación hay varias “escaleras de participación” según los autores que hacemos el seguimiento de estos procesos. En el CIMAS²⁸ tenemos también una escalera que nos sirve de referencia. Pueden servir también para este eje, pero siempre son preferibles las experiencias de territorios semejantes que ya pasaron por estos procesos. Y sobre todo, el debate en el Foro de la propia ciudad o territorio para ajustar necesidades y criterios.

En el eje de Economía Popular y Solidaria tampoco es fácil la formulación de criterios para la medición y el seguimiento. ¿Cómo ponderar las condiciones de empleo por cuenta ajena, de lo que significa el autoempleo, del trabajo doméstico no retribuido, etc.? ¿Con qué criterios valorar el sistema financiero en relación con la economía internacional y con las necesidades locales? ¿Cómo valorar la planificación participativa o no de los diferentes factores económicos? ¿Cuál debe ser la relación entre el sector estatal, el privado, el social y los bienes comunales, por ejemplo? ¿Qué se ha de medir en cada caso? Se ha de partir de algún consenso para usar unos datos u otros, pues hay datos económicos y laborales para todos los gustos.

²⁷ A. L. Hidalgo-Capitán *et al.*, *op. cit.*, 2012.

²⁸ CIMAS, *op. cit.*, 2009.

La propuesta es basarse en los diversos estudios latinoamericanos sobre economía popular y solidaria, que tienen también una amplia experiencia práctica de éxitos y fracasos. Desde el Foro Social Mundial de Porto Alegre venimos discutiendo seis aspectos centrales y complementarios para las economías populares, que parten de los estudios de Razeto, pero que tienen en cuenta también estudios de Coraggio, Singer, Arruda, etc. Evaluar en cada experiencia cuánto hay de finanzas solidarias y de las especulativas; cuánto de comercio justo y de comercializaciones discriminadoras; cuánto de trabajo cooperativo y de condiciones laborales de explotación; cuánto de consumo responsable y de distancia entre las rentas; cuánto de servicios básicos (salud, educación, transporte) que sean participativos y cuántos servicios ineficientes; cuánto de tecnologías adecuadas y apropiadas a las comunidades y al ecosistema local. En conjunto debe aclararse en qué medida se va articulando un sistema que apoya a una economía alternativa, o por el contrario si los índices llevan a la dependencia de la especulación económica internacional.

En el eje de la Conservación Territorial y Ambiental, no solo está la gestión de los recursos limitados de la naturaleza (fuentes de energía, agua, suelos y flora, etc.) sino que hay que tener en cuenta la extracción de todo tipo de minerales, y la construcción de viviendas e infraestructuras, que afectan a los ecosistemas de forma muy notable. Los procesos migratorios y su presión sobre los territorios son cuestiones también ambientales y de la salud en su conjunto, por lo que los planes han de tener en cuenta sus efectos sobre la sustentabilidad actual y futura. Los criterios en este campo suelen ser muy contrapuestos: lo que para unos son externalidades a corregir (efectos colaterales de la extracción de minerales), para otros son la fuente de la vida (el agua que riega la producción agraria, el atractivo turístico o de calidad para la vecindad, e incluso lo sagrado de la Pachamama).

La recomendación en este eje es usar un estudio de la huella ecológica en alguna de sus varias modalidades, de forma que se pueda evaluar las condiciones territoriales de sustentabilidad. Este tipo de estudios se centran en los consumos (tanto domésticos como industriales o públicos) y de sus repercusiones en metros cuadrados que son necesarios para mantener el modelo actual. El caso del Ecuador en su conjunto resulta equilibrado aún, por las grandes extensiones de la zona oriental. Pero en el caso de las ciudades o cabeceras cantonales cabe establecer también su huella sobre el resto del territorio y se podrá apreciar en qué aspectos hay déficits claros y en qué otros aspectos cabe reducir el impacto. Los Estudios de Impacto Ambiental, si es que están bien hechos, también pueden ayudar a precisar los impactos posibles sobre el territorio y la salud del lugar y de las personas.

En el Eje de la Satisfacción Cultural la dificultad es aún mayor si cabe. ¿Cómo valorar los mitos o las simbologías locales? ¿Se puede valorar el uso de los vestidos, los idiomas, los ritos? ¿El disponer de instalaciones e infraestructuras culturales supone que haya creatividad colectiva e iniciativas sociales? ¿Cómo recoger la importancia de la memoria y de los

patrimonios materiales e inmateriales de cada lugar, las artesanías, etc.? La educación y los usos de nuevas tecnologías de la comunicación son aquí fundamentales para evaluar este eje. Pero no parece suficiente el índice de alfabetización o el fracaso escolar, sino otras variables menos formales que recojan la cultura y la creatividad social desde las propias tradiciones de cada comunidad en sí misma.

La diversidad étnica en un Cantón como Nabón, por ejemplo, a diferencia del Cantón Cuenca mucho más mestizo, hace que no sea fácil hacer propuestas de medición equiparables para ambas situaciones. Si en los demás ejes la recomendación principal es que el Foro Social de cada lugar pueda ser quien concrete los criterios de medición, en este caso es inevitable. Y además resulta casi imposible recomendar algún listado de elementos de medición del buen vivir cultural, pues las situaciones son tan dispares que solo desde trabajos cualitativos parece posible acercarse a las consideraciones locales tan propias ya no solo de cada cantón, sino incluso de cada parroquia o barrio. Todo lo que se puede avanzar es tratar de hacer una serie de grupos de discusión focales, a partir de los criterios del foro para recoger las posiciones discursivas predominantes y emergentes en cada uno. Y desde esas posiciones establecer algún tipo de comparación y valoración.

En cuanto al quinto eje sobre inclusión social y acceso a servicios, ya hemos indicado que en gran medida ya puede estar recogido en los ejes anteriores. La adecuación territorial, la vivienda y el transporte, la salud, etc., ya deben estar contemplados en conservación territorial y ambiental. Lo que se refiere a empoderamiento de la población, gestión pública, derechos, etc., ya debería estar en participación y democracia. Educación, nuevas tecnologías y servicios culturales está recogido en satisfacción cultural. Por lo que solo queda la consideración para grupos en situación de exclusión social, pero este tipo de procesos debe estar contemplado dentro de la economía popular y solidaria. Pues si no estuviera incluida en este eje, seguramente estaríamos hablando más de caridad que de soluciones de justicia social.

Presentar un eje exclusivo de pobreza o de exclusión, aparte de los otros ejes, puede ser entendido como una faceta de integracionismo en esta sociedad, como un valor de que nuestra sociedad ya ha alcanzado el nivel suficiente como para acoger a los que no han podido integrarse a ella, y nosotros vamos a medir cómo los incluimos. Poner índices de pobreza al margen de considerar la riqueza como la causa de la anterior puede ser un ejercicio peligroso. En todo caso, debe de ser el Foro social quien decida qué es lo que hay que valorar y por qué. Pero no dejará de ser interesante el debate de si debemos medir la “inclusión social” aparte de los otros ejes que son para toda la sociedad, sean ricos o pobres. Entiendo que si los otros cuatro ejes van mejorando (trabajo, participación, servicios y cultura) ya dejaría de tener sentido uno de inclusión.

El buen vivir supera los límites del desarrollo

El buen vivir, la vida en equilibrio con la naturaleza, es un concepto que se han planteado originariamente las culturas a partir de su vivencia de las relaciones con la naturaleza y entre los seres humanos. Sin embargo, los organismos internacionales y de los países industrializados defienden un concepto de desarrollo vinculado a un crecimiento desigual y economicista del ser humano, algo que rompe con el equilibrio entre pares y con la naturaleza. Recuperar ahora el concepto del buen vivir implica una ruptura con el sistema capitalista de acumulación infinita en un mundo finito. No es posible un buen vivir a medias o en diálogo con un crecimiento económico crematístico. En este artículo se esboza el buen vivir como superador de las visiones actuales del "mal desarrollo", en pro de un correcto desenvolvimiento y cada día mejor, de la humanidad.

Arturo Escobar señala que la era del desarrollo comienza en 1949 con el Plan Marshall y la propuesta del presidente de EEUU Harry Truman en el afamado cuarto punto de su discurso, que expresa la suerte que corrió el desarrollo tecnológico de su país y anuncia la desgracia y, por lo tanto, la dependencia de los países menos favorecidos a los que se les llamará "subdesarrollados". La era de un desarrollo centrado en el crecimiento económico de los pueblos, en la industrialización de los países y en la indagación (investigación) de la naturaleza como objeto de conocimiento y transformación de la materia prima.

José Efraín Astudillo, facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Cuenca

Técnica y capital inician así un proceso "misionero" a nivel mundial¹ pues se tenía el convencimiento de que la primera ayudaría a los pueblos desfa-

¹ A. Escobar, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Venezuela, Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007.

vorecidos (en el vocabulario teológico-capitalista de Truman), a salir de sus “ignorancias”, para poder producir el alimento, el vestido, la vivienda, el confort, para satisfacer las necesidades básicas y acumular como riqueza nacional.

Se sabía que el discurso no correspondía a las verdaderas intenciones, pues el capital siempre estaba allí, agazapado. En alianza oscura los “misioneros” del desarrollo sabían que al final su tarea consistía en desarrollar el capital hacia espacios ilimitados.

Superpuesto el capital a la técnica hemos llegado a una situación límite del crecimiento, que al menos provoca cuatro grandes crisis, como advierte Tortosa:

El límite del crecimiento económico que se puede advertir en la financiarización de la economía, las burbujas financieras, como la ocurrida en 2008 en EEUU fruto de la especulación de los créditos y bonos para la vivienda. El decrecimiento de la economía mundial ha llevado al desempleo, la falta de consumo, la subida de impuestos y como anuncia Tortosa: «Es posible que la depresión (que no recesión) sea duradera, pero sin cambiar en mucho el funcionamiento del sistema mundial, sus reglas del juego y su estructura».²

El límite energético que tiene que ver con la crisis del petróleo. Hemos llegado al pico en la producción del petróleo, en cuanto al agotamiento de las fuentes así como del precio, en momentos a la baja y otras veces a la subida. Si la energía que mueve el mundo es el petróleo y este recurso escasea, la crisis se manifiesta «porque la energía en general y el petróleo en particular están imponiendo una transición energética en la que, de nuevo, lo viejo ya ha muerto, pero lo nuevo está por nacer».³

El límite alimentario. La crisis de la alimentación mundial está muy vinculada a la crisis energética, ya que se trata de cambiar la matriz energética del petróleo utilizando productos que sirven para alimentar a la población mundial. De allí que la tecnología no estará al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas sino de los requerimientos de la gran maquinaria, pues: «Se trata de producir energía a partir de la agricultura: el trigo o el maíz, la soya o la caña de azúcar, o, incluso la biomasa de numerosas plantas como la palma oleaginosa (conocida como la palma africana)».⁴

Según Tortosa, lo que nos lleva a una irracionalidad de la producción de agro combustible hace que se eleven los precios de los alimentos perdiendo así la soberanía alimentaria, acarreando consecuencias como de tener mil millones de hambrientos en el mundo en el año 2011, según datos de la FAO».

² J. M. Tortosa, *Desigualdad, conflicto, violencia*, PYDLOS Ediciones-Universidad de Cuenca, Cuenca, Ecuador, 2012.

³ *Ibidem*, p. 41.

⁴ F. Houtart, *El Escándalo de los Agrocombustibles para el Sur*, Ediciones la Tierra, 2011, p. 37.

El límite ambiental. Entre las situaciones que preocupan en este punto, entre otros, están: el recalentamiento global; la emisión de CO₂ por la contaminación de las fábricas, vehículos, quema de fósiles; el consumo excesivo, y la preocupación del agotamiento de los recursos no renovables. Por ejemplo, EEUU «en 2007 tuvieron que importar el 75% de su consumo. Son los consumidores de la cuarta parte del petróleo mundial y no poseen más que un 3% de las reservas conocidas»,⁵ en este sentido advierte Houtart, «la crisis de las energías no renovables es real. Al ritmo actual su utilización agotaría la totalidad de las reservas mundiales en 2100».⁶

Las plagas del mal desarrollo

Más allá de ahondar en datos que den cuenta de la gravedad de la crisis, el desarrollo nos ha conducido a una situación al borde del abismo frente a la cual debemos reaccionar.

Tomás Rodríguez-Villasante plantea doce plagas como límites del desarrollo, retomando la idea de la sociedad del riesgo propuesto por Ulrich Beck. Estas se organizan en cuatro grandes bloques: el primero sobre el *habitar* y nuestra mala relación con la naturaleza; el segundo tiene que ver con el *trabajo* y las consecuencias económicas del desempleo; el tercero sobre los *poderes* y las formas de organizarnos entre seres humanos y las violencias que se evidencian; y el cuarto el de las *culturas*, o la imposición de un pensamiento y forma de vida monolítica. Estas plagas (límites del desarrollo), entre otras se expresan de la siguiente manera:

La plaga de la mala salud: como consecuencia de una mala y desigual alimentación.

«El 61 por ciento de los estadounidenses adultos sufre de sobre peso [...] Según las Organización Mundial de la Salud (OMS), la razón es la “extendida adopción del estilo de vida basado en hamburguesas ricas en grasas”. La OMS informa que, actualmente, el 18 por ciento de la población total mundial es obesa, prácticamente la misma cantidad de gente desnutrida».⁷

La plaga del desempleo, la teoría del desarrollo reimpulsada por Harry Truman con una fuerte influencia keynesiana crea la ilusión del “pleno empleo”. El trabajo mueve la maquinaria y genera productos para el mercado, por lo tanto, los trabajadores adquieren de una u otra manera un salario que les permite vivir.

⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁷ T. Rodríguez Villasante, *Desbordes creativos. Estilos y estrategias para la transformación social*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006.

En la actualidad, los trabajos fijos están en crisis:

«El número de los que están esperando para acceder a la condición de “explotados” es demasiado alto como para no sentir la presión de los que están sin ningún tipo de trabajo, o en condiciones laborales mucho peores”, sin contar con que se prevé el nacimiento de unos 2.000.000 de personas más en la próximas décadas». ⁸

La plaga de la inseguridad, pues estamos de vuelta a los castillos de la Edad Media, a través de las urbanizaciones privadas, verdaderos guetos de privilegio. Por otro lado, existe una sin razón en la inversión armamentista, 900.000 millones gasta el mundo en cuidarse de la inseguridad mientras que (quitando todos los epítetos del rubro ayuda al desarrollo) solamente 1.000 millones llegan de ayuda al desarrollo anualmente.

«Compárese con los 350.000 millones que los ricos dedican a subvenciones y barreras tarifarias. “Estamos locos en como abordamos el desarrollo, que es una cuestión de justicia global”. Por el camino que hemos tomado cada vez se invierte más dinero en los negocios de armamentos, y menos en los de ayuda al desarrollo». ⁹

Muchos autores han analizado el desarrollo como simple crecimiento económico y han intentado encontrar una vía diferente al mismo. Pero si somos 7.000 millones sobre la tierra y hay 2.000 por nacer ¿qué cabe hacer? ¿Parece lógico seguir por el mismo camino, o con algunas variantes que le pongan adjetivos, o más bien cambiar de camino?

Es intolerable continuar por el camino de la desigualdad en los ámbitos tanto local como internacional; seguir hablando de industrialización y desarrollo en un lado del planeta, mientras en otros la precarización de la vida y el hambre son la norma:

«Es significativo que en los últimos años haya aumentado el número de hambrientos en el mundo, pasando de 850 millones, a mil millones en el 2010. Además 2.600 millones de personas carecen de saneamiento como letrinas y unos 1.000 millones no tienen acceso a agua apta para el consumo». ¹⁰

¿Cómo superar el crecimiento economicista?

J. M. Tortosa destaca cuatro intentos para superar el enfoque del crecimiento económico. El primero encargado a un grupo de economistas que elaborará un sistema de medición que

⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰ R. Díaz-Salazar, *Desigualdades Internacionales ¡Justicia Ya!*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 38.

fuese más allá del PIB y que reconociera el crecimiento social; el *segundo*, la iniciativa gubernamental del 2006 propuesta por el rey Jigme Khesar que propone medir la Felicidad Nacional Bruta teniendo en cuenta el bienestar psicológico, la salud, el uso de tiempo, entre otros; el *tercer* intento es de algunos “altermundistas”, como Walden Bello o Theotonio Dos Santos que proponen eliminar la división entre desarrollados y subdesarrollados, mejorar la calidad de vida, maximizar la equidad y reducir el desequilibrio ambiental; un *cuarto* punto hace referencia a las experiencias de los estados latinoamericanos, y concretamente a las experiencias andinas, tales como Ecuador y Bolivia, quienes han incorporado en sus Constituciones el buen vivir, situación que está en el nivel de propuesta instituida. Es en este punto en el que se sitúa Tortosa aunque críticamente cuando plantea que las propuestas constitucionales del buen vivir, no dan el quiebre definitivo con el concepto de desarrollo. Parafraseando a Harry Truman y retomando la propuesta de Tortosa, nos encontramos en un *cuarto* punto que incorpora el intento de salir del desarrollo hasta ahora concebido como puro crecimiento económico; un cuarto punto alternativo, sustentado en el buen vivir.

Lo que propone en realidad Latouche es salir del crecimiento por el crecimiento; no como una propuesta teórica alternativa al desarrollo, sino como una nueva lógica de desenvolvimiento

El buen vivir se contrapone al desarrollo

La propuesta del decrecimiento de Serge Latouche significa una quiebra definitiva con el desarrollo, se *contra-pone* (ponerse de frente), cuando dice que debemos ir hacia una sociedad del decrecimiento:

«[...] precisemos en seguida que el decrecimiento no es un concepto, en el sentido tradicional del término, en todo caso, y no se puede hablar exactamente de “teoría del decrecimiento” tal como lo han hecho los economista de las teoría del crecimiento [...] Es un slogan político con implicaciones teóricas [...] que tiene como objetivo romper el lenguaje estereotipado de los adictos al productivismo».¹¹

Lo que propone en realidad Latouche, es salir del crecimiento por el crecimiento; no como una propuesta teórica alternativa al desarrollo, sino como una nueva lógica de desenvolvimiento.

¹¹ S. Latouche, *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* (vol. 273), Icaria, Barcelona [accesible en: <http://scholar.google.com.ec>], p. 16.

Para demostrar el peso que estamos cargando sobre el planeta y la huella ecológica, Latouche, hace referencia a que un ciudadano norteamericano consume un promedio de 8,6 hectáreas, un canadiense 7,2 hectáreas, un europeo medio 4,5. Lo que se necesita es bajar a un promedio de 1,4 hectáreas, considerando que la población se mantenga como hasta el momento. Es decir, que siendo conservadores en el sentido de que la población no crezca, ya tenemos problemas por el consumo desigual y exagerado por parte de los países centrales.

Siguiendo en la línea de una ruptura con el desarrollo encontramos que, más allá de la institucionalización del *sumak kawsay* en las Constituciones, el concepto adquiere sentido siempre que renunciemos a nuestro modo de vida consumista. En otras palabras, «vivir de otro modo para vivir mejor»,¹² como diría uno de los teóricos indigenistas:

«El *Sumak Kawsay* más precisamente es: el convivir Sagrado y Holístico en la armonía y el equilibrio. Este Kawsay que es la Energía Viva que difumina y reproduce la vida, es el Convivir con el espíritu Total (Gran Espíritu) que se manifiesta materialmente generando la Vida. Es por eso que no existe diferencia entre Vida y Espíritu, entre Vida y Dios, entre Vida y Naturaleza, entre Vida y materia, todas ellas son diferentes palabras para expresar lo mismo pero en diferentes estados o forma (inmanencia)».¹³

Un pensamiento alternativo al desarrollo implica una ruptura con la propuesta, darse la vuelta y marchar contra corriente, pues, como vemos todas las formas de intento por arreglar lo que está mal en el desarrollo terminan alineándose al desarrollo. Es el momento de la práctica, más que de lo discursivo, como dice Tomás R. Villasante, los movimientos “altermundistas” están en las esperanzas y en las prácticas que surgen desde la base, como una experiencia de vida:

«Lo que pueda surgir parece más una construcción desde abajo y con pasos demostrados empíricamente, a partir de las experiencias parciales de alternativas (bancos locales, redes de comercialización, formas de auto-gestión operativas, bancos de semillas, ocupaciones de tierras, escuelas de ciudadanía, aplicación de tecnologías blandas, metodologías participativas, etc.), y con el aval de algunos movimientos concretos (por la soberanía alimentaria, “desarrollo del tercer sector”, identidades indígenas, etc.)».¹⁴

Es necesario recuperar el equilibrio entre los seres humanos, la naturaleza y los animales para trazar el camino de una nueva experiencia de vida. Solo con la participación de

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ A. M. Oviedo, *Qué es el sumak kawsay vitalismo andino: cosmocimiento de la vida*, SUMAK Editores, La Paz-Bolivia, 2012, p. 220.

¹⁴ T. Rodríguez Villasante, *op. cit.*, 2006, p. 75.

cada uno de los elementos citados y considerados como sujetos, podremos lograr el equilibrio, con sabiduría (*yachay*) y amor (*kuyay/munay*). En este proceso, la sociedad de crecimiento no es sustentable pues acumula infinitamente en una biósfera finita y de lo que se trata es de pasar de un sistema económico único a una economía de sistemas.

«En suma, lo que está en juego es si, para racionalizar la gestión del mundo en que vivimos, el razonamiento económico debe seguir girando en torno al núcleo de los valores mercantiles o si por el contrario debe desplazar su centro de gravedad hacia los condicionantes del universo físico e institucional que lo envuelve». ¹⁵

Además de los debates sobre “alternativas al desarrollo”, “decrecimiento” o “*sumak kawsay*”, otros movimientos se han puesto a experimentar cómo se puede lograr un desenvolvimiento de los seres humanos en armonía con la naturaleza. Aquí se puede citar al movimiento “eco-socialista” (o el más local de “comunidades en transición”) sobre todo en Europa; y en América Latina la presencia silenciosa por el momento pero profunda es el testimonio de los zapatistas al sur de México en el estado de Chiapas, que tienen una experiencia en la implementación en los municipios autónomos donde construyen desde el buen gobierno autónómico en contraposición con el mal gobierno oficial; o el del Movimiento de Trabajadores Sin Tierra (MST) en Brasil con “acampamentos” y “asentamientos” en casi todo ese gran país.

Es necesario recuperar el equilibrio entre los seres humanos,
la naturaleza y los animales, con la participación
de cada uno de ellos como sujetos

Integralidad y equilibrio en el buen vivir

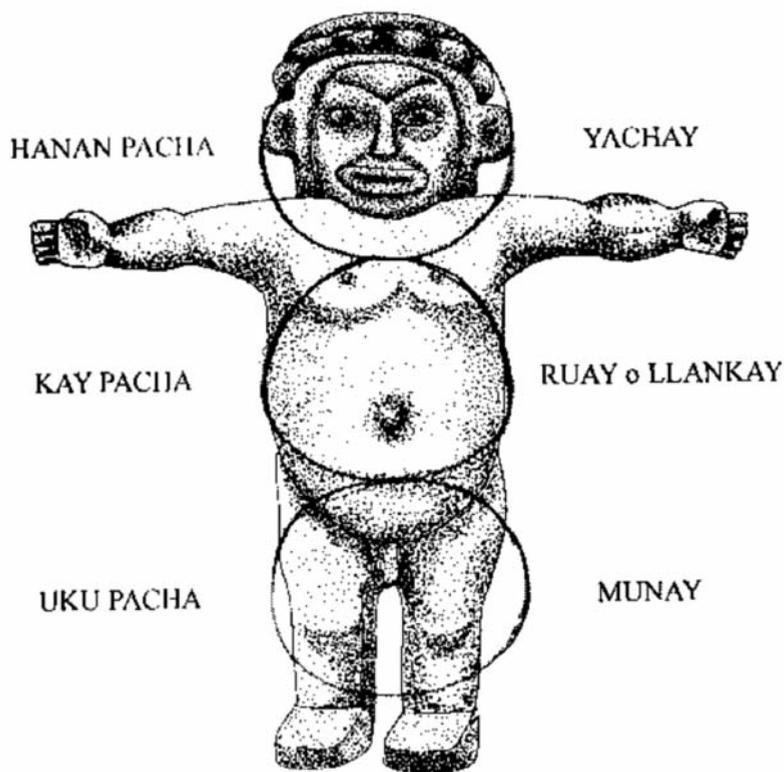
En la reflexión de Xavier Lajo, ¹⁶ la cosmovisión andina tiene un proceso de equilibrio e integralidad. Según el tiempo identifica tres dimensiones *uku pacha* (pasado lo profundo, la intimidad), *kay pacha* (el presente), *hanan pacha* (el futuro, lo de arriba), ahora bien según la cosmovisión andina, no hay tiempo pasado como recuerdo, presente como el que se vive y el futuro el que se espera mesiánicamente según la filosofía occidental. El pasado se vive en el presente, y el futuro comienza también en el *kay pacha*; temporalmente existe una espiral en equilibrio.

¹⁵ J. M. Naredo, *Lucas en el laberinto autobiografía intelectual y alternativas a la crisis*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009, p. 84.

¹⁶ J. Lajo, *Qhapaq Kuna... más allá de la civilización*, Editorial Grano de Arena, 2002.

En cuanto a la concepción antropológica, el *munay* es el querer, amar y en el cuerpo humano se identifica junto al *uku pacha*, que corresponde a la sexualidad, la intimidad generadora de vida, temporalmente el pasado; el *ruray* o *llankay*, que corresponde al estómago, significa la parte que trabaja y permite un equilibrio del cuerpo, se identifica temporalmente con el presente, la vivencia diaria; el *yachay* corresponde a la cabeza que es el pensamiento, el ser pensante, lo alto, temporalmente el futuro.

A continuación expongo uno de los gráficos que nos propone Javier Lajo¹⁷ para comprender esta teoría.

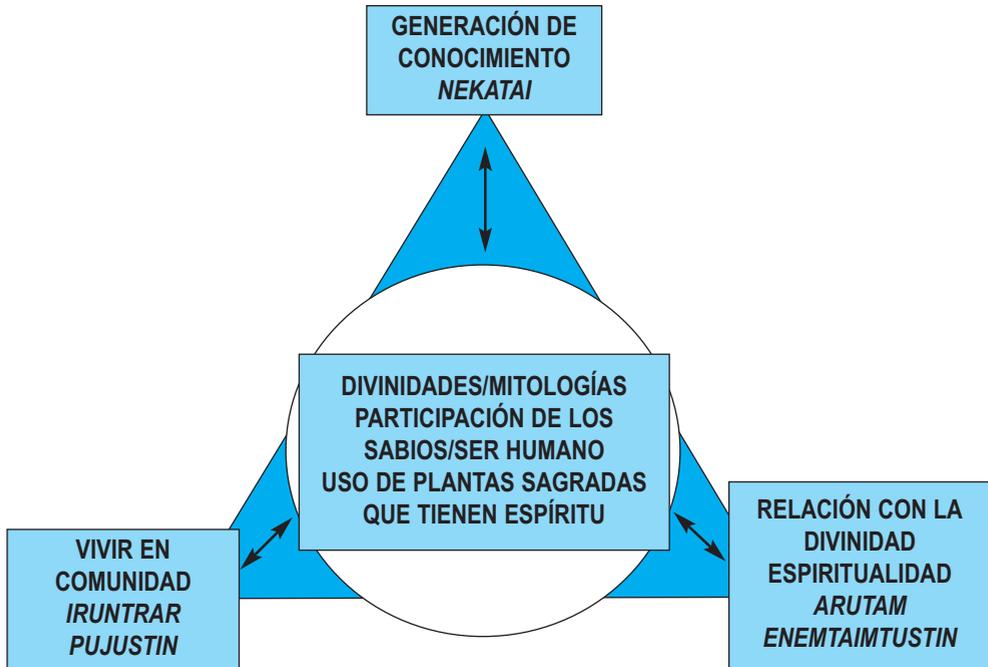


Integralidad es el proceso por el cual, el ser humano vive los tres tiempos de manera circular y no lineal, cultiva las dimensiones del amor y la reproducción (sexualidad), la alimentación (estómago), y el conocimiento (cabeza). Todo esto en equilibrio, pues un exceso en una de las dimensiones antropológicas llevaría a la persona a un mal vivir o una vida desordenada. ¿Qué pasaría si una persona se dedicara solo al estómago y a la vida presente? Seguramente sería un materialista (capitalista), que solo engorda sin generar vida y se olvida de que existe futuro más allá de sí mismo.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

La buena vida es integralidad y equilibrio

Por otro lado, en la cultura shuar del Ecuador también existe una cosmovisión de la integralidad y del equilibrio que podemos observar en el siguiente gráfico:



Elaboración del autor: José Astudillo, 2014.

En la cultura shuar, integralidad y equilibrio tienen un sentido profundo pues para el buen vivir tienen dos conceptos: el *penker pujustin*, que es similar al bienestar de la cultura occidental, lo cual implica la satisfacción de las necesidades básicas, tener un lugar donde vivir, educación, alimentación, una sociedad del bienestar al estilo de la propuesta keynesiana.

Por otro lado se encuentra el «*tarimiat pujustin*: Vivir en armonía con la naturaleza, tener agua limpia, bosque verde, aire puro, tierra fértil, animales, alimento, una vivienda, estar libre de contaminaciones; todo esto asentado en un territorio».¹⁸ *tarimiat pujustin* implica no solo una integralidad de elementos en el bienestar social, económico, etc. Implica una armonía en la relación con el ser humano-naturaleza y ser humano-ser humano.

¹⁸ S. Tivi y O. Shakaj, «Impacto ambiental y socio-político que producirá la explotación petrolera en la parroquia Macuma», tesis de Licenciatura, Universidad de Cuenca, 2014.

BOLETÍN ECOS

DEBATES SOBRE DEMOCRACIA, COHESIÓN SOCIAL Y SOSTENIBILIDAD

BOLETÍN ACTUAL:
Estado de excepción y
control social
nº 29
(dic. 2014-feb. 2015)

PRÓXIMO NÚMERO:
Mar.-may. 2015

Género y educación

28 SEPT.-NOV./AGO.
2014

*Proyecto europeo:
Deseos, desvíos y derivas*

27 JUN./AGO.
2014

*La juventud, un estado precario
de completa incertidumbre*

26 MAR./MAY.
2014

*Retos del debate feminista
ante la "Gran Involución"*



El buen vivir, entre la modernización capitalista y el posdesarrollo¹

El desarrollo es una categoría universal de las que mayor debate e incidencia ha suscitado en los últimos setenta años de globalización, y en cuya dialéctica se han producido teorías y modelos de todas las tendencias socio-económicas y políticas. El presente ensayo propone una línea crítica de análisis del desarrollo con la intención de demostrar que su paradigma clave –“modernización y desarrollo”– está construido sobre cuestionadas bases político ideológicas, con intereses directos en la consolidación de un sistema global capitalista con centros dinámicos y periferias articuladas en relaciones asimétricas. Ante la inconsistencia de las recetas para lograr que los espacios de la llamada periferia logren un ordenamiento socioeconómico funcional y sostenible, es necesario, urgente y vital, que desde nuestras propias realidades se pueda encontrar caminos originales y concertados de desenvolvimiento deseado y autónomo a los centros de acumulación capitalista.

Hoy, y en términos generales, podemos encontrar tres grandes corrientes sobre desarrollo: las que persisten en su vigencia, las que cuestionan sus realizaciones dentro del mismo paradigma y aquellas que consideran que su momento histórico ha fenecido; de hecho en las transiciones entre una y otra, encontraremos una amplia gama de tonalidades, propia de un debate político ideológico de múltiples opciones.

En América Latina los estudios sobre desarrollo tienen ya una trayectoria propia, desde una diversidad de ámbitos y posiciones, si bien sigue siendo hegemónico un entendimiento como proceso evolutivo de las sociedades hacia metas de crecimiento, bienestar y civilización bajo el modelo occidental, versión que constituye la base de su construcción histórica y paradigmática.

Patricio Carpio Benalcázar es profesor de la Universidad de Cuenca y director de la Fundación Oficina de Investigaciones Sociales y del Desarrollo de Ecuador

¹ Este artículo recoge las ideas centrales del libro que con el mismo nombre el autor está preparando.

Es fundamental que hallemos desde nuestras propias realidades vías originales y concertadas de desenvolvimiento deseado y autónomo a los centros de acumulación capitalista. Desde esta perspectiva, sostenemos que la vía del buen vivir supone uno de los más estructurados esfuerzos de originalidad y autonomía política e intelectual, como se plantea en la Constitución ecuatoriana de 2008. Esta iniciativa, de hecho, no es exclusivamente una construcción constitucional, pues tiene un conjunto de importantes antecedentes teóricos, políticos y hasta filosóficos y culturales que contribuyen en su elaboración; tampoco debe entenderse como un todo ya terminado, sino como un proceso que requiere inteligencia colectiva que la sistematice, movimientos sociales que la empujen y compromiso político para su implementación y desarrollo.

Para una comprensión cabal del buen vivir es necesario hacer un recuento de sus partes y fuentes integrantes, por lo que pasamos revista a los orígenes del desarrollo desde sus significados conceptuales, culturales y políticos, para después abordar una breve crítica a sus esencias y posteriormente adentrarnos en la construcción del buen vivir con sus fundamentos andinos del *sumak kawsay* y concluir con el constitucionalismo ecuatoriano y las bases que sustentan el buen vivir en el siglo XXI.

La semántica del desarrollo

El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* tiene al menos tres acepciones sobre desarrollo: des-hacer un rollo, incrementar algo y efectuar acciones u operaciones para cambiar una forma original en otra.²

Con este concepto se supone entonces que algo está enrollado y requiere ser desplegado; que es posible incrementarlo y que es susceptible intervenir para cambiarlo. En esta relación, a su vez, es indispensable la intervención de un sujeto y de un objeto: un sujeto que interviene para desarrollar al objeto; y un objeto “enrollado”, “estancado” “bloqueado” que puede desplegarse, que puede ser modificado.

Trasladado al campo sociológico, el sentido del concepto desarrollo significaría la existencia de una sociedad “estancada”, “trabada”, “bloqueada” en su desenvolvimiento que requiere por ello una intervención “de alguien o algo” externo a su naturaleza, que implementará un conjunto de operaciones orientadas a modificar su situación de “bloqueo”, para desplegar su desenvolvimiento... hacia su madurez.

² *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 23 ed., Madrid, 2014, [<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>].

Se presupone, por tanto, en esta lógica misional, que el sujeto o agente, en la relación de desarrollar tiene una agenda pre diseñada para su intervención en las sociedades “objeto de desarrollo”, cuya dinámica interna es la que va a ser modificada imprimiéndole un ritmo y curso diferente.

Quienes idearon la aplicación del concepto “desarrollo” a las sociedades se apoyaron en presupuestos teóricos e ideológicos inmanentes a la sociedad industrial. Tomaron de las teorías evolucionistas extraídas de la biología un marco de referencia para afirmar un proceso “natural” de las sociedades en semejanza a los organismos vivos, cuyo desarrollo natural es crecer, madurar, ser capaz; y tomaron de la noción de progreso la actitud creativa y sometedora del hombre sobre la naturaleza a través de la tecnología y la industria, creando infinitas posibilidades de bienestar a través del crecimiento económico.

Esta construcción semántica del desarrollo cobra base terrenal, en la declaración oficial del presidente Harry Truman de EEUU, quien en su discurso de posesión en 1949, da por inaugurada la “era del desarrollo” concebida como un programa de incidencia con estrategias y mecanismos para encausar sociedades “*sub*” hacia escenarios previamente diseñados de “progreso y crecimiento” ilimitados:

«Debemos embarcarnos en un nuevo programa para hacer que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso técnico sirvan para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro almacén de conocimientos técnicos, para ayudarles a darse cuenta de sus aspiraciones para una mejor vida, y en cooperación con otras naciones deberíamos fomentar la inversión de capital en áreas necesitadas de desarrollo».³

Así, detrás de las palabras, y desde su partida de nacimiento, se dibuja en el concepto de *desarrollo* el tatuaje de *modernización* como significado paradigmático cultural y económico que se construye sobre la transformación de las formas precapitalistas de producción y que se organiza en base al capital, la iniciativa privada empresarial, la acumulación y el mercado; es una cosmovisión global que imprime una sola racionalidad en todos los ámbitos y es el sendero obligado a transitar.

La estrategia del desarrollo diseñada en esos momentos por los ideólogos del Gobierno estadounidense obedecía claramente a dos objetivos: hacer funcionales las economías de nuestros países a las necesidades de expansión del capital transnacional de base americana, y por otro, eliminar la perspectiva de que en este espacio geopolítico, pudiesen germinar procesos socialistas en la línea cubano-moscovita.

³ Harry Truman, 1949, citado por M. Varcacel en «Desarrollo y desarrollo rural: Enfoques y reflexiones», PUCP, Lima, 2007.

La extensión de los patrones organizativos a nivel planetario que se plantea el nuevo imperialismo involucra un modelo sistémico para adecuar y adaptar las estructuras disfuncionales de la periferia al sistema en su conjunto y, específicamente, a las necesidades de reproducción, fortalecimiento y expansión de su núcleo económico, armonizando los aspectos políticos bajo el modelo democrático liberal; la cultura a la modernización y al progreso como categorías civilizatorias; el consumo de masas y la economía al modelo de libre mercado.

Se conjugan en esta estrategia un conjunto de políticas para nuestras sociedades que deberán implementarse por los Estados ya sea desde los gobiernos en sus respectivos espacios, o por la vía de cooperación ejecutadas directamente por el Gobierno estadounidense, los ejemplos más directos, son aquellas políticas de inicios de la década de los años sesenta del siglo pasado, en el primer caso con las reformas agrarias y, en el segundo, con el programa “Alianza para el Progreso”.

El logro sustancial de este conjunto de estrategias difusionistas de la cultura occidental, y específicamente de la estadounidense, es que el concepto de desarrollo caló en el imaginario de la población latinoamericana como ideal de superación. Como testimonio podemos constatar esta afirmación cuando encontramos que las ideas reiterativas sobre desarrollo aluden a: «proceso que nos lleva de menos a más», «es un avance», «significa crecimiento con base en lo económico», «evolucionar», «progresar», «lograr bienestar».⁴

En el nivel político, las referencias al desarrollo desde las instancias gubernamentales de nuestros países es práctica cotidiana, tal vez el mejor ejemplo, por lo paradójico del caso, sea la apelación del presidente ecuatoriano Rafael Correa a la modernización y el desarrollo del país a costa de la extracción petrolera en el ecosistema del Yasuní, una de las reservas de biodiversidad más importantes del mundo.

En síntesis, el desarrollo es una construcción política en un contexto históricamente determinado, el de la posguerra, donde se marca el liderazgo hegemónico de EEUU y con ello su misión de implicar a los países europeos en la reconstrucción de sus economías y a los países latinoamericanos en la modernización de sus estructuras institucionales, la transformación de las culturas locales en función del mercado y el concepto empresarial de competencia y acumulación, y subsumir las formas tradicionales de organización económica, todas ellas caracterizadas como barreras para el desarrollo, desde la lectura del Norte.

Por todo lo dicho, el desarrollo visto así, no es más que la mayor hipocresía del siglo XX, generada desde los poderes del núcleo del capitalismo para garantizar, sí, el desarrollo del

⁴ Respuestas genéricas logradas en grupos focales en varias investigaciones que el autor ha desarrollado en la Fundación OFIS en veinte años de trabajo social.

libre mercado y del capital como sistema único, transformando o adaptando economías locales, agrarias, indígenas, domésticas o de subsistencia y, por cierto, absorbiendo potenciales gérmenes de modelos de orden socialista.

Crítica al desarrollo

Los resultados en materia de desarrollo en América Latina, luego de varias décadas de ensayos desarrollistas, tienen impactos desiguales. Es en el plano ideológico y cultural donde mayores transformaciones han desencadenado estas políticas incorporando millones de personas a la esfera del consumo y del mercado, previo desarraigo de sus presupuestos tradicionales y valores de subsistencia y vida en comunidad.

La modernidad y la modernización dibujadas como ideal de vida, emprendimiento, esfuerzo individual y progreso, deslumbraron a grandes conglomerados sociales, fundamentalmente de los sectores rurales, quienes terminaron envueltos en el mundo de las ciudades y por ende en la cultura urbana. De hecho, las migraciones y la consiguiente transculturización, no corresponden exclusivamente a un condicionante voluntario e individual, son decisiones afectadas por el sistema en su conjunto, que basado en el esquema del desarrollo, ofrece sus alternativas de vida: modernización o pobreza.

Sin embargo de estas constataciones, el sólo hecho de sumarse al proyecto modernizador no significa necesariamente que estos millones de personas hayan logrado estados de bienestar en los términos del ideal de clase media urbana. Por el contrario, son un conjunto de frustraciones las que han afectado estructuralmente a masas de población, que llegando a las ciudades han engrosado cordones de miseria, extendiendo el patrón de pobreza rural a pobreza urbana.

Vale destacar que este envolvente proceso de aculturización sistemática encuentra fuertes resistencias en un amplio espectro de población rural: la población originaria, ancestral del continente americano. Las sociedades indígenas han demostrado tener desde el período colonial extraordinarias capacidades de cambio y continuidad, que les ha permitido seguir siendo culturas con identidades específicas, aun en la convivencia en condiciones de desigualdad y de sometimiento a poderes y culturas dominantes; de hecho, este proceso les es altamente erosivo a su integridad, y su lucha actual, justamente consiste en el planteamiento de políticas orientadas a su reproducción social y cultural reduciendo los riesgos y vulnerabilidades que implica el desarrollismo, y hoy, el neodesarrollismo.

Para quienes se mantienen en la orilla del desarrollo como sendero y meta de las sociedades, los problemas estructurales de América Latina se deben a su "condición de subde-

sarrollo” tal y como ellos lo definen, como incapacidades intrínsecas a nuestros países para ejecutar adecuadamente los procesos de modernización económica (desarrollo tecnológico e industrialización), política (institucionalización de la democracia liberal), y cultural (superación individual, la empresa, el espíritu de competencia).⁵

Es en la periferia del sistema en donde se construye una visión alternativa al desarrollo, sustentada en evidenciar los límites del crecimiento capitalista y su impacto irreversible sobre el ecosistema planetario

Así, las evaluaciones realizadas por los organismos internacionales sobre crecimiento y desarrollo en América Latina señalaban que las grandes barreras de estos para embarcarse en el desarrollo eran de índole cultural. Para superar estas barreras, la tarea emprendida fue el impulso de programas de desarrollo vía proyectos sociales y económicos, cuyo objetivo fue siempre integrar las economías de pequeños productores a la circulación mercantil (vía producción de excedentes, tecnología, capacitación micro empresarial) y al sistema financiero bajo modalidades diferentes de sistemas de crédito.

Surgen también nuevas opciones y metodologías que buscan otras metas de desarrollo para los sectores en condiciones de desventaja, pobres o no integrados al sistema; estas corrientes empiezan a definir un “desarrollo alternativo”, cuya premisa es la búsqueda de mayor empoderamiento de las comunidades locales para la definición de sus necesidades, intereses y aspiraciones.

Uno de los planteamientos más aceptados fue el del desarrollo sostenible,⁶ que argumenta que los ecosistemas tienen por sí mismos una capacidad de carga determinada, la misma que está siendo sobrepasada por las actividades humanas, poniendo en riesgo sus funciones ecológicas y, por tanto, atentando a la supervivencia de las especies, fundamentalmente la humana. El desarrollo sostenible ha servido como plataforma para grandes foros y tratados internacionales, sin embargo, no existen experiencias consolidadas de su implementación práctica; parecería más bien que desde aquí surgen las bases para la nueva estrategia del capital: la economía verde, el capitalismo verde.

Otra corriente importante es la del desarrollo local,⁷ de matriz más europea (Italia, España, Francia) y que se inscribe en la línea del desarrollo endógeno a partir del aprove-

⁵ A. Aledo Tur, «Reflexiones para una antropología del posdesarrollo», departamento de Sociología, Universidad de Alicante, 2003.

⁶ Comisión Brundtland, «Nuestro futuro común», ONU, 1987.

⁷ A. Vázquez Barquero, «Las nuevas fuerzas del desarrollo», Antoni Bosck, Barcelona, 2005.

chamamiento de los recursos y potencialidades locales y en base a la concertación de los actores en la definición de un futuro viable y aceptado por todos. Los ejemplos clásicos en materia de desarrollo local son los de Toscana y Emilia Romagna en Italia y Rafaela en Argentina.

Estas y otras perspectivas, implican sin duda avances conceptuales, con algunas evidencias prácticas de su viabilidad. La incorporación de temas ambientales, culturales, de género, de descentralización territorial, de democracia participativa, etc., es una aportación sustancial en la dirección de superar la visión economicista dominante en las teorías de desarrollo más convencionales, pero nunca definieron como ruta otro desarrollo, fuera del contexto de modernización capitalista.

La crítica radical sostiene que dado que el desarrollo es una construcción social, política e ideológica, que tiene un marco histórico de creación y realización y, por tanto, responde a un momento específico de la historia humana, podrá ser repensado, reinventado, deconstruido o denegado en otro momento histórico en el cual las condiciones para su vigencia, hayan caducado.⁸

Es en la periferia del sistema, en donde se construye una visión alternativa al desarrollo, sustentada en evidenciar los límites del crecimiento capitalista y su afectación irreversible al ecosistema planetario; evidencias de que el desarrollo realmente existente es desarrollo del subdesarrollo y, por tanto, incapaz de viabilizar bienestar para la población en su conjunto. Desde esta óptica se conjugan una serie de imaginarios y propuestas que dan lugar a la estructuración del buen vivir como alternativa posible frente al desarrollismo que hemos analizado.

Las fuentes y partes integrantes del buen vivir están, entre otras, en la crítica al desarrollo que brevemente hemos expuesto, pero también se encuentran sus bases en la filosofía ancestral de los pueblos originarios andinos, el *sumak kawsay*.

El *sumak kawsay* desde pueblos y nacionalidades

«*Sumak kawsay* es una concepción andina ancestral de la vida, que se ha mantenido vigente en comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay*, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *sumak kawsay* significa la plenitud de la vida».⁹

⁸ J. de Souza Silva, «Otro paradigma para el desarrollo humano sustentable. Parte I: Ascenso y declinación de la "idea de desarrollo"», Campina Grande, Brasil, 2008 [http://www.iicab.org.br/Docs/MAESTRIA1/M4/Souza-Parte_I-Otro_Paradigma.pdf].

⁹ A. Kowi, «El *Sumak Kawsay*» *Antología del pensamiento indigenista sobre el Sumak Kawsay*, PYDLOS, Huelva y Cuenca, 2014.

El *sumak kawsay* desde la perspectiva de los pueblos y nacionalidades, tiene potentes significados políticos, culturales y ambientales cuya amplitud y profundidad es de complejo discernimiento para la sociedad occidentalizada y dominante porque básicamente, por un lado, no parte de sus premisas epistemológicas y por otro por la obstrucción ideológica y racista para reconocer una filosofía originaria en el mundo andino prehispánico, obstrucción, producto de la «colonización del saber y del poder»¹⁰ que obliga a sostener la unidireccionalidad del desarrollo de manera evolutiva y universal.

La racionalidad colonial pervive y se reproduce en y con el Estado hacia la sociedad y viceversa. Se expresa fundamentalmente en la cultura con las visiones de superioridad-inferioridad tanto a nivel de personas como de pueblos y países (desarrollado-subdesarrollado), y se torna cotidiano, invisibilizando al otro, a los pueblos originarios, bajo criterios estandarizados y normados culturalmente de discriminación y racismo.

Luis Macas señala que «Desde nuestro punto de vista, advertimos la presencia de dos matrices civilizatorias que han convivido durante 500 años y más: la matriz civilizatoria occidental-cristiana y centenaria, que es eurocéntrica, egocéntrica (decimos centenaria porque es reciente); y la matriz civilizatoria indígena y milenaria, que existe desde hace diez mil años», y anota que en esta última, «hay un momento en que esto se rompió para decirnos que el conocimiento, los sistemas económicos, el sistema de organización son únicos. Los pueblos indígenas tenemos que decir que eso no es así. La pluralidad de los sistemas expresa una ruptura epistemológica. El sistema económico y político de organización de nuestros pueblos es absolutamente distinto; no tiene nada que ver con eso que nos han enseñado. Incluso el sistema democrático es una concepción absolutamente ajena a las comunidades, porque nosotros practicamos los consensos».¹¹

El punto sustancial que planteamos aquí –justamente para provocar rupturas– es que el *sumak kawsay* es un sistema complejo y articulado de elementos filosóficos, políticos, culturales y éticos y que atraviesan las relaciones primordiales que constituyen la comunidad y le dan sentido estructural como entidad ecosocial. Es una totalidad holística, pensada y concreta que no puede ser entendida a través de elementos aislados sino exclusivamente en su integralidad.

Así, y en primer término, se entiende que la naturaleza –*Pacha*– es un ser vivo del cual somos parte y que, por tanto, requiere atención y cuidado. Para la interacción con ella, es

¹⁰A. Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, julio de 2000, p. 246 [Accesible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>].

¹¹L. Macas, «El Sumak Kawsay» en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, PYDLOS, Huelva y Cuenca, 2014.

necesario el conocimiento de su ser, de sus ciclos, de su manera de existir; sólo así podemos ejercitar la reciprocidad: tomamos de ella sus frutos (cultivos y cosechas) y le devolvemos atención (ofrendas, fertilización, descanso, cuidados, etc.).

Espiritualmente, la naturaleza es sagrada y muchos de sus elementos son concebidos como dioses protectores; los hombres solo pueden tomar de ella lo necesario, lo contrario sería una transgresión a la reciprocidad latente en la Pachamama; es fundamental para la relación con la naturaleza y con la comunidad mantener el *samay* o serenidad, para recuperar la energía y visualizar el camino, así el *runakay* (saber ser) significa el ser humano en su integridad.

La bisagra entre lo espiritual y lo material es el trabajo, pues sólo este puede garantizar el buen vivir, el bienestar. El trabajo se concibe a nivel individual, a nivel familiar y a nivel comunitario, en cada nivel existen formas de cooperación y solidaridad que afianzan las relaciones primordiales en la vida comunitaria (el *ayni*, el *makipurarina*, la *minka*); el trabajo establece la ética andina del «*ama killa*, no ser ocioso; *ama llulla*, no ser mentiroso; *ama shua*, no ser ladrón».

Es importante insistir en la unidad que guardan entre sí lo espiritual y lo material en este pensamiento, el mismo que se desenvuelve o tiene vida en la práctica, en la vivencia cotidiana (ser estando); es un proceso permanente, en movimiento, cambiante, donde armonía y equilibrio (*kawsay*) se conjugan internamente para producir lo nuevo y superior (*sumak*); esa es la misión de la comunidad, por ello se organiza social y políticamente con poder (*ushay*), sabiduría (*yachay*) y trabajo (*ruray*, *makimaki*, *ayni*).

Prevalece en este contexto el sentido de comunidad o la vida en comunidad como sistema (*ayllu*), siendo este elemento vertebrador de la reproducción social y del *qapac ñan* o camino del *sumak kawsay*, pero otra vez debe entenderse que la comunidad integra lo humano y lo natural (en interrelación) con sus formas de existencia, de donde se desprende el concepto de territorio (*ilakta*) como el espacio de realización y reproducción socio cultural y económica de la comunidad.

Desde aquí es imposible entender a la familia o al individuo sin ser parte de la comunidad y de la tierra, por ello, el aferramiento a la misma es trascendente, tanto que el pueblo ancestral defenderá su territorio con la vida misma, pues sin la tierra no existiría; la resistencia a la colonización y a las nuevas formas de invasión (incluyendo el extractivismo) se expresa en esa identidad.

El «desenvolvimiento, devenir, desarrollo» en el mundo andino estaría representado por la creatividad *wiñak kausay* que significa la permanente interacción entre lo existente para

crear lo nuevo; la innovación por tanto es parte constitutiva de la dialéctica ancestral *tinkuy*, en la cual se conjugan el equilibrio (*pakta kawsay*) y la armonía (*alli kawsay*) como elementos de la convivencia y del ser.

Con estos valores, el *runakawsay* transita la vida (*qapak ñan*) hacia la vida plena: el *sumak kawsay*, en permanente construir. Así el *sumak kawsay* es un sistema de vida que se mueve hacia la plenitud del ser individual, del ser comunidad, del ser naturaleza, todo en unidad; es una sistematización filosófica-cultural del pensamiento andino (*kichwa*), surge de prácticas, convicciones, costumbres que se “cultivan” dentro de la comunidad. El *sumak kawsay*, entendido como sistema de pensamiento, es parte de la cultura viva, con arreglos y adaptaciones a la vida contemporánea. No constituye un código ético en sentido estricto, ni una utopía sino una referencia histórica-cultural que le permite al pueblo étnico justamente moverse en situaciones de cambio estructural sin perder la conciencia de su identidad; para sus líderes e intelectuales este constituye un proyecto de vida social y político que se construye en la diversidad e inclusión intercultural: «para los pueblos indígenas consolidar el *sumak kawsay* implica el reconocimiento y el ejercicio pleno de sus derechos, como el control de su territorio, la libre determinación, el ejercicio del gobierno propio, el desarrollo de su economía y la práctica de su espiritualidad». ¹²

El planteamiento de los pueblos originarios –en diferentes momentos de su tortuosa historia de cinco siglos de colonialismo–, está orientado por procesos de cambio y adaptación, pero en busca de reconstituir los elementos articuladores de su identidad, crear condiciones viables para su reproducción ampliada, de ahí que la lucha por la tierra y los territorios, por la lengua y la cultura se tornan de urgencia vital, por lo que su propuesta mayor y de logro constitucional es el reconocimiento del Estado plurinacional. Esta posibilidad de organización estatal sería la base que, al fin, permita el reconocimiento de las culturas vivas de pueblos y nacionalidades, la posibilidad de recomposición y desarrollo de sus matrices territoriales, organizativas e identitarias y de la opción civilizada de convivencia en la diversidad:

«[...] la propuesta de la plurinacionalidad pasa, necesariamente, por la reconstrucción y la reconstitución de los pueblos originarios; es decir, atraviesa por la autodeterminación de los pueblos y por la identidad política con amplios sectores sociales, en base a la crítica a las estructuras del Estado y el cuestionamiento del modelo y el sistema vigente». ¹³

¹² L. Maldonado, «El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador» en *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, PYDLOS, Huelva y Cuenca, 2014.

¹³ L. Macas, *op. cit.*, 2014.

La perspectiva del buen vivir

Para nuestro entendimiento, el buen vivir es una propuesta socio política de organización societal que promueve la construcción de un sistema complejo de correspondencias e interacciones de las sociedades humanas tanto con su entorno socio ambiental, como entre sus miembros y con otras sociedades, en un marco de reciprocidad y equilibrio para un desenvolvimiento armónico, dinámico e inclusivo.

No caben, por tanto, en este paradigma las relaciones asimétricas, donde una de las partes resulte afectada negativamente y pierda equilibrio e integridad tal que su desenvolvimiento se vea atrofiado en sus posibilidades de vida plena e íntegra.

El buen vivir así entendido es una categoría sistémica, concreta y total; abarca todos los ámbitos de la vida en sociedad y envuelve en su perspectiva el ecosistema del cual los humanos somos parte constitutiva y unidad indisoluble de vida.

Del *sumak kawsay* andino se recupera justamente el concepto de unidad e integridad de los seres vivos con la naturaleza superando el antropocentrismo occidental, las perspectivas de la economía popular y solidaria y determinados entendimientos filosóficos anticapitalistas sobre el sentido de la vida en armonías, sin la tensión de la competencia individualista y de la acumulación de riqueza.

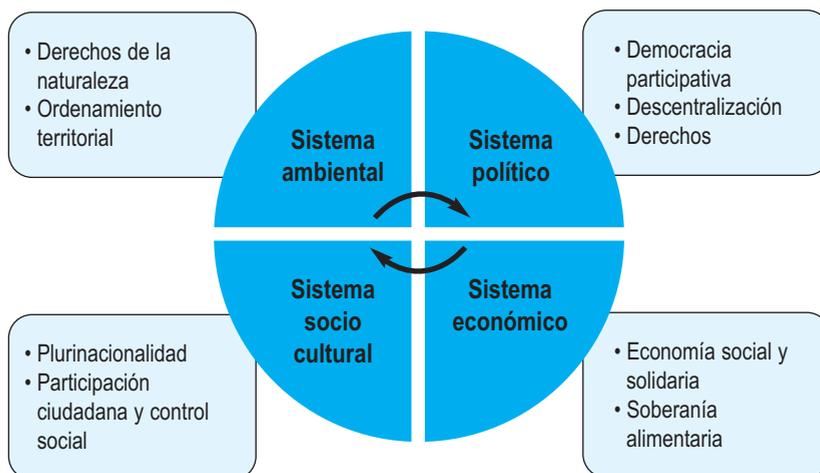
Del desarrollo alternativo, la necesidad de articular otros elementos más allá del económico como los factores ambientales, culturales, sociales y políticos como integrantes de un nuevo desarrollo; territorializar los objetivos estratégicos de acuerdo a las perspectivas de actores locales y las potencialidades del territorio, y la descentralización política como mecanismo de concretar la visión y misión local.

Y del posdesarrollo, las consideraciones sobre el decrecimiento y los nuevos modelos de vida no sustentados en el extractivismo y en la explotación de los recursos de la naturaleza; el desahucio del desarrollo y la construcción de alternativas en dirección inversa.

Incluye también los planteamientos de los movimientos sociales en torno a la diversidad cultural, de género, al ambiente, a la economía cuyas esencias se encuentran en los foros globales contestatarios, fundamentalmente en el Foro Social Mundial.¹⁴

Los elementos que propone la Constitución ecuatoriana de 2008 representan un esquema viable de lo que sería la sociedad del buen vivir. De ahí, extraemos los elementos integrantes del buen vivir actual, dinámico, inclusivo y democrático:

¹⁴ http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=19&cd_language=4



Desde la perspectiva política, el buen vivir inaugura un sistema de democracia participativa en el que «las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad... La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria».¹⁵

La democracia participativa está en directa relación con la institucionalización de derechos sin los cuales el buen vivir no será posible. Un sistema democrático en sí mismo se sustenta en derechos constitucionales y en los derechos universales, los cuales son base en el desarrollo de nuevos derechos del buen vivir como son los derechos colectivos para pueblos y nacionalidades, los derechos de la naturaleza, a un ambiente sano, al derecho al agua y alimentación, la justicia indígena; comunicación, ciencia, tecnología, cultura, hábitat, derechos de grupos de atención prioritaria y otros que garantizan la vida en bienestar y armonía.

Políticamente es fundamental en la sociedad del buen vivir la organización del Estado en base a presupuestos concretos de descentralización democrática, es decir, que los territorios tengan posibilidades de tomar decisiones y administrar sus recursos (económicos y naturales) en función de la definición concertada de objetivos de corto, mediano y largo

¹⁵ Constitución del Ecuador, art. 95, 2008.

aliento y en diálogo con otros niveles gubernamentales y circunvecinos para potenciar reciprocidades y complementariedades. Los actores locales somos los “custodios” del territorio y quienes desde perspectivas culturales, identitarias y de pertenencia podremos gestionarlo con enfoques de sustentabilidad y equidad.

Entre los ámbitos políticos y socioculturales media la construcción del Estado plurinacional, sin el cual la diversidad de pueblos y culturas no encuentra la viabilidad para la reproducción ni la convivencia democrática. El Estado plurinacional es una exigencia fundamental de los pueblos originarios, quienes se ven amenazados por la expansión del occidentalismo como paradigma socio cultural y económico único y cuyo logro es haberlo plasmado en las constituciones ecuatoriana y boliviana como sistema político oficial.

Contribuye en esta perspectiva democrática del buen vivir el desarrollo de una ciudadanía activa, con información y capacidades para el ejercicio de instrumentos de participación ciudadana y control social de forma autónoma del Estado, de tal manera que impida la separación tradicional y convencional entre la clase política y la sociedad civil, donde históricamente los elegidos para funciones políticas y los nombrados para funciones públicas asumen intereses particulares, extraños a los del pueblo que los eligió; la revocatoria de mandato, es un instrumento efectivo dentro del control social.

Desde el sistema ambiental, el buen vivir incorpora los derechos de la naturaleza, pues en ella se reproduce y realiza la vida y, por tanto, debe respetarse su integridad para permitir la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.¹⁶ La naturaleza de esta manera es entendida como sujeto de derechos y no como objeto de explotación; sus recursos pueden ser tomados siempre y cuando no afecten ni a la estabilidad de los ecosistemas ni a poblaciones humanas, para los cuales existirán procedimientos de consulta previa y estudios científicos para determinar opciones o no, de extracción.

Un instrumento técnico y normativo para articular los elementos políticos y jurídicos con los ambientales y económicos es la implementación de procesos de ordenamiento territorial, mediante los cuales es posible determinar límites a los usos del suelo, de acuerdo a la vocación de los mismos y a la capacidad reproductiva y regenerativa de los ecosistemas. De esta manera, zonas de recarga hídrica o de biodiversidad endémica o en peligro deberán ser protegidas; áreas sensible a riesgos naturales o antrópicos, manejadas; zonas agrícolas potenciadas con técnicas de orden agroecológica; zonas de expansión urbanas definidas, etc., de tal suerte que la actividad humana, tenga una clara orientación en la sustentabilidad y podamos reconstruir hábitats sostenibles.

¹⁶ Constitución del Ecuador, art. 71, 2008.

Como elemento sustancial del buen vivir debe considerarse el sistema económico, matriz de toda la actividad humana productiva y que relaciona la supervivencia humana y la supervivencia del ecosistema por la apropiación de sus recursos.

Desestructurar las relaciones capitalistas de producción resulta ciertamente un proceso altamente complejo y que requeriría un conjunto de procesos convergentes en la escala global, sin embargo, potenciar economías como la denominada popular y solidaria cuyas bases tienen más sustento en la satisfacción de necesidades y en intercambios justos que en la maximización de valor y acumulación capitalista, son una vía adecuada para enraizar economías alternativas próximas al buen vivir.

Estas economías deben estar directamente relacionadas con el entorno ambiental, con las necesidades de la población, deben apuntar a la soberanía y seguridad alimentaria; no pueden ser mecanismo de enriquecimiento de unos a costa del trabajo de otros, o peor estar organizada por intereses transnacionales ni en la producción (monocultivos, semillas y transgénicos) ni en la comercialización dependientes de imposiciones de la agroindustria. La nueva economía debe solventarse en la organización de productores quienes asumen patrones organizacionales, de producción, de tecnología, de agregación de valor y comercialización desde un enfoque cooperativo, solidario, justo, sustentable y en función de necesidades de la población.

Este conjunto de elementos estructurantes del buen vivir implica un reordenamiento absoluto de la sociedad; pasa por ajustarnos a una nueva cultura colaborativa, de participación e involucramiento en los temas sociales y del país; en asumir responsabilidades como ciudadanos y ciudadanas, como organizaciones y colectivos que miramos y dialogamos con otros diferentes, que asumimos diversidades y construimos plurinacionalidad; que buscamos liberarnos de la cadena del consumo y apostamos con la naturaleza por soberanía.

El buen vivir por todas estas vicisitudes no es una meta existencial, es el camino para garantizar la vida planetaria.

La viabilidad del buen vivir

En última instancia, la viabilidad del buen vivir recae en el ámbito político y por tanto del poder. Un cambio de organización política y económica implica necesariamente una pugna de sentidos entre los sectores sociales y económicos, clases sociales, estamentos, colectivos cuyas formas de vida marcarán sus necesidades, intereses y aspiraciones, inevitablemente en contradicción con otras perspectivas.

El panorama es bastante claro en la experiencia ecuatoriana. De una Constitución basada en la plurinacionalidad, los derechos, la participación, las libertades y el respeto ambiental no se ha llegado hasta ahora a concretar en la práctica ninguno de los conceptos básicos del buen vivir.

**Contribuye en esta perspectiva democrática del buen vivir
el desarrollo de una ciudadanía activa, con información y capacidades
para el ejercicio de instrumentos de participación ciudadana y
control social de forma autónoma del Estado**

Para los constitucionalistas, la explicación radica en que luego de firmada la constitución, en referéndum por alrededor del 80% de ecuatorianos, el máximo órgano legislativo, la Asamblea Nacional no ha sido capaz de construir un sistema de leyes secundarias afirmativas del buen vivir, por el contrario estas han ido en relación inversa, limitando libertades y derechos; «El gobierno de la revolución ciudadana no camina por el sendero utópico marcado por la Constitución de Montecristi. Sin duda se trata de un Gobierno que se ha dedicado a modernizar al Estado y hacer más eficiente la inserción del Ecuador en un sistema global capitalista».¹⁷

Para Eduardo Gudynas el progresismo latinoamericano acepta las bases conceptuales del desarrollo convencional, «festeja el crecimiento económico y los extractivismos. Es cierto que en algunos casos se denuncia al capitalismo, e incluso hay intentos alternativos (por ejemplo, con empresas nacionalizadas), pero prevalece la inserción en éste. Las discusiones están en cómo instrumentalizar el desarrollo (por ejemplo, si con más o menos Estado), pero no se disputa el mito del progreso».¹⁸

Para los movimientos sociales, fundamentalmente los sectores organizados en las históricas organizaciones nacionales como la CONAIE, el proceso ecuatoriano ha retrocedido hasta confundirse con políticas neoliberales del pasado.

Más allá de las consideraciones político-ideológicas que defienden unos y otros, sin duda, en el caso ecuatoriano la propuesta del buen vivir se ha visto erosionada por una progresiva transición del Gobierno de la denominada “revolución ciudadana” hacia posiciones de derecha, dando paso a un modelo de desarrollo convencional, desarrollista y modernizante, con pretensiones de ingreso en el sistema mundial en condiciones competitivas.

¹⁷ R. Ávila «De la utopía de Montecristi a la distopía de la revolución ciudadana» en VVAA, *El Correísmo al desnudo*, Quito, 2013.

¹⁸ E. Gudynas, «10 tesis sobre el divorcio entre la izquierda y progresismo en América latina», *Página Siete*, 9 de febrero, La Paz, 2014.

Tal vez el punto de quiebre definitivo de tendencias marca la resolución del Gobierno correísta por explotar el petróleo en la reserva de biosfera del Yasuní. La propuesta inicial de dicho Gobierno fue la de mantener el crudo bajo tierra con la esperanza de que los países del mundo, fundamentalmente los industrializados, pudiesen compensar al Ecuador con al menos el 50% de las reservas petroleras que no serían extraídas; aproximadamente tres mil millones de dólares. A cambio, el país mantendría intacta una de las mayores reservas de biodiversidad del mundo y hábitat de pueblos ocultos (no contactados) que allí conviven; esta propuesta involucraba un cambio de la matriz de desarrollo, evolucionando del extractivismo hacia la sustentabilidad y el conocimiento como sistema de vida societal. Implicaba priorizar el ecosistema con todas sus formas de vida y su incontable riqueza natural, contribuyendo de manera sustancial a disminuir emisiones de carbono al ambiente (por extracción, explotación y consumo) dejando a un lado los intereses de las transnacionales petroleras, empresas intermediarias y en general un sistema aberrante de sumisión y corrupción que enreda el mundo del petróleo; la propuesta era la perla en la corona del buen vivir.

Lamentablemente, una serie de hechos absorbieron la “Iniciativa Yasuní” como se la conoció internacionalmente, tornándola en una propuesta inviable. Del lado de los países con potencial de aporte, la iniciativa fue asimilada como un contrasentido a sus propias necesidades de desarrollo, pues llevaba un elemento contaminante de alto poder político: que otros países presionados por los sectores populares de avanzada planteen lo propio respecto a sus principales recursos mineros como el cobre, la plata, el uranio, el oro, etc., y madure así una tendencia global por la defensa de la naturaleza y la soberanía de los territorios.

Por otro el lado, el “lobby” corrosivo de las transnacionales petroleras y sus redes de influencia y corrupción, penetraron el Estado, y desde dentro fueron erosionado la iniciativa, de tal suerte que la gestión gubernamental fue tan endeble, que no generó respuestas contundentes de nadie.

Los grupos organizados, medios alternativos de prensa, redes sociales, unieron voces para señalar que la prioridad para el Gobierno era el denominado “Plan B”, es decir, la explotación petrolera, para lo cual se tenían ya los estudios respectivos, como lo confirmó luego uno de sus funcionarios.¹⁹

Por último, el presidente Correa, quitó definitivamente los velos del discurso del buen vivir de la plataforma política y señaló con precisión su modelo: fondos para el desarrollo y

¹⁹ Wilson Pastor, ex ministro de Recursos No Renovables señaló en entrevistas para importantes canales de televisión ecuatoriano que en 2010 el presidente le encargó la realización de una propuesta técnica sobre la explotación de los bloques en el ITT dentro y fuera del parque Yasuní: «Habiendo yo elaborado el Plan B, en el año 2009-2010, en Petroamazonas, por lo menos parcialmente, y luego se ha ido perfeccionando con el actual Gerente ...» (*Ecuador inmediato*, 2013-08-21).

superación de la pobreza, desarrollo entendido –otra vez– como modernización e integración de todos los sectores que hasta ahora no habían sido funcionales al sistema; competitividad internacional en base a la industrialización, educación elitista para formar los cuadros que el proceso requiere y generación de infraestructura en vías, educativas y de salud. Este discurso de hecho no es nuevo para los ecuatorianos, pues ya hace más de cuarenta años que el dictador Rodríguez Lara pronunciaba los mismos objetivos cuando inició la exportación petrolera.

El nuevo Plan de Desarrollo, eufemísticamente denominado del “buen vivir”, tiene claras orientaciones modernizantes e integradoras. El nuevo pilar es justamente el cambio de la matriz productiva” impulsado por el sector más derechista del régimen, la vicepresidencia. En esta propuesta, las políticas agrarias por ejemplo están orientadas a la agroindustria, para lo cual se incentiva a los pequeños productores al monocultivo con semillas certificadas, transgénicos, agrotóxicos y otras contrariedades que apuntan a transformar su visión agroecológica, diversa, de seguridad alimentaria y volverlos funcionales a la agroempresa y dependientes de la oferta y la demanda y por tanto a la imposición de los precios que se les imponga.

Otros elementos vertebradores como el Estado plurinacional, la descentralización y autonomías y la participación ciudadana han quedado como planteamiento y no existen concreciones efectivas; podemos así afirmar que las innovaciones que recupera el buen vivir, en el caso del Ecuador, siguen en agenda, ahora, y otra vez, en manos de los movimientos sociales y las izquierdas.

En Bolivia, según Pablo Mamani «en los hechos se han violentado los derechos individuales y colectivos de las naciones preexistentes a Bolivia y, sin embargo, se hace alarde de ellas. Así, esta es una tragedia moral e intelectual. Se emiten grandilocuentes palabras sobre interculturalidad o proceso de cambio como si fuera lo más bello de la historia, mientras en las calles de la ciudad resuena la muerte del indio... lo cual es un logro histórico de un régimen que se auto-refiere como un Gobierno indígena: sus ministros se visten de poncho para asesinar al indio real».

En Ecuador, las organizaciones indígenas, de ecologistas, jóvenes, y de activistas en general igualmente sufren de acoso político y muchos líderes hombres y mujeres terminan con juicios de encarcelamiento en una cruzada de contrarreforma a las libertades y derechos que constituyen el buen vivir. Tanto Evo Morales como Rafael Correa tienen perspectivas de reelección indefinidas para lo cual emprendieron sendos cambios constitucionales.

Estas vicisitudes que la experiencia del buen vivir soporta nos lleva a concluir que este sistema, como cualquier otro que plantee alternativas al capital desde un enfoque ecosocial,

debe garantizarse con una ciudadanía más comprometida y organizada; con movimientos sociales abiertos, no dogmáticos ni fundamentalistas, que propongan, vigilen, gestionen el proceso, pues dejarlo en manos de un grupo de políticos y hombres de negocios sin antecedentes con la lucha por una nueva sociedad es un suicidio político. El peor enemigo, ciertamente, en este proceso resultó ser la propia sociedad civil, que aún no supera el clientelismo y el populismo, caldo de cultivo para gobiernos caudillistas por lo cual cerramos el análisis haciendo eco a la afirmación de Boaventura de Sousa Santos de que: «Tal como ocurre con la democracia, sólo una conciencia y una acción ecológica vigorosas, anticapitalistas, pueden enfrentar con éxito la vorágine del capitalismo extractivista. Al “ecologismo de los ricos” es preciso contraponerle el “ecologismo de los pobres”, basado en una economía política no dominada por el fetichismo del crecimiento infinito y del consumismo individualista, sino en las ideas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad vigentes tanto en las relaciones entre los seres humanos como en las relaciones entre los humanos y la naturaleza.»²⁰

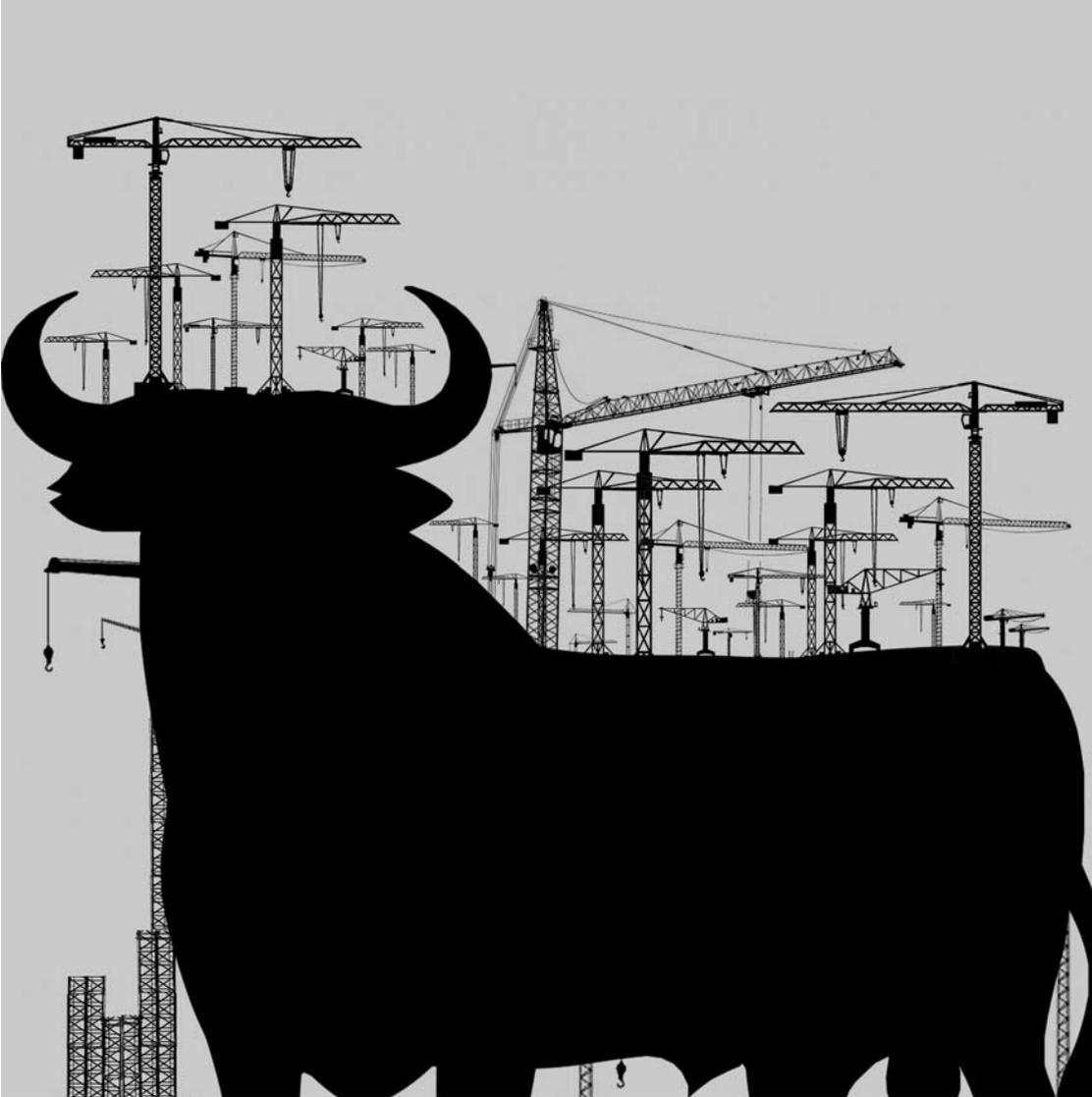
²⁰ B. de Sousa Santos, «Extractivismo o ecología», *Página 12*, 10 de febrero del 2014 [http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-239508-2014-02-10.html].

**La política de grandes infraestructuras de
transporte en el Estado español:
un despilfarro inmoral**

Paco Segura

109

Panorama



La política de grandes infraestructuras de transporte en el Estado español: un despilfarro inmoral

Hemos contraído una enorme deuda pública como resultado de la persistente aplicación de una política de infraestructuras de transporte desarrollista, despilfarradora e insostenible que no es justificable ni entendible en términos de necesidades de movilidad. El español es el Estado europeo con mayor dotación de grandes infraestructuras de transporte y el que más invierte en ellas, al tiempo que estamos en el furgón de cola de la inversión social pero, sin embargo, es en esta donde se aplican los recortes. La explicación de este disparate no está en la lógica del transporte sino en los beneficios que obtienen unos pocos actores, políticos y grandes constructores, de tan suculentos contratos, muchas veces con prácticas presuntamente ilícitas como las que reflejan los "papeles de Bárcenas".

Este artículo se centra en describir los impactos económicos, sociales, políticos y ecológicos que ha tenido la desquiciada política de grandes infraestructuras de transporte en España. No cabe duda que otro tipo de infraestructuras –energéticas, hidráulicas, de comunicaciones– han seguido dinámicas similares a las que más abajo abordaremos. Pero rara vez han alcanzado ni la magnitud ni la fuerte repercusión sobre nuestras vidas como la que han supuesto las inversiones ligadas al transporte.

Paco Segura,
Ecologistas en
Acción

Todo el mundo habla de la burbuja inmobiliaria, pero se menciona menos otra, la de las infraestructuras de transporte, que, sin embargo, ha alcanzado unas dimensiones descomunales en el Estado español. Además, hay una notable diferencia entre ambas: mientras que la mayor parte de las inversiones inmobiliarias eran privadas –aunque luego el conjunto de la sociedad hayamos asumido en forma de deuda una buena cantidad a través de las ayudas

públicas a la banca o a las inmobiliarias— han sido las diferentes administraciones las que han aportado los fondos que han provocado el *boom* de las infraestructuras.

Durante varias décadas en nuestra sociedad las infraestructuras de transporte han sido objeto de veneración y deseo, tanto más cuanto mayores eran sus dimensiones y su precio. Nadando a contracorriente, Ecologistas en Acción siempre ha denunciado la irracionalidad de esta política.¹ En pocas palabras, lo que señalábamos es que no se han llevado a la práctica verdaderas políticas de transporte, sino catálogos de infraestructuras en las que se invertían una gran cantidad de fondos públicos. Y esto ha sido así hasta que la crisis ha empezado a quebrar esta dinámica, si bien con mucho retraso con respecto a otras partidas que han sido sometidas mucho antes a fuertes recortes.

Récord europeo de infraestructuras

A causa de estos planes de obras públicas sin medida hemos alcanzado los 3.100 kilómetros de líneas de alta velocidad ferroviaria (enero 2013),² lo que nos convierte en el segundo país del mundo con más kilómetros tras China. Sin embargo, somos récord de kilómetros, pero ni mucho menos de pasajeros: solo tenemos la quinta parte de viajeros por kilómetro de línea de alta velocidad que Francia, o un 7% de los que tienen en Japón.

Similar es la situación en cuanto al viario de alta capacidad. Con 16.335 kilómetros a finales de 2012 somos el primer país europeo en kilómetros de autovías y autopistas, a más de 3.000 km de ventaja del siguiente. Uno de cada cinco kilómetros de autovías de la UE-28 está en el Estado español. No es de extrañar: se han desdoblado vías con densidades de tráfico ínfimas, que ni por asomo justificaban la inversión, o se han trazado autovías prácticamente paralelas a autopistas preexistentes. El propio Secretario General de Infraestructuras de Fomento reconocía en 2012 que tenemos una sobreinversión en autovías y que nos sobran 5.000 km de estas infraestructuras,³ pese a lo cual Fomento sigue invirtiendo miles de euros cada año en nuevos proyectos.

También somos récord europeo de aeropuertos, casi todos ellos deficitarios y sin apenas pasajeros (49 aeropuertos gestionados por Aena, además de los de Lleida, Castellón y Ciudad

¹ Paco Segura, *Infraestructuras de transporte y crisis. Grandes obras en tiempos de recortes sociales*, Libros en Acción, Madrid, 2012; *Id.*, «Razones ecologistas para querrellarse contra Bárcenas», *Ecologista* 77, 2013 [<http://www.ecologistasenaccion.org/article26539.html>]; *Id.*, «¡Más autovías, es la guerra!», *Ecologista* 57, 2008 [<http://www.ecologistasenaccion.org/article11413.html>]; *Id.*, «El PEIT: echando gasolina al fuego», 43, *Ecologista* 43, 2005.

² Estos son los datos que divulga Adif, pero distintos autores fijan la longitud actual de la red en 2.469 km, puesto que Adif contabiliza tramos que no son en rigor de alta velocidad.

³ http://noticias.lainformacion.com/estilo-de-vida-y-tiempo-libre/trafico/fomento-considera-que-espana-tiene-5-000-kilometros-de-autovia-mas-de-lo-que-corresponde-a-su-tamano_Kle6TV4SLYpGmDawfNk1b5/

Real, sin olvidar 53 aeródromos privados más). Hay que destacar que buena parte se mantienen gracias a las subvenciones públicas que reciben las compañías de bajo coste para que sigan operando en ellos.⁴ Aena es el gestor aeroportuario con más pasajeros del mundo... y el que más dinero pierde y mayor deuda acumula. Un despropósito.

Una situación parecida tenemos con los puertos. Aunque cada autoridad portuaria plantea ampliaciones como para que su puerto sea el primero en su fachada marítima y están en marcha nuevos proyectos que destruirán más zonas del litoral, lo cierto es que el grado de utilización de nuestras infraestructuras portuarias ronda el 40% de su capacidad.⁵

Los hechos son tercos, no hay evidencia de que exista un vínculo automático entre el crecimiento del transporte y el desarrollo económico o la creación de empleo, una vez alcanzado un cierto umbral en la dotación su incremento no siempre genera riqueza

El mito del desarrollo económico y el empleo

Si a nuestra sociedad le gustan tanto las infraestructuras de transporte es porque existe un consenso generalizado que da por hecho que generan riqueza, puestos de trabajo y grandes beneficios. La construcción de infraestructuras se presenta, pues, como el motor de la economía que todo el mundo reclama para no quedarse atrás en el desarrollo económico.

La demagogia política, la rentabilidad que obtienen nuestros políticos –en forma de votos y, parece ser que no pocas veces, comisiones y sobornos, como veremos más abajo– y los beneficios de los grupos económicos más fuertes que reciben suculentos contratos, han presionado para que la sociedad interiorice las supuestas ventajas de las grandes infraestructuras de transporte, que se han convertido en un derecho irrenunciable de cualquier ciudad o región que se precie de ser moderna y competitiva.

Sin embargo, los hechos son tercos en otro sentido: a poco que se tengan en cuenta todos los impactos, no hay evidencia de que exista un vínculo automático entre el crecimiento del transporte y el desarrollo económico o la creación de empleo. Por el contrario, hay un importante cúmulo de trabajos y estudios que llegan a muy diferentes conclusiones.⁶ Parece

⁴ David Ramos, «Cuando volar barato sale caro», *Ecologista* 67, 2010 [<http://www.ecologistasenaccion.org/article19954.html>].

⁵ PITVI, <http://tinyurl.com/l9dw4ov> página 11.41

⁶ Muchos de los más relevantes son citados en J. Whitelegg, «Transporte y economía: un planteamiento para el siglo XXI», *Ekonomiaz* 73, 1-2010 [<http://www1.euskadi.net/ekonomiaz/downloadPDF.apf?REG=1103>].

Otros, ya clásicos, se pueden consultar en www.transportenvironment.org/Publications/prep_hand_out/lid/10

que una vez alcanzado un cierto umbral en la dotación de infraestructuras de transporte –que en el Estado español hace tiempo que hemos superado, y de largo– su incremento no siempre genera riqueza, sino que con frecuencia puede ser hasta contraproducente en términos de costes de oportunidad –aún más notorios en una época como la actual, de fuerte reducción de la disponibilidad de fondos– o por el aumento de las llamadas externalidades del transporte, sin olvidar el incremento de los gastos de mantenimiento.

Pero más allá de los estudios, está la cruda realidad. ¿Cómo es posible que si las infraestructuras de transporte son tan positivas para la economía y generan tanto empleo, en un país en que tenemos récord de infraestructuras a escala europea y mundial, también tengamos récord de desempleo y nuestra crisis económica sea más profunda que la de la mayor parte de los países de nuestro entorno?

A poco que se rasca, los tópicos sobre las virtudes de las infraestructuras no se sostienen. Significativo en este sentido es, por ejemplo, el artículo de *El País* «El AVE sobrevuela la crisis» –quizá el primero crítico con el tren de alta velocidad por parte de este medio, claramente alineado con los intereses de los constructores–. Ahí se afirma: «No hay ningún estudio fidedigno realizado por expertos que defienda con un mínimo de entusiasmo la inversión realizada por el Estado en el tren de alta velocidad. Más bien al contrario: los análisis en vigor inciden en un balance decepcionante y ruinoso. Este periódico solicitó a Fomento el nombre de algún experto economista que defienda en sus escritos las inversiones realizadas en el AVE, gestión que ha resultado infructuosa y no por falta de voluntad de Fomento».⁷ Más riguroso y contundente en este mismo sentido resulta el trabajo de Albalate y Bel.⁸

Dado que es precisamente el AVE el medio de transporte que más fondos está recibiendo en los últimos años, al tiempo que es uno de los que acumula mayores problemas de coste por kilómetro, rentabilidad social e impacto ambiental, aunque en el resto del artículo haremos referencia a otros modos y medios de transporte, nos centraremos más en el análisis de la alta velocidad ferroviaria.

Arrebatos de sinceridad, sin cambios de gestión

De cuando en cuando, encontramos declaraciones en los responsables políticos que refrendan el análisis que estamos haciendo. José Blanco, el último ministro de Fomento

⁷ L. Gómez, «El AVE sobrevuela la crisis», *El País*, 13-enero-2013 [http://politica.elpais.com/politica/2013/01/11/actualidad/1357932693_999552.html].

⁸ D. Albalate y G. Bel, «Cuando la economía no importa: auge y esplendor de la alta velocidad en España», *Revista de Economía Aplicada*, núm. 55, 2011 [http://www.revecap.com/revista/numeros/55/pdf/albalate_bel.pdf].

socialista, unos días después del anuncio de los primeros recortes de Zapatero en mayo de 2010, afirmó en el Congreso: «Vamos a ser mucho más exigentes en la selección de las infraestructuras. Priorizando únicamente aquellas que sean estrictamente necesarias [...] Antes de construir más, debemos sacar más provecho a lo que ya tenemos»;⁹ o que «La inversión en infraestructuras de transporte en los últimos años ha doblado la de nuestros vecinos europeos». Ya como exministro reconocía que la planificación del AVE en España había sido «abusiva» y que comportaba un «autoengaño» colectivo.¹⁰

Algo parecido le ha pasado a la actual ministra, la popular Ana Pastor, que en su primera comparecencia parlamentaria (9/2/2012) afirmó que «el tiempo de las obras faraónicas, las terminales sin pasajeros o las autovías sin tráfico se ha terminado». Poco después, sin embargo, presentó los presupuestos de su departamento para 2012, en los que se recogían, por ejemplo, 4.188 millones de euros para el AVE frente a solo 28,5 millones dedicados a cercanías. Es decir, 150 veces menos presupuesto para cercanías, pese a que cada día viajan 30 veces más pasajeros que en alta velocidad. Sin olvidar que para financiar esas obras del AVE se pidió un nuevo crédito de 3.000 millones de euros al BEI.

Pero donde quedan totalmente desmentidos estos buenos propósitos de Ana Pastor de que se había terminado eso de «prometer y comprometer lo que no se tiene a todos y todo el tiempo»,¹¹ es el nuevo plan de infraestructuras que ultima su departamento.

PITVI, más de lo mismo

Después de más de dos años de tramitación, el PITVI, Plan de Infraestructuras, Transporte y Vivienda 2012-2024,¹² está a punto de ser aprobado definitivamente una vez concluya la elaboración de la memoria ambiental conjunta por parte de los ministerios de Fomento y Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, que llevan demorando desde marzo de 2014. Aunque vaya acompañado de alusiones a la sostenibilidad ambiental y económica, el Plan no se despega del discurso dominante «las inversiones necesarias para el desarrollo de las infraestructuras de transporte constituyen un factor de actividad y estimulación económica, tanto durante la fase de construcción de las mismas, por los recursos locales que movilizan, como durante la fase de operación, por las mejoras de productividad inducidas sobre el conjunto de la economía a largo plazo».¹³

⁹ Intervención de José Blanco en el Congreso de los Diputados, 19 de mayo de 2010.

¹⁰ <http://www.diarioabierto.es/96845/el-ex-ministro-jose-blanco-reconoce-el-autoengano-del-ave>.

¹¹ Primera comparecencia parlamentaria de Ana Pastor, 9-feb-2012.

¹² El último borrador hecho público de este documento, en noviembre de 2013, está consultable en <http://tinyurl.com/l9dw4ov>.

¹³ PITVI, p. II.49.

El PITVI hace una constante loa a las ventajas de la liberalización (palabra que se repite 59 veces en el documento), la apertura a los mercados o el incremento de la participación del sector privado, aspectos en los que pone todo el énfasis. El crecimiento, en este caso de las infraestructuras de transporte, continúa siendo el camino a seguir, sin reparar en la imposibilidad de esa opción a medio plazo, por cuanto las restricciones ambientales (energéticas, contaminación, disponibilidad de recursos), de demanda y presupuestarias lo muestran de forma rotunda. Así, plantea una inversión de 136.627 millones de euros,¹⁴ dedicando 52.733 millones a ferrocarriles, de los que la mayor parte irá al AVE, pues se declara como la gran prioridad.

Como el Plan reconoce que nuestra dotación de infraestructuras es suficiente o incluso alta, el argumento utilizado para justificar las nuevas inversiones es el de «compensar los desequilibrios territoriales». Así, volvemos a encontrar un tremendo listado de obras en donde aparecen de nuevo todos y cada uno de los proyectos que se han puesto sobre la mesa en algún momento: autovías que ya han tenido una evaluación ambiental negativa (Puertollano-Mérida, Toledo-Córdoba, etc.), otra radial más para Madrid ignorando que están en concurso de acreedores las cinco radiales actuales; puertos como El Gorguel, Pasaia o Granadilla, etc.

Los problemas ambientales

Aparte de suponer un tremendo despilfarro de fondos públicos, las consecuencias negativas de esta política de obra pública en materia de transporte no se restringen a lo económico. Sus impactos ambientales son de grueso calibre. Solo describiremos algunos de ellos, para dar una idea de su relevancia.

Si, por ejemplo, nos fijamos en la superficie ocupada y afectada por las grandes infraestructuras de transporte en ámbito interurbano, sobre todo las lineales como carreteras y vías férreas, encontramos que nada menos que el 5,3% del territorio estatal está directamente ocupado o afectado en su uso (no se tienen en cuenta aquí las fajas de afección por ruido, que serían mucho más amplias).¹⁵ No se olvide que muchas carreteras o líneas férreas se trazan precisamente por los terrenos más cómodos para su construcción, que a menudo son los de mayor potencialidad para otros usos, como el agrícola.

El transporte es un tremendo devorador de energía. Pero a menudo solo contabilizamos la energía necesaria para mover los vehículos, y no la que se emplea para su fabricación o

¹⁴ 11.400 millones de euros al año. El PEIT, el plan previo del Gobierno del PSOE, planteaba unos 16.000, que algunos años se superaron con creces.

¹⁵ A. Sanz, P. Vega, M. Mateos, *Las cuentas ecológicas del transporte en España*. Libros en Acción, Madrid, p. 102, 2014 [accesible en <http://www.ecologistasenaccion.org/article28795.html>].

la construcción de infraestructuras. Pues bien, este último consumo energético es mucho más alto de lo que intuitivamente imaginamos. Por ejemplo, si cada persona que viaja entre Madrid y Barcelona en la línea de AVE consume para su desplazamiento el equivalente a 13 litros de gasoil, el coste energético proporcional para esa misma persona de la construcción de la infraestructura se acerca a los 10 litros.¹⁶ Y eso que hablamos de la línea de alta velocidad con más pasajeros, por lo que si estos datos los extrapolamos a vías con mucha menos demanda, los consumos energéticos de la obra superan con creces los del desplazamiento. Por tener una referencia en otro modo de transporte, el consumo por persona viajando en un coche medio por una autovía con poco tráfico, tan abundantes en nuestro país, supone unos 3,3 litros de combustible por cada 100 km y pasajero, mientras que el gasto energético de la construcción de esa infraestructura alcanza los 2,1 litros por persona en esa misma distancia.

Esto tiene su traslación a las emisiones de gases de efecto invernadero. Oficialmente se afirma que el transporte es el sector económico que más emisiones provoca en España, del orden de un 24% del total, pero esto es considerando solo la fase de desplazamiento. Si contabilizamos todo el ciclo del transporte, y también la construcción de las infraestructuras de la que estamos hablando, las emisiones suponen nada menos que el 40% del total.

Muy obvios resultan también los impactos sobre el paisaje de estas infraestructuras, su daño a la continuidad de los flujos superficiales de agua, la fragmentación territorial que originan y sus nefastas consecuencias para la biodiversidad, etc. Y sin olvidar las emisiones de gases perjudiciales para nuestra salud o la generación de ruido, por citar algunos otros problemas de índole ambiental.

Ejemplos de manual

El sinsentido de buena parte de nuestras infraestructuras de transporte puede ejemplizarse en algunos casos, que muestran con toda crudeza la irracionalidad de la política seguida desde el punto de vista del interés general.

Las autopistas de peaje

La totalidad de las autopistas privadas de peaje que se han declarado en concurso de acreedores en los últimos meses fueron planificadas por el Ministerio de Fomento en época de Álvarez-Cascos. Hablamos de cinco radiales a Madrid (R-2, 3, 4 y 5 y la AP-41 Madrid-

¹⁶ A. Sanz *et al.*, *op. cit.*, 2014, p. 143.

Toledo), la Cartagena-Vera, la AP-36 Ocaña-La Roda, la M-12 al Aeropuerto de Barajas o la Circunvalación de Alicante.

Casi todas estas autopistas están en la horquilla del 40 al 10% del tráfico previsto en los proyectos, lo que refleja a las claras el error de planificación que supusieron. El Gobierno trata de vender a la opinión pública que el rescate de estas concesionarias no nos va a costar dinero público, pero lo cierto es que llevamos años intentando que no quiebren a base de concesiones de créditos participativos (esto es, créditos a bajo interés, avalados por el Estado) por unos 300 millones de euros anuales, así como abonando cuentas de compensación, por las que el Estado compensa a las empresas por el poco tráfico. Sin ir más lejos, el pasado septiembre Fomento recibió un crédito extraordinario de 540 millones de euros para pagar deudas de las concesionarias antes de crear el previsible “banco malo” de las autopistas. La deuda total se estima en al menos 3.600 millones de euros, y aún está por ver quién la acaba asumiendo.

Aeropuertos ruinosos

La mayor parte de los 49 aeropuertos públicos son deficitarios. Aparte de los aeropuertos sin aviones de Castellón, Teruel o Murcia-Corvera, otros muchos que sí están operativos tienen un tráfico irrisorio: el aeropuerto de Huesca, por ejemplo, tuvo una media de 0,7 pasajeros diarios durante 2013. Pero la tremenda deuda de Aena, cercana a los 14.000 millones de euros, en su mayor parte tiene otro origen: los sobrecostes de las grandes obras. La T4 de Barajas es quizá la más sangrante: se licitó por 1.745 millones de euros, pero acabó costando más de 6.200.

AVE sin pasajeros

El presidente de Adif declaraba en octubre pasado que «La red de AVE no tiene ni pies ni cabeza con el actual número de pasajeros». ¹⁷ Pero Fomento está acometiendo de forma prioritaria el AVE Madrid-Galicia, a pesar de que un estudio reciente encargado por el propio ministerio demuestra que no hay demanda más que para tres trenes diarios por sentido. A pesar de ello, se está acometiendo la obra, cuyo coste supone la friolera de 8.517 millones de euros.

Puerto de Granadilla

Granadilla de Abona es un municipio del sureste de Tenerife donde el Gobierno canario promueve desde 2002 un nuevo, y de todo punto innecesario, puerto industrial. El Gobierno

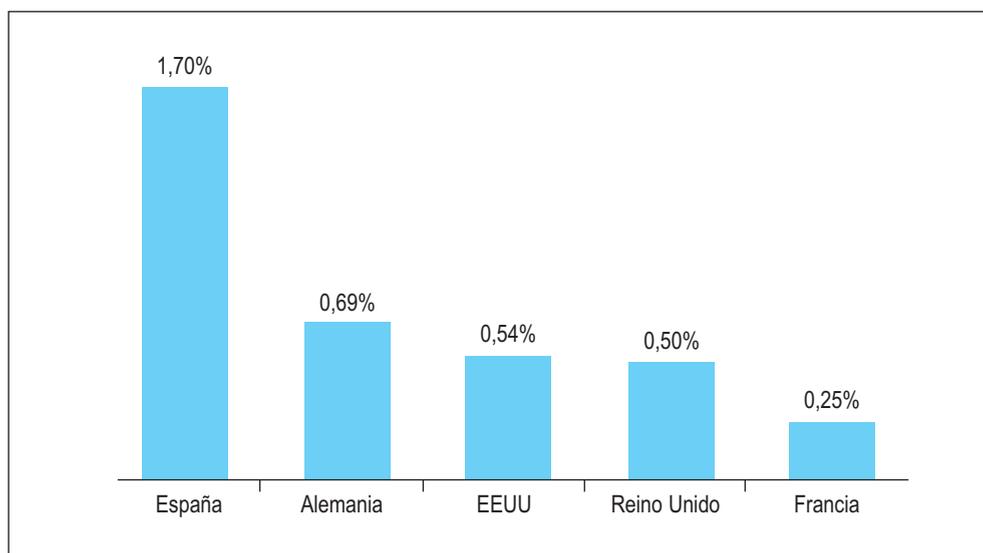
¹⁷ <http://vozpopuli.com/economia-y-finanzas/50715-el-presidente-de-adif-la-red-de-ave-no-tiene-ni-pies-ni-cabeza-con-el-actual-numero-de-pasajeros>.

—del mismo partido, Coalición Canaria, que ahora se opone a las prospecciones petrolíferas— falseó datos de ocupación del cercano puerto de Santa Cruz para calificarlo de saturado cuando está infrutilizado, descatalogó especies protegidas que impedían su construcción, etc., y todo ello frente una gran oposición ciudadana. Otra gran inversión en marcha, tirada literalmente al mar.

La gran paradoja

Esta política que estamos describiendo de fuertes inversiones en grandes obras sin utilidad social es aún más paradójica y difícilmente justificable si se tiene en cuenta que se está llevando a la práctica en el país europeo con más dotación de grandes infraestructuras y al mismo tiempo que se aplican unos draconianos recortes sociales, cuando además somos el Estado de la UE-15 con menor inversión social (véase gráfico 1).

Gráfico 1. Inversión, en porcentaje del PIB, de varios países en infraestructuras de transporte durante 2009



Fuente: Ministerio de Fomento

La inversión media anual en infraestructuras de transporte en el periodo 1993-2012 ha sido de 15.400 millones de euros, con su máximo en 2009, cuando las distintas administraciones invirtieron 20.610 millones de euros (el dato de la gráfica 1, equivalente a unos 17.000 millones de euros, corresponde a la inversión de la Administración central exclusivamente).

Para tener una idea de la magnitud de lo que estamos hablando, compárense estas cifras con el “decretazo” que anunció Zapatero en mayo de 2010 que suponía un recorte de 15.000 millones de euros en dos años.¹⁸ Solo con lo que nos gastamos en 2010 y 2011 en AVE casi se hubiera cubierto esa cantidad.

Según la ministra Pastor, la deuda actual del grupo Fomento (el ministerio y los entes públicos como Aena, Adif, Seittsa, etc.), contraída en buena medida por construir por encima de nuestras necesidades, ronda los 40.000 millones de euros. La comparación de estas cifras con la magnitud de los recortes sociales permite hacerse una idea clara del dispendio que supone nuestra política de infraestructuras y sus tremendos costes de oportunidad.¹⁹

La enorme deuda del grupo Fomento nos cuesta más de 2.500 millones de euros en pago de intereses anuales. La situación es cada vez más inviable: solo en ferrocarriles, por ejemplo, se necesitan 28.000 millones de euros para llevar a cabo las obras ya comprometidas. Y en lugar de parar y replantearse la dinámica actual, Fomento sigue pidiendo créditos al BEI y otros organismos para poder mantener, al menos en parte, la ilusión de que se puede seguir con este ritmo inversor. Aunque el presupuesto para nuevas obras se ha reducido sustancialmente en los últimos años, los 9.570 millones de euros previstos para 2015 por el ministerio –el 40% de este presupuesto irá a parar al AVE– sigue siendo con mucha diferencia uno de los más abultados de nuestro entorno.

Muy significativa resulta la comparación con nuestros vecinos más cercanos. El Tribunal de Cuentas portugués ha ratificado en los primeros días de enero de 2015 una decisión previa: que el AVE “no defiende el interés público y de los contribuyentes portugueses”,²⁰ por lo que ya en 2012 se decidió suspender la parte lusa de la conexión Madrid-Lisboa, que sin embargo sí acomete el Gobierno español a este lado de la frontera.

Por su lado, el equivalente francés (la Cour des Comptes) en su reciente informe de octubre de 2014²¹ se ha pronunciado de forma tajante sobre la nula rentabilidad de la alta velocidad francesa, a pesar de que tiene cinco veces más usuarios por kilómetro que la red española.

Pero no parece que aquí estemos aprendiendo la lección. En este año electoral de 2015, Fomento tiene previsto inaugurar 1.000 kilómetros más de AVE y cuatro nuevas estaciones

¹⁸ http://elpais.com/elpais/2010/05/12/actualidad/1273652221_850215.html

¹⁹ Sin olvidar, claro, que la parte del león de los fondos públicos se ha dirigido a las ayudas a la banca, que han recibido cantidades mucho mayores, incrementado de forma drástica la deuda pública.

²⁰ <http://www.elmundo.es/economia/2015/01/05/54aaabc722601dad148b4581.html>.

²¹ Cour des Comptes, oct 2014: *La grande vitesse ferroviaire: un modèle porté au-delà de sa pertinence* <https://www.ccomptes.fr/Actualites/A-la-une/La-grande-vitesse-ferroviaire-un-modele-porte-au-dela-de-sa-pertinence>.

de diseño. Además de endeudarnos más para estas obras, estamos intentando canalizar la mayor parte de los fondos que nos pudieran llegar a través del llamado “plan Junker” hacia más alta velocidad, mientras que, por seguir con el ejemplo, Francia está apostando por aprovechar este mismo fondo para mejorar su red ferroviaria convencional.

Las posibles actividades ilícitas explican mucho mejor que ningún otro motivo estas dinámicas tan aberrantes desde el punto de vista del interés general

En todo caso, ¿cómo es posible que en las actuales circunstancias de crisis y recortes sociales sigamos intentando estirar esta situación, esta inmoral y obscena asignación presupuestaria a favor de las grandes obras y en contra de las prestaciones sociales? La clave está en quién se beneficia de este expolio de los fondos públicos, y esos beneficiarios están nítidamente detallados en los llamados “papeles de Bárcenas”.

“Papeles de Bárcenas”, se confirma lo que imaginábamos

A finales de enero de 2013 *El País* publica los conocidos como “papeles de Bárcenas”.²² En estas hojas manuscritas aparecen las “donaciones” presuntamente ilícitas al Partido Popular realizadas por parte de grandes constructores entre 1990 y 2009, así como el supuesto reparto posterior de estos fondos en “sobres”. La simple comparación de los apuntes contables del extesorero del PP con las licitaciones de grandes infraestructuras permite hacerse una idea de los motivos reales que han llevado a unas inversiones tan alejadas de las necesidades de la mayor parte de la población y del propio sistema de transporte.

Ante la evidencia de que los presuntos delitos que recogían estos “papeles” estaban prescribiendo –según el tipo, prescriben en un periodo que varía entre los 10 y los 4 años–, justo un mes más tarde, el 28 de febrero, cinco organizaciones presentamos en la Audiencia Nacional una querrela contra dos extesoreros del PP (Luis Bárcenas y Álvaro Lapuerta), tres exministros (Rato, Acebes y Trillo) y los presidentes o expresidentes de varias constructoras (OHL, Sacyr, FCC, Constructora Hispánica, Sando, AZVI, etc.).

Los querellantes, Ecologistas en Acción, Izquierda Unida y la Asociación Libre de Abogados, junto a dos colectivos más, les acusábamos, entre otros delitos, de cohecho, tráfico de influencias, delitos contra la Hacienda Pública, blanqueo de capitales, alteración de

²² http://elpais.com/especiales/2013/caso_barceñas/todos_los_papeles.html.

precio en concursos y subastas públicas, etc. El Partido Popular anunció inmediatamente que se querrellaría contra nosotros, a lo que respondimos con una campaña de adhesiones a nuestra querrela que recogió 27.000 firmas en pocos días.²³

La querrela fue admitida inmediatamente a trámite, parando así el reloj de la prescripción. Pero realizando un repaso rápido a lo ocurrido, podemos hacernos una idea de las dificultades que debe superar una acusación popular a la hora de enfrentarse a enemigos tan poderosos e influyentes.

Para empezar, se optó por sumar la “causa Bárcenas” al caso Gürtel para evitar que cayera en manos del juez Gómez Bermúdez, no sin flagrantes irregularidades y saltándose los criterios de reparto de casos de la Audiencia Nacional. Por otro lado, el ministerio fiscal ha venido trabajando más como la defensa de los imputados que ejerciendo su papel de custodia de los intereses colectivos. Y sin olvidar que durante la instrucción se han producido nada menos que tres sustituciones en la cúpula de la UDEF (la Unidad Delincuencia Económica y Fiscal de la Policía) presumiblemente para conseguir un mayor control gubernamental en lo que se investigaba.

Tampoco queremos dejar en el tintero otras maniobras del Partido Popular, como las misteriosas desapariciones de las agendas y la súbita amnesia de las secretarías de los extesoreros, la destrucción de los registros de asistencia a la sede madrileña del PP o el formateado y desaparición de discos duros comprometedores. Ni su resistencia a entregar la información solicitada por el juez instructor, que acabó ordenando el registro de la sede central del PP de la calle Génova. Estas maniobras culminan ahora en el próximo mes de marzo apartando de la instrucción al juez, Pablo Ruz, que por hacer correctamente su trabajo de investigación e instrucción se ha convertido en una persona *non grata* para quienes presuntamente se benefician de estos manejos.

En todo caso, resulta incontestable que la interposición de la querrela ha acelerado de forma notable la investigación judicial de los “papeles de Bárcenas”. Gracias al trabajo del equipo de abogadas y abogados voluntarios de la acusación popular, en enero de 2015 hay nada menos que 32 imputados, entre ellos los presidentes en su día de grandes constructoras como OHL, Sacyr o FCC, lo que conocido su enorme poder no es un asunto menor. Sin olvidar la constatación de la existencia de una contabilidad B en el seno del Partido Popular. También resulta claro el papel determinante que juega Ecologistas en Acción en este caso, dando soporte a toda la argumentación sobre lo injustificable de buena parte de estas inversiones en grandes obras en la línea de lo expuesto en este artículo.

²³ «Queréllate tú» véase <http://www.ecologistasenaccion.org/article25190.html> y <http://www.querellabarcenas.org/content/adhesiones-recibidas>.

Recapitulando, resulta obvio que no hay justificación desde el lado del transporte ni de la economía para todos estos proyectos de grandes infraestructuras de transporte que arrasaron una gran superficie de nuestro país durante los últimos años y dejaron exhaustas nuestras arcas públicas. Las posibles actividades ilícitas explican mucho mejor que ningún otro motivo estas dinámicas tan aberrantes desde el punto de vista del interés general.

Ojalá que el éxito de la acusación popular en este caso ayude a reconvertir estas dinámicas a otras muy diferentes, que nos permitan vivir bien o mejor con menos destrucción y despilfarro, como se argumenta en otros artículos de este mismo número.

MONDE en español
diplomatique

ATLAS DE HISTORIA crítica y comparada



ATLAS DE HISTORIA CRÍTICA Y COMPARADA.

De la Revolución Industrial a nuestros días.

180 páginas · 15 euros

www.monde-diplomatique.es

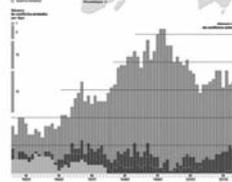
DRONES, ATAQUES QUIRÚRGICOS: LAS NUEVAS FORMAS DE LA GUERRA

La guerra se ha trasladado al cielo. En otros tiempos se enfrentaban a distancia los soldados y con artillería o proyectiles pesados se destruían ciudades, se bombardeaba y se destruía el paisaje. Hoy, el combate se libra en gran medida en el espacio aéreo.

La guerra en el siglo XXI se libra en el espacio aéreo. Los drones, los ataques quirúrgicos, los misiles de precisión, los robots, los vehículos aéreos no tripulados, los submarinos autónomos, los satélites, los sistemas de defensa antimisiles, los sistemas de defensa antimisiles, los sistemas de defensa antimisiles...



DE UNA GUERRA A OTRA



GUERRA EN EL SUR



CONTRAPARTIDAS DE LA AYUDA A LOS PAÍSES DEL TERCER MUNDO

El principio de los años 60, tras el fin de la guerra del Vietnam, se inicia un periodo de ayuda masiva a los países del Tercer Mundo. Esta ayuda se canaliza a través de organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Esta ayuda se canaliza a través de organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Sin embargo, esta ayuda ha sido criticada por ser una forma de neocolonialismo que beneficia a los intereses de los países desarrollados.



"NEW DEAL" PARA EL PUEBLO ESTADOUNIDENSE

Para el primer año de la década de 1930, el presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt implementó una serie de programas económicos y sociales que se convirtieron en la base del New Deal. Estos programas incluían la creación de empleos, la regulación de la industria y la implementación de programas de bienestar social.

LA GRAN DEPRESIÓN

IDEOLOGÍA, PROPAGANDA Y PARANOIA

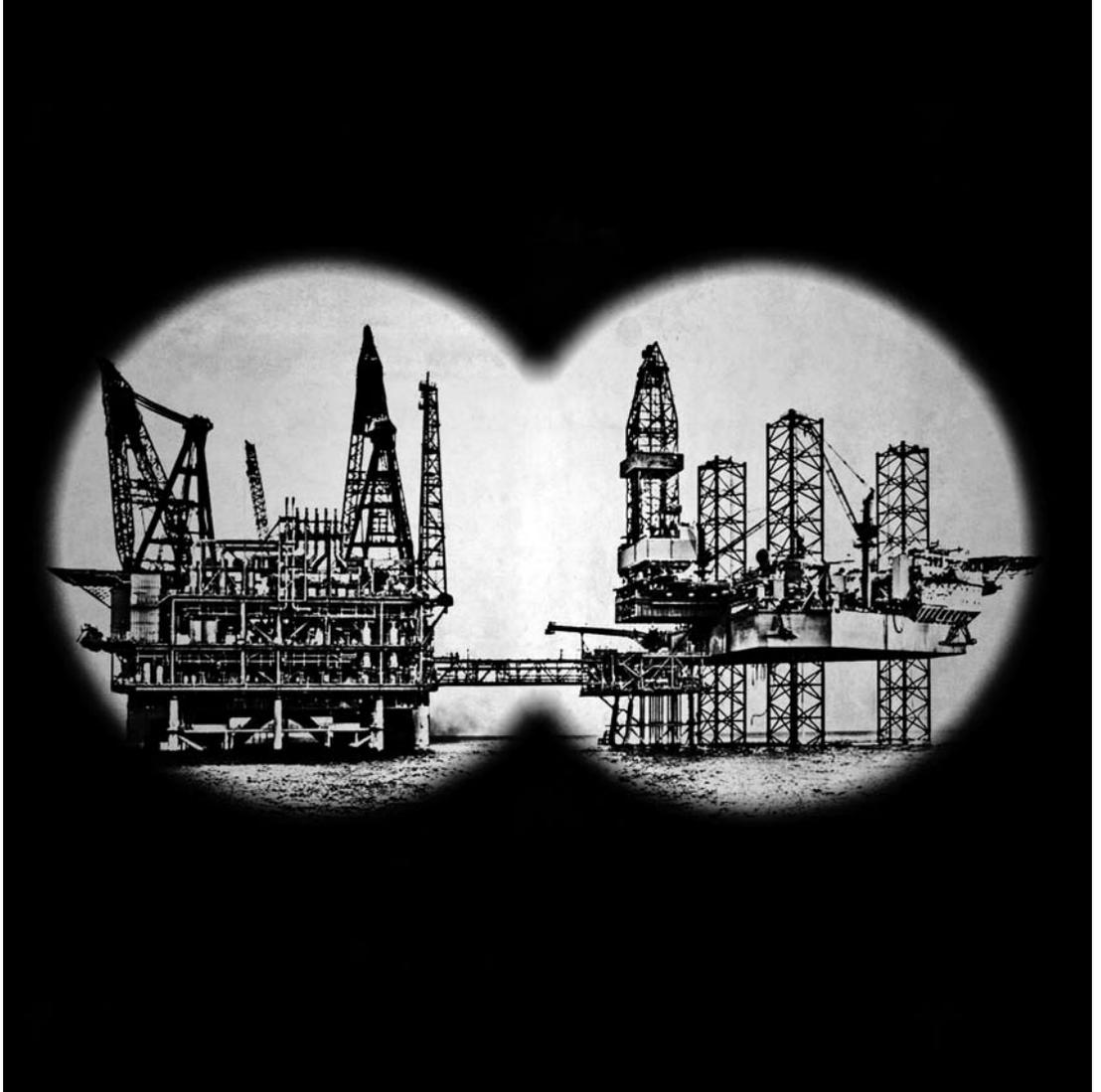
El libro de Tzvetan Todorov, 'Ideología, Propaganda y Paranoia', analiza el papel de la ideología y la propaganda en la historia reciente. Todorov argumenta que la ideología es una herramienta que se utiliza para manipular a las masas y justificar acciones que van en contra de los intereses humanos.

**El Proyecto Castor: un ensayo de nuevas fórmulas
de financiarización de la UE**

Mònica Guiteras

125

Periscopio



El Proyecto Castor: un ensayo de nuevas fórmulas de financiarización de la UE

El Proyecto Castor de almacenaje submarino de gas es conocido por los más de mil terremotos ocasionados en octubre de 2013, así como por la deuda millonaria que ha generado, que deberá ser asumida por la población a través de la factura del gas. La opinión pública puso en entredicho el estudio del impacto ambiental por obviar el riesgo sísmico así como también la cláusula de la concesión que aseguraba a la empresa promotora una compensación por renuncia, incluso en caso de dolo o negligencia por su parte. El mecanismo financiero del proyecto, sobre el que se ha puesto menos énfasis, permitió en su día la refinanciación a través de una emisión de bonos, de una deuda que no dejaba de crecer. Hoy, el caso de Castor nos muestra el porqué de la ilegitimidad de la deuda de un megaproyecto impuesto e innecesario, pero también la lógica de una financiarización que sigue creciendo y buscando nuevas fórmulas a nivel global y especialmente en la Unión Europea.

El proyecto Castor, situado en la costa mediterránea entre Vinarós (País Valenciano) y Alcanar (Cataluña) inició su recorrido a finales de los años noventa cuando ACS (la empresa del presidente del Real Madrid, Florentino Pérez, sin experiencia en infraestructuras gasistas) convenció al Gobierno de la utilidad de este proyecto. Por un lado, por las recomendaciones de la UE en cuanto a la capacidad de almacenaje de gas y, por otro lado, porque de cara a que el Estado español se convirtiera en país de tránsito del gas hacia el centro y norte de Europa, resultaba más barato apostar por un almacén geológico de gas situado en un antiguo yacimiento de petróleo, que instalar tanques de gas en las instalaciones de las regasificadoras existentes. Solo

Mònica Guiteras es investigadora del Observatori del Deute en la Globalització y miembro de la Xarxa per la Sobirania Energètica

faltaba un inversor con experiencia, en este caso una empresa canadiense extractiva, con excedente de capital y en busca de altas rentabilidades. Así se formó ESCAL UGS, con la mayoría de acciones en manos de la empresa de Florentino Pérez (66'7%) y un 33% en manos de Castor Limited Partnership (participada en su mayoría por la canadiense Dundee Energy). El primer permiso, entre muchos, del proyecto fue en 1996: una concesión otorgada por el ministro de Industria del Partido Popular, Josep Piqué.

Los elementos clave del proyecto

Un proyecto apuntalado a distintos niveles

A escala europea, la voluntad de creación de un mercado único en los sectores del gas y la electricidad cuadraba perfectamente con el planteamiento anterior. Una “seguridad energética” entendida como la necesidad de la diversificación en las vías de abastecimiento alternativas al gas proveniente de Rusia, daba un valor estratégico a los gasoductos para la importación del gas del sur de Europa, pero también a los reservorios de gas, planteados para abastecer picos de demanda y en la práctica usados también para comprar gas en verano a un precio inferior, para venderlo en invierno a un precio caro. Esta “seguridad energética” no cuestiona la explotación de combustibles fósiles como el gas, aun implicando éste la extracción de un recurso que es finito, que tiene un grave impacto en el medio ambiente, y que conlleva a menudo la violación de derechos humanos en terceros países.¹

En la concesión de 2008 aprobada para el Proyecto Castor, la cláusula 14 contemplaba el derecho a compensación de la empresa promotora si se extinguía la concesión o si la empresa renunciaba a la explotación, incluso en caso de dolo o negligencia.² Por otro lado, el Estudio de Impacto Ambiental de 2007 no contemplaba el riesgo sísmico de la inyección del gas, aun existiendo estudios que apuntaban a estos peligros ya en 2005, realizados por Arantza Ugalde, como parte del Observatori del Ebre, durante el proceso de evaluación del impacto ambiental. Ahora se conoce que las fallas no fueron debidamente analizadas, ni el principio de precaución sobre los riesgos aplicado.

El proyecto debía estar operativo en 2014 y durante el verano de 2013 el aumento en la intensidad de la inyección de gas colchón fue seguido por centenares de terremotos que ocasionaron daños materiales en la zona y que sumieron en el miedo y en la incertidumbre a la población local. La presión social llevó al Gobierno a paralizar la planta, pero todo el

¹ Counter Balance. «TAP, Energy security and human rights», 17 de diciembre de 2013 [disponible en <http://www.counterbalance.org/tap-energy-security-and-human-rights>. Acceso el 27 de diciembre 2014].

² Gobierno de España, *Real Decreto 855/2008*, Artículo 14 [disponible en <http://www.boe.es/boe/dias/2008/06/05/pdfs/A26051-26052.pdf> . Acceso 15 de diciembre de 2014].

proceso posterior estuvo caracterizado por la lentitud. No fue hasta el verano siguiente cuando se produjo un movimiento estratégico por parte de la promotora. El 25 de junio de 2014, ESCAL UGS renunciaba a la concesión y tres meses después la “solución” que el Gobierno central puso sobre la mesa fue pagar una compensación a la empresa promotora por esta renuncia, pero a cargo de la factura del gas, lo que colocó a este controvertido proyecto en la palestra mediática del momento.

El formato para aprobar la compensación fue un Real Decreto Ley (RDL), en vigor desde el pasado 3 de octubre, que permitió la salida de ESCAL UGS y colocó a Enagas como gestor de las instalaciones.³ El Gobierno emitió derechos de cobro a 30 años por valor de 1.350 millones de euros para cederlos a la banca (Bankia, Santander, Caixa Bank). Así, Enagas debía canalizar la operación y los bancos podían posteriormente vender en los mercados esta deuda (como con el déficit tarifario del sector eléctrico), o quedárselo en sus balances, recibiendo una rentabilidad que supera el 4%. ESCAL UGS debía cobrar los 1.350 millones de euros en un plazo máximo de 35 días hábiles. El día 11 de noviembre recibió el cobro por monto e hizo posteriormente el pago correspondiente a los bonistas.⁴ La compensación que contemplaba la concesión del proyecto y su blindaje a través de un Real Decreto con forma de ley, provoca que su impugnación solo pueda llevarse a cabo ante el Tribunal Constitucional. Se trata de un procedimiento farragoso, que de seguir adelante podría implicar hasta diez años. Mientras tanto, los bancos implicados y Enagas, pueden sacar provecho de la deuda y sus intereses.

Las fases de su deuda

Para iniciar la construcción del proyecto, una vez se consiguieron los primeros permisos se pidió un préstamo a un consorcio de 19 bancos, a pagar durante 7 años. Años después, en julio de 2013, se refinanció esta deuda con una emisión de Project Bonds por valor de 1.434 millones de euros, esta vez a amortizar en 21,5 años, un plazo mucho más cómodo. El Banco Europeo de Inversiones (BEI) adquirió 300 millones de esta emisión, y dicha entidad también aportaba una línea de liquidez de 200 millones, lista para utilizarse si algo fallaba. En esta segunda fase, se dividió la deuda generada por la inversión del proyecto en un tramo de deuda subordinada y otro de deuda senior. El BEI compraba la deuda subordinada (menos segura, al no tener prioridad en el cobro), y así, atrajo a inversores como las compañías de seguros y los fondos de pensiones a comprar la deuda senior (más segura). Después de la emisión de estos bonos, a finales de ese mismo verano se produjeron los terremotos en la zona de Castor.

³ Gobierno de España, *Real Decreto Ley 13/2014* [disponible en https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2014-10059. Acceso 18 de diciembre de 2014].

⁴ imarketreports, «Fitch: Castor Bonds Paid In Full after Compensation» 26 de noviembre de 2014 [disponible en <http://imarketreports.com/fitch-castor-bonds-paid-in-full-after-compensation.html>. Acceso 17 de diciembre de 2014].

Tras la aprobación del RDL, lo que ocurre en realidad es un (re)refinanciamiento de la deuda, haciendo que esta vez se pague a 30 años, pero por parte de la ciudadanía. Los 1.350 millones de euros, sin embargo, no se mantendrán intactos durante estas tres décadas, sino que los intereses harán crecer la deuda. Con el interés del 4,2% asociado el importe a pagar se dispara hasta los más de 4.700 millones de euros, además de los costes de mantenimiento de las instalaciones y otros gastos de operación y administración que también correrán a cargo de la población.

ESCAL UGS tenía que pagar a los bonistas a finales de 2014, pero ese pago solo estaba asegurado en la medida en que el Estado aprobara la compensación a la que la concesión de 2008 abría la puerta. Según el prospecto que en su día se entregó a los bonistas el 30 de noviembre de 2014 era la fecha límite para la puesta en marcha de las instalaciones, y ante el incumplimiento de esa fecha, se debían devolver los bonos en su totalidad. Por ello, la renuncia le generaba prisa al Gobierno para tomar una decisión: una negativa por su parte a aceptar la renuncia de ESCAL UGS, una decisión más tardía que esperara a los estudios y a los procesos judiciales en marcha, o la exigencia del desmantelamiento de las instalaciones, hubieran expuesto económicamente a ACS, ya que tendría que haber devuelto los bonos sin tener asegurada la compensación. Cuando ESCAL UGS anunció su renuncia a la concesión de Castor, el Gobierno dejó atrás la lentitud en actuar que le había caracterizado posteriormente a los terremotos y se dio prisa en tomar una decisión.⁵

La medida del RDL ha dejado de lado otros escenarios como asumir la deuda desde los Presupuestos Generales, nacionalizar las instalaciones, negociar una quita de la deuda, o iniciar el proceso para anularla definitivamente, según la posibilidad que dejaba abierta el Tribunal Supremo.⁶ La compensación aprobada y el formato escogido son la opción que más deja expuesta a la ciudadanía puesto que socializa la totalidad de una deuda privada, abriendo la puerta a que ésta siga creciendo, y manteniendo las instalaciones a punto para que vuelvan a utilizarse cuando se considere.

El fracaso del ensayo: más deuda ilegítima

El proyecto Castor plantea serias dudas sobre si los escasos recursos públicos, apoyados por concesiones a nivel estatal y mecanismos financieros europeos, que apuestan por la

⁵ La relación ya había quedado constatada en los informes elaborados por el Instituto Geológico y Minero de España (IGME) y el Instituto Geográfico Nacional (IGN) el verano de 2014, sin embargo el Gobierno argumentaba que estaba pendiente de recibir informes de expertos de la Universidad de Stanford y el Massachusetts Institute of Technology.

⁶ L. Villa, «El Supremo no anula la cláusula que aseguraba a ACS una indemnización si se cierra Castor», 17 de octubre de 2013, *Público* [disponible en <http://www.publico.es/actualidad/supremo-no-anula-clausula-aseguraba.html>. Acceso el 23 de diciembre de 2014].

inversión en grandes infraestructuras energéticas y de transporte consideradas clave, pueden conllevar un modelo de desarrollo que sirva y beneficie a la población. O si, por el contrario, la misma lógica de este tipo de planes implica alejarse de este objetivo, simplemente para poder funcionar y aumentar los beneficios. Es pertinente entonces poner atención a los riesgos de este tipo de proyectos, susceptibles también de generar más deuda ilegítima.

Existe el peligro de planificar según las necesidades del sector privado, o de los mismos mercados financieros, ignorando las necesidades reales de la población

Por un lado, lo que está en riesgo no es ya ni siquiera la participación pública activa sino la mera consulta informada. Tal y cómo la Plataforma Ciudadana en Defensa de las Terres del Sénia ha denunciado en repetidas ocasiones sobre el caso Castor, la opacidad ha estado presente durante todo el proceso. La catalogación de este tipo de proyectos de “interés público” o “estratégicos” abre puertas en determinados momentos denominados como *botleneck*, o de cuello de botella, en los que la compleja burocracia para la aprobación de estudios o permisos, así como la dificultad para conseguir financiamiento se interponen en el camino. Esos obstáculos se suavizan, e incluso se ponen sobre la mesa acuerdos y contratos ventajosos para la esfera privada, que de otro modo no estaría dispuesta a invertir.

En este sentido, también existe el peligro de planificar según las necesidades del sector privado, o de los mismos mercados financieros, ignorando las necesidades reales de la población. La demanda de gas ha disminuido drásticamente desde 2008 (e incluso cuando todavía crecía, lo hizo muy por debajo de lo esperado), sin embargo, el proyecto Castor siguió adelante, aun cuando la Comisión Nacional de Energía reconoció que las infraestructuras de almacenaje de gas han sido potenciadas en exceso a causa de una mala predicción y que constituyen la mayor parte del déficit actual de gas.⁷ Incluso el ministro de Industria, Energía y Turismo, José Manuel Soria, ha declarado en una reciente entrevista que Castor no es hoy necesario.⁸

Por otro lado, se corre el riesgo de estar financiando proyectos cada vez más caros. La modalidad de este tipo de proyectos, a menudo partenariados público-privados (PPP), se

⁷ Comisión Nacional de Energía, *Medidas para garantizar la sostenibilidad económico-financiera de Sistema de Gas*, 2012, pág. 4-5, 7-9 y 14 [disponible en http://www.cne.es/cne/doc/publicaciones/20120309_PII_DEFICIT_GAS.pdf Acceso el 21 de diciembre de 2014].

⁸ El Objetivo de Ana Pastor, «Entrevista a J.M. Soria», *La Sexta*, 21 de diciembre de 2014 [disponible en http://www.lasexta.com/videos-online/programas/el-objetivo/soria-nos-saltamos-real-decreto-2008-castor-porque-seria-preparicar_2014122100085.html. Acceso el 27 de diciembre de 2014].

caracteriza por un aumento considerable de los costes en comparación con lo planificado.⁹ Según lo reportado el 10 de octubre de 2013 por el ministro Soria, ESCAL UGS había gastado 1.273 millones de euros en inversión para el proyecto, 186 millones para la inyección de gas colchón, y 234 millones en gastos financieros.¹⁰ Un total que asciende a los casi 1.700 millones de euros como coste total del proyecto, en comparación con los 500 millones presupuestados al inicio.

Los proyectos energéticos y de transporte susceptibles de entrar a ser financiados en este tipo de planes, suelen estar relacionados con inversión a largo plazo. Un proyecto de energía renovable que se pueda sufragar en pocos años no acostumbra a ser atractivo para los mercados financieros. Precisamente el proyecto Castor, así como muchos otros proyectos “estratégicos”, llevan a la perpetuación de un modelo energético basado en combustibles fósiles que se aleja incluso de la propia estrategia de la UE “20-20-20”, ya que se están destinando gran parte de los presupuestos a instalaciones gasistas.¹¹ La amortización de Castor, después de la triplicación de su inversión pasó de calcularse sobre 10 años a calcularse sobre 20, y actualmente sobre 30, el tiempo durante el cual la ciudadanía deberá retornar la compensación. Un fracaso a los ojos de la sociedad, e incluso de muchos empresarios del sector.¹² Lo mismo sucede con proyectos para autopistas y para trenes de alta velocidad. Se generan “hipotecas” que obligan a consumir un combustible o a usar una infraestructura para seguir pagando su deuda, aunque las cuentas digan que ya fue pagada tiempo atrás.

En definitiva, se trata de proyectos que se inician a espaldas de la ciudadanía con deudas que no sirven a las necesidades para las que fueron planificadas. Sus condiciones de contratación son altamente beneficiosas para unos pocos, con costes crecientes no justificados que pueden estar anclándonos a un modelo que depende fuertemente de los combustibles fósiles, dañino para el territorio y el planeta, pero dependiente también de las fluctuaciones de los mercados financieros. Todo ello sumado al hecho de que la situación del deudor es tremendamente frágil, nos permite caracterizar una deuda ilegítima que la ciudadanía no puede (y no debe) pagar.

La lógica detrás de Castor: ¿apalancamiento para crecer?

Antes de la crisis financiera la economía estaba inundada de crédito barato, pero con ella el acceso al crédito por parte de las empresas disminuyó drásticamente, trayendo consigo la

⁹ Bankwatch, *Never mind the balance sheet*, República Checa: CEE Bankwatch Network, 2008.

¹⁰ Gobierno de España, Congreso de los Diputados, *Diario de Sesiones*, 10 de octubre de 2013, p. 4 [disponible en http://www.congreso.es/public_oficiales/L10/CONG/DS/CO/DSCD-10-CO-435.PDF. Acceso el 22 de diciembre de 2014].

¹¹ Unión Europea, *Programa energético europeo para la recuperación*, 2009.

¹² *El Periódico*, «Alarma en el sector gasista por el almacén Castor», *El Periódico*, 22 de abril de 2014 [disponible en <http://www.elperiodico.com/es/noticias/economia/alarma-sector-gasista-por-almacen-castor-3255373>. Acceso el 23 de diciembre de 2014].

desaceleración de la economía y la falta de liquidez de los bancos. Ante esta situación, y mientras las medidas de ajuste estructural han afectado fuertemente la política social en los países miembros, la estrategia de la UE ha sido la creación de mecanismos de financiación que acorten distancias entre los inversores privados e instituciones financieras y la voluntad europea para ese crecimiento económico. En la práctica, el apalancamiento, que permite la atracción de inversores privados a partir de una parte de inversión pública, sí está funcionando como palanca para liberar esos recursos privados, pero a un alto precio: el mayor riesgo lo asume la inversión pública. Así pues, en un contexto de austeridad, desempleo y empobrecimiento de la población ¿debe ser el sector público quien asuma la incapacidad del mercado para gestionar el riesgo? El mecanismo financiero que posibilitó que Castor siguiera adelante, así como el nuevo Plan de inversión de Jean Claude Juncker, parecen responder que esa es la dinámica en la que nos encontramos actualmente.

El proyecto Castor nos hace dudar de la calidad del asesoramiento que el BEI ha recibido para apoyar su financiamiento, pero también del mecanismo financiero en sí mismo

La Iniciativa de Bonos de Proyectos

La Iniciativa de Bonos de Proyectos (PBI, por sus siglas en inglés) fue desarrollada precisamente para afrontar los obstáculos de financiación y de crédito mencionados anteriormente.¹³ El entonces presidente de la Comisión Europea, José Manuel Durão Barroso explicaba ya en 2010 cómo iba explorar nuevas fuentes de financiación para los proyectos europeos de infraestructuras. La Comisión Europea, conjuntamente con el BEI propuso la creación de un mecanismo innovador que proporcionara una mejora del crédito de los proyectos para atraer a los inversores del mercado de capitales que de otro modo no invertirían en ellos, conllevando así un impulso al crecimiento y al empleo.¹⁴ Como explicábamos en el caso de Castor, este mecanismo permite dividir la deuda generada por la inversión del proyecto en un tramo de deuda subordinada y otro de deuda sénior. La deuda sénior aumenta el atractivo del proyecto incrementando su calificación en el mercado de bonos, puesto que al comprar el BEI deuda subordinada, atrae a inversores privados a comprar la deuda sénior.¹⁵ En la

¹³ Banco Europeo de Inversiones, *The Europe 2020 Project Bond Initiative - Innovative infrastructure financing*, 2012 <http://eib.europa.eu/products/project-bonds/index.htm>.

¹⁴ Europa press releases, «European Investment Bank welcomes first successful use of project bond credit enhancement and provides EUR 500m for Castor energy storage project in Spain», 30 de julio de 2013 [disponible en http://europa.eu/rapid/press-release_BEI-13-117_en.htm. Acceso el 22 de diciembre de 2014].

¹⁵ Banco Europeo de Inversiones, *Project Bonds Guide*, 2012 http://www.eib.org/attachments/documents/project_bonds_guide_en.pdf.

práctica, la PBI se traduce en el uso de fondos públicos para asumir el riesgo de los inversores de los mercados de capitales, motivándolos así a invertir en grandes proyectos de infraestructuras con atractivos retornos.

Sin duda el mecanismo puede funcionar (y lo ha hecho) para lograr financiación privada, pero cuando el proyecto se complica es la ciudadanía quien finalmente asume el riesgo.¹⁶ El escenario de los proyectos financiados (la mayoría de ellos no por primera vez, sino siendo apoyados para una refinanciación) es el de un banco público, el BEI, que no entra a ver posibles cláusulas abusivas (como en el caso de Castor) o casos de corrupción (como el caso de la autopista Passante di Mestre en Italia¹⁷), y que no aporta ningún tipo de asesoramiento extra en términos socio-ambientales, más allá de lo que presente el país miembro. Si el Gobierno español no hubiera aprobado la compensación que aparece en el RDL, que cubre la totalidad de los pagos que ESCAL UGS debía hacer a los bonistas, hubiéramos visto cómo se usaba la línea de liquidez de 200 millones de euros, de fondos del BEI, para asegurar esos pagos y, posiblemente, cómo ese mismo BEI asumiría pérdidas a través de su tramos de deuda subordinada.

El proyecto Castor nos hace dudar de la calidad del asesoramiento que el BEI ha recibido para apoyar su financiamiento, pero también del mecanismo financiero en sí mismo. El escenario de los proyectos financiados por este mecanismo se traduce en que la adecuación técnica recae enteramente en el Gobierno del país del proyecto, sin importar la posible irresponsabilidad a este nivel. No obstante, el mecanismo financiero que mantuvo Castor a flote funciona perfectamente a ojos de sus creadores, el BEI y la Comisión Europea, y así lo ha argumentado el informe de evaluación encargado a mitad de la fase piloto de la iniciativa.¹⁸ Más aun, pretenden usar este tipo de mecanismos financieros como piedra angular para soportar el plan de inversión anunciado por el nuevo presidente de la Comisión, Jean Claude Juncker, a finales de 2014.

El Plan Juncker

Desde la caída de los mercados financieros en 2007, mientras países como EEUU han conseguido incentivar finalmente la inversión de nuevo, en la UE ha continuado cayendo. Actualmente es un 15% menor que en 2007. En palabras de la misma Comisión Europea y del BEI, esta fallida implica que a corto plazo las fuerzas del mercado no son capaces de

¹⁶ Counter Balance, «¿Megainfraestructuras para salir de la crisis?», 2013 [disponible en <http://www.counter-balance.org/wp-content/uploads/2014/02/Megainfraestructuras-ESP-Traducci%C3%B3n-Logo-ODG.pdf>. Acceso 19 de diciembre de 2014].

¹⁷ Counter Balance, «Letter to EIB. Passante di Mestre», 8 de julio de 2014 [disponible en http://www.counter-balance.org/wp-content/uploads/2014/07/CSO-Letter-to-EIB_Passante-di-Mestre_8-July-2014.pdf. Acceso el 20 de diciembre de 2014].

¹⁸ EY, *Ad-hoc audit of the pilot phase of the Europe 2020 Project Bond Initiative*, 17 de Junio de 2014.

dar una solución, abriendo la puerta así a que la esfera pública y sus instituciones jueguen un papel determinante.¹⁹

Esta es la lógica detrás del llamado “Plan Juncker” o plan de inversión para la UE en los próximos tres años. La diferencia entre este plan y la PBI se traduce en que el nuevo plan cubrirá más sectores (ya no sólo serán infraestructuras energéticas o de transporte, sino también proyectos en los sectores como medio ambiente, educación, investigación y desarrollo, etc.) y que será más flexible por lo que respecta a los instrumentos financieros disponibles.²⁰

Vemos cómo estrategias como la PBI se han comportado en la práctica como un incentivo a las infraestructuras europeas para beneficiar a los inversores del sector privado

En principio, se habla de que el nuevo plan no creará más deuda pública, pero, ¿en qué consiste y cómo se sustenta entonces el plan de inversión? Se trata de una garantía proveniente del presupuesto de la UE por valor de 16.000 millones de euros, más 5.000 millones de euros de los recursos del BEI. Un total de 21.000 millones que formarán el Fondo Europeo para la Inversiones Estratégicas (EFSI por sus siglas en inglés). Según lo previsto, este fondo debería atraer inversión privada a través de mecanismos de apalancamiento, para alcanzar la suma total de 315.000 millones de euros. El objetivo *a priori* es apostar por infraestructuras estratégicas, crear puestos de trabajo y alentar el crecimiento económico. La parte que no se ha anunciado tan claramente ante la opinión pública, pero que se desprende de los documentos técnicos publicados es, por un lado, que la parte pública de esta inversión es quien asume el tramo de más riesgo y, por otro, que se va a hacer lo posible por evitar las partes del proceso que implican. La Comisión Europea argumenta que de otro modo ese dinero no sería invertido en la economía real. Sin el apuntalamiento público que asume el riesgo esos proyectos no serían atractivos para los mercados financieros:

«En todo Proyecto de inversión o actividad financiera las posibles pérdidas se distribuyen entre los inversores en un orden predefinido, concreto: en primer término, las pérdidas las absorben los “*equity*” owners (accionistas), en segundo término los “*subordinated debt*” owners propietarios de “deuda subordinada” y únicamente en el supuesto de que aún quede deuda por absorber, los “*senior debt* owners (deuda principal). Ello supone que cuánto más espesa sea la capa protectora de los *senior debt* owners, mayor tendencia a la inversión tendrán los inversores. La sustan-

¹⁹ Comisión Europea y Banco Europeo de Inversiones, *The Investment Plan. Questions and Answers*, 2014, p. 5.

²⁰ *Ibidem*, p. 14.

cial garantía presupuestaria que ofrece la UE permitirá las inversiones del EFSI en los tramos menos seguros de los proyectos (*equity and subordinated debt*).²¹

Por otro lado, una vez la lista de posibles proyectos ha sido publicada, esta muestra que el tipo de proyectos no sigue ninguna lógica determinada ni planificada. En esta fase del proceso, los países miembro han realizado una suerte de “carta a los Reyes Magos” en la que presentan propuestas que esperan puedan ser financiadas. Entre ellas encontramos muchísimos proyectos energéticos asociados a los combustibles fósiles, así como proyectos en sectores más difícilmente asociables a la esfera financiera, como la educación o la sanidad. ¿Quién escogerá finalmente cuáles de estos proyectos serán financiados? Un consejo independiente dentro del BEI tendrá el poder para tomar la decisión final.²²

El plan apela a cumplir las expectativas de la demanda del mercado y de la competitividad de la UE, y seguidamente habla de conseguir sacar de la crisis a la población europea. ¿Cómo pueden estos proyectos resultar atractivos a los mercados financieros, sirviendo a la vez a las necesidades de la ciudadanía? El crédito sigue sin llegar a las pequeñas y medianas empresas (PyMEs), y la prisa que la iniciativa requiere lleva a la facilitación de procedimientos y eliminación de barreras.²³ Esta lógica en sí misma difícilmente dará pie (por cuestiones de tiempo y de incompatibilidad de intereses) a un estudio exhaustivo de los riesgos económicos y socio-ambientales ni a una identificación colectiva y participativa de necesidades.

Conclusiones

La financiarización de la economía no es un fenómeno nuevo a nivel global ni tampoco en la UE, pero posteriormente a la crisis, esta ha visto la necesidad de presentarse de forma distinta, a través de mecanismos innovadores y sutiles. Existe una capacidad creciente de, no sólo penetrar cada vez más esferas de la vida sino también de deshacerse de los riesgos asociados a los mercados financieros:

«La financiarización no es (sólo) que el sector financiero se haga más grande, sino que la lógica financiera para el cálculo se vuelve más infiltrada en lo social. Quizás el poder del capital proviene cada vez más, no sólo de la posesión de activos empresariales sino también de la capacidad de traspasar el riesgo financiero, y otros tipos de riesgos, a la población».²⁴

²¹ *Ibidem*, p. 9 [la traducción es nuestra].

²² V. Pop, «Project wishlist for Juncker plan worth €1.3 trillion», EU Observer, 8 de diciembre de 2014 [disponible en <http://euobserver.com/economic/126827>. Acceso el 20 de diciembre 2014].

²³ Comisión Europea y Banco Europeo de Inversiones. *Improving the investment environment*, 2014.

²⁴ D. Bryan y M. Rafferty, «Financial Derivatives as Social Policy beyond Crisis», *Sociology*, 48(5), 2014, p. 891.

Un ejemplo de ello es que la llamada para atraer nueva inversión de largo plazo en el sector de las infraestructuras requiere de actores como los fondos de pensiones para conseguir diversificar el riesgo. Esto genera que los precios de productos financiarizados (ya sean infraestructuras, productos hipotecarios, o el déficit tarifario del sector eléctrico) en vez de desprenderse de los costes reales de ese servicio, se guíen por la ratio de retorno que esos bonos o esa deuda requiere para ser un producto financiero atractivo en el mercado.²⁵

Sectores habitualmente financiados con fondos públicos, como las infraestructuras energéticas y de transporte, pero también servicios como la sanidad, son ahora foco de atención para el sector privado. El formato en el que se suelen presentar estos proyectos, los ya mencionados PPP, permiten la extracción financiera de riqueza originalmente pública para el beneficio privado.²⁶ Así, vemos cómo estrategias como la PBI, que se presentó como un incentivo a los inversores del sector privado para beneficiar finalmente a las infraestructuras europeas, se han comportado en la práctica como un incentivo a las infraestructuras europeas para beneficiar a los inversores del sector privado. Por ello es de esperar que la inversión del dinero público que se invertirá en el Plan Juncker no se centre en aquellas actividades que serían socialmente beneficiosas, sino en aquellas que puedan llegar a tener una alta tasa de retorno en los mercados financieros.

A la vez, al reducir el apoyo público a servicios básicos que se privatizan, o que pasan a ser PPP, estos pueden pasar de ser un derecho (la vivienda, el acceso a agua y energía, etc.) a ser un sector susceptible de explotar y del cual se puede extraer riqueza a través de los mercados financieros. Esto lleva a una situación aparentemente paradójica, pero cada vez más común: mientras se rescata a bancos en fallida o se compensa a proyectos como Castor, se permite que la población pague repetidas micro-deudas a través de facturas. Con la excusa de la responsabilidad individual, se obliga a la población a sustentar un sistema de macro-deuda, mientras se la agota y desempodera con cada pago mensual.²⁷

El poder de los mercados financieros para marcar la agenda en la UE es creciente, así como el acaparamiento de los recursos y las desigualdades sociales que genera la penetración de estos mecanismos financieros en nuestras vidas. Precisamente en el camino hacia la reconstrucción de pueblos y poblaciones más soberanas, es necesaria una profunda comprensión de estas lógicas financiarizadoras, para conseguir entender la extensión del impacto de estas prácticas en la cotidianidad, en las necesidades humanas y en los bienes comunes, pero también para poder generar alternativas fuera de este paradigma, en una dirección pensada por y para la ciudadanía.

²⁵ *Ibidem*, p. 898.

²⁶ N. Hildyard, *Public-Private Partnerships, Financial Extraction and the Growing Wealth Gap*, Manchester, Business School, 2014.

²⁷ G. Caffentzis, *La relación entre las micro-deudas y las macro-deudas*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2014.

Colección

economía & ecologismo
crítica & social

FUHEM
ecosocial



En coedición con Los Libros de la Catarata

Desde una vocación transdisciplinar, las obras de la colección Economía Crítica & Ecologismo Social abordan los principales problemas económicos, sociales y ecológicos de nuestro tiempo.



YA A LA VENTA

Títulos a la venta en:

Librería on-line: www.libreria.fuhem.es

Compra segura y fácil con su tarjeta de crédito

Gastos de envío gratuitos para España

Para más información o hacer su pedido:

Teléfono: 91 431 03 46

Correo electrónico: publicaciones@fuhem.es

El legado de Manuel Sacristán: una aproximación crítica a nuestro presente y alternativas al modelo político y económico. Entrevista a Mario Espinoza Pino sobre la obra de Manuel Sacristán 139

Salvador López Arnal

Las secuelas de la tragedia de Palomares. Entrevista a Andrés Martínez Lorca sobre el accidente atómico de 1966 157

Salvador López Arnal



El legado de Manuel Sacristán: una aproximación crítica a nuestro presente y alternativas al modelo político y económico

Entrevista a Mario Espinoza Pino sobre la obra de Manuel Sacristán

Mario Espinoza Pino es filósofo, investigador, traductor y editor, además de activista incansable, por supuesto. Sus áreas de trabajo son el marxismo, la sociología, los movimientos sociales y la filosofía de Spinoza. Ha publicado artículos en Pasajes, Logos, Youkali o Rethinking Marxism, ha participado en obras colectivas como Hacer vivir, dejar morir: Biopolítica y capitalismo (Los Libros de La Catarata/Arbor, 2010) y ha editado Spinoza contemporáneo (Tierradenadie Ediciones, 2009) y, más recientemente, Artículos periodísticos de Karl Marx (Alba Editorial, 2013).

Salvador López Arnal: Felicidades por tu artículo reciente sobre el marxismo de Sacristán. Creo que no lo conociste personalmente. ¿De dónde tu interés por su obra?

Mario Espinoza Pino: Muchas gracias, Salvador. Me alegro mucho de que el artículo te haya parecido interesante. Lo cierto es que no pude tener el honor de conocer a Sacristán; yo era muy joven –un niño– cuando él falleció.

Respecto a mi interés en la obra de Sacristán, comenzó cuando iniciaba los cursos de doctorado en la facultad de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid). Estaba interesado en trabajar dentro del horizonte de la tradición marxista y los seminarios universitarios me brindaron la ocasión –y la gran fortuna– de poder colaborar con Montserrat Galcerán y Jacobo Muñoz. Gracias

Salvador López Arnal es miembro del CEMS (Centro de Estudios de los Movimientos Sociales) de la UPF

a ellos pude conocer la obra de Manuel Sacristán e introducirme en su pensamiento con cierto rigor. Montserrat Galcerán insistía –al hilo de las luchas estudiantiles contra el “plan Bolonia”– en los escritos de Sacristán sobre la universidad, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968) y *La universidad y la división social del trabajo* (1972). Era la primera vez que muchos estudiantes de filosofía escuchábamos decir –de manera tan nítida– que la universidad era un espacio en el que se pugnaba por construir hegemonía cultural, un lugar sometido a gran diversidad de contradicciones políticas, económicas y burocráticas (y uno no podía sino participar de ellas). Siguiendo el diagnóstico de Sacristán, Montserrat mostraba como la universidad pública era una institución en crisis dentro de la contemporánea división del trabajo, asediada tanto por su mercantilización capitalista como por el declive de su función formadora de élites intelectuales (su destino clásico o “humanista” en el marco de la sociedad burguesa). La realidad laboral que nos esperaba a los estudiantes distaba de cualquier “épica cultural” o *intelligentsia* directiva: la privatización imparable del entorno universitario y la adaptación de los currículos al mercado nos condenaba, por el contrario, a la más absoluta precariedad. Y así ha sido (tenemos hoy un 57% de paro juvenil). De modo que mi primer acercamiento a Sacristán fue, si puede decirse así, de carácter práctico-político.

Por otra parte, mi interés en el pensamiento del filósofo español tiene una enorme deuda con Jacobo Muñoz; su saludable insistencia ha hecho que escriba el artículo que has podido leer. Muñoz leía el proyecto intelectual de Sacristán como una firme alternativa a lo que se entendía en España –en términos generales– por filosofía. Si el canon filosófico español –un canon excelentemente retratado por José Luis Moreno Pestaña en su reciente *La norma de la filosofía* (2013)– era tremendamente hermenéutico y a-histórico (puro, podríamos decir), Muñoz reclamaba un mayor grado de interdisciplinaridad: la apertura real de la filosofía a la historia, las ciencias y las artes. Algo que, como bien sabes, viene ya expresado en el proyecto sacristaniano del Instituto de Filosofía de su texto de 1968. Esa visión de la filosofía me parecía muy atractiva, rompía con gran parte de la formación universitaria que había recibido, y ello me llevó a profundizar en los textos del filósofo relativos a Marx y al marxismo. Cuando pude leerlos lo que más me llamó la atención de ellos fue, sin duda, la singularidad del trabajo de Sacristán a través de Marx: su capacidad analítica y crítica, su manera de situarse en el conflicto teórico –rigurosa y jamás condescendiente–, su mirada clarificadora hacia muchas de las problemáticas que habían constituido el hilo del marxismo occidental. Piénsese, por ejemplo, en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (1980) después de la fiebre estructural de los años setenta. Por no hablar de la fuerza pedagógica y afilada de sus cursos (algo que puede verse en las clases sobre “economía marxista” o “metodología de las ciencias sociales” que tú mismo editaste en *Sobre Dialéctica* (2009)).

SLA: Recuperar hoy, señalas en tu trabajo, las contribuciones filosóficas de Manuel Sacristán podría parecer, en principio, un gesto de vocación escolástica en el

marco del marxismo español o, a lo sumo, un ejercicio académico de historia de las ideas. ¿Por qué? En todo caso, ¿qué habría de malo en ello?

MEP: Permíteme un pequeño preámbulo. Creo que uno de los efectos del “marxismo occidental” en Europa fue, como ya señalara Perry Anderson, el producir un discurso filosófico –eurocéntrico–demasiado despegado del horizonte político y conflictivo de la sociedad capitalista. Especialmente en términos de análisis social. El “recurso a la teoría” fue una de las características más destacadas de los intelectuales marxistas a partir la Tercera Internacional (1919), una teoría concentrada en pensar –sobre todo– cuestiones de carácter epistemológico, cultural o hermenéutico (“hermenéutico” en referencia al legado de Karl Marx). Obviamente, esto no fue un azar, sino que estuvo estrechamente vinculado con la evolución de los partidos comunistas europeos, cuya estructura –especialmente a partir del estalinismo– vivió un progresivo divorcio teórico-práctico: por una parte estaban las células políticas o directivas encargadas de la *realpolitik* y, por otro, los intelectuales, especializados en una esfera que estaba alejada del ámbito de la acción. Esta escisión se “consagró” durante las dos décadas posteriores a la segunda guerra mundial, contexto dominado en el plano filosófico por una problemática netamente epistémica (piénsese en la *Logica de Della Volpe* o en el *Pour Marx* de Althusser). Sacristán, que no estaba del todo de acuerdo con Anderson, señalaba que Louis Althusser era un caso paradigmático de esta “ruptura interna”, materializada en ese alejamiento de la realidad a través de la teoría (lo cual, mirado con distancia, no solo tuvo efectos “terribles” tal y como señalara Thompson en su *Misery of Theory*).

A partir de ese contexto, y más en España, creo que puede estar más o menos claro a lo que se apunta con “escolástico”: mantener una mirada apegada a una hermenéutica puramente textual o autorreferencial, obviando historia, política y contextos. Algo que es, a mi juicio, muy diferente de hacer una historia (o sociología histórica) del marxismo, o de situar su discurso teórico en el momento presente. Esto último es lo que humildemente he intentado hacer con el pensamiento de Sacristán. Por otra parte, la crítica textual siempre estará ahí –nos posicionaremos interpretativamente ante escritos y coyunturas de un modo u otro– pero el peso del análisis no debería caer sobre *quaestiones disputatae* acerca de la “epistemología” de Marx que no tengan en cuenta la realidad histórico-social (pasada y presente). O que no partan del estado de desarrollo actual de las ciencias naturales, sociales e históricas. Si perpetuamos un lenguaje esotérico y una serie de problemáticas “desfasadas” acabaremos produciendo un saber “gremial”, alejado de los focos de lucha en los que debería estar un marxismo a la altura del presente.

Respecto al tema de la “historia académica de las ideas”, me vuelvo a remitir al potente análisis de Moreno Pestaña en su *La norma de la filosofía* (2013) y también al de Francisco Vázquez en *La filosofía española: herederos y pretendientes* (2009). Tras el fracaso del pro-

yecto filosófico-institucional orteguiano, el patrón filosófico posterior a la guerra civil española se configuró en torno a la hermenéutica en su sentido más sacral: las instituciones universitarias fascistas se dedicaron a producir una serie de comentaristas profesionales de textos filosóficos. Exégetas que, salvando algunas excepciones, despreciaban la historia como disciplina (era empirismo espurio) y entendían la filosofía como un desarrollo lineal en un devenir netamente conceptual. El relato podría empezar más o menos así: unos pensadores europeos antiguos (un discurso, por tanto, eurocéntrico) legaban sus problemas a otros posteriores (problemas eternos o perennes) en el plano del pensar (no de la historia), y cada uno pasaba su singular testigo al siguiente, como en una larga cadena de razonamientos cuya matriz común ha sido, casi siempre, “la tradición”. Así podía pasarse de Platón a Aristóteles, de Santo Tomás a Kant y de este a Hegel a partir de una suerte de pseudo-razonamiento no encarnado materialmente. La teología se secularizaba en una historia “espiritual” que era, al fin y al cabo, una no-historia. Lo esencial en este enfoque eran los conceptos puros y los sistemas, nunca la producción situada de estos ni sus contextos histórico-genéticos. Esto permitía los malabarismos conceptuales más atrevidos y ofrecía, al mismo tiempo, una relación con la filosofía más centrada en “intimar con el ser” que en acercarse al mundo y al conocimiento (así lo veía Sacristán). Lo que me parece importante destacar aquí, porque yo mismo lo he padecido, era que la historia se utilizaba como mera cronología para signar un antes y un después, no como un “lecho histórico”, social y político desde el que emerge una cultura singular determinada (y, por supuesto, una filosofía). Soy consciente de la caricaturización excesiva que hago (mi hastío respecto a este tipo de “hacer” es considerable), pero creo que retomar a Sacristán desde una escolástica marxista o desde este tipo de historia de las ideas (donde los pensadores son solo “hitos” del pensar o “iluminaciones” del Ser) me parecería una aberración. Y nada productivo. Con ello no quiero decir que todo lo que se haga o se haya hecho en España sea así, en absoluto. Hay muchos ejemplos de lo contrario –y por suerte cada vez más– dentro y fuera de las instituciones académicas.

SLA: Asumir los límites del marxismo occidental como punto de partida, apuntas también, «nos ofrece la oportunidad de situarnos en las fronteras de su problemática, impulsándonos a plantear un debate lejos de sus coordenadas filosóficas». ¿Cuáles son esos límites en tu opinión?

MEP: Esos límites vienen marcados por la problemática intelectual y la coyuntura política que ve nacer a ese marxismo. He aludido antes al divorcio estructural entre teoría y práctica en el seno de los partidos, pero no he señalado que el marxismo occidental estuvo formado –de manera mayoritaria– por profesores académicos vinculados a la filosofía (Lukács, la Escuela de Frankfurt, Della Volpe, Althusser, Colletti, etc.). Se pasó del modelo de intelectual vinculado a la organización y al análisis político-social –pensemos en Lenin o en la

maestría de Luxemburg— a un intelectual con un perfil fuertemente académico (aunque hay excepciones que desbordan tal caracterización, como Lukács o Gramsci). Bien es cierto que la producción teórica del momento estuvo arraigada en el contexto de ruptura con el Dia-Mat soviético, y que romper con ese lastre quizá llevó a cierta hipertrofia de lo filosófico (además, no solo había que conquistar plazas ideológicas en el ámbito “rojo”, sino también en el burgués, cuyas disciplinas sociales estaban estrechamente adheridas a la realidad capitalista).

Siendo más concreto: creo que el desapego de las problemáticas sociales y la hipertrofia de la teoría (sobre todo en su vertiente más filosófica) son dos de los grandes límites de este marxismo. Estos excesos pueden acabar llevando a “logomaquias” teoristas poco fructíferas para la investigación y la pedagogía política. Y, en cierto modo, así fue: se crearon ambiciosas baterías críticas y conceptuales —algunas muy pertinentes— que, sin embargo, no se tradujeron en programas de investigación social a la altura de tales teorizaciones (pensemos en el concepto de ciencia de Althusser, esa Teoría con mayúsculas que defendió hasta 1974, o en la renovación general que Della Volpe buscaba con su concepción hipotético-deductiva del método marxiano).

SLA: La obra de Sacristán, en tu opinión, ¿puede aproximarnos críticamente a nuestro presente? ¿Arroja luz sobre las contradicciones del capitalismo tardío desde una perspectiva teórica y política? ¿Qué escritos, qué libros suyos te parece que tienen más interés?

MEP: Sí, por supuesto. El legado de Sacristán no solo puede aproximarnos críticamente a nuestro presente, sino que nos obliga a pensar en alternativas al modelo político y económico que tenemos hoy día. Pienso, por ejemplo, en la crisis y en la cuestión ecológica, en apuestas como el decrecimiento frente a un neoliberalismo cada vez más depredador con los recursos y la fuerza de trabajo. Me parece que la figura de Sacristán adquiere ahí un brillo singular por su recepción del ecologismo. Por otra parte, creo que su concepción de la “dialéctica”, como conocimiento sintético-totalizador, puede devolvernos tanto a la arena de la investigación como a la de la producción de un discurso global sobre la sociedad capitalista. Por una parte, necesitamos producir conocimiento actual sobre nuestra realidad, para lo cual tenemos que aventurar hipótesis y realizar trabajo empírico (en sociología, historia, economía, etc.). Y, por otra, tenemos que insertar los resultados de ese conocimiento en un “diagrama global”, en un “mapa” (dialéctico) que nos permita orientarnos en la práctica y crear un discurso antagonista. Creo que Sacristán nos invita a volver al taller donde se forjan los instrumentos para entender y transformar la realidad, al tiempo que nos aproxima a discursos muy presentes hoy en los movimientos sociales (como, por ejemplo, la ecología, el feminismo o las economías alternativas).

Si tuviera que hablar de libros suyos para el presente, creo que me acercaría a sus textos sobre *Pacifismo, ecologismo y política alternativa* (1987), sus *Seis Conferencias* (2005) y *Sobre dialéctica* (2009) (que contiene su célebre introducción al *Anti-Dühring* y sus clases sobre metodología de las ciencias sociales). Si alguien quisiera profundizar más en su marxismo o en su forma de entender la filosofía: *Panfletos y materiales I: Sobre Marx y marxismo* (1983) y *Panfletos y materiales II: Papeles de filosofía* (1984).

SLA: Sacristán puede ser considerado, señalas, junto a Galvano Della Volpe y Louis Althusser, el cierre de un capítulo en la historia del marxismo y el camino hacia la apertura de otro. ¿Qué capítulo cierran en tu opinión? ¿Cuál abren? ¿No observas algunas diferencias sustantivas entre sus marxismos?

MEP: Creo que con Della Volpe, Althusser y Colletti se cierra el capítulo del marxismo “epistemológico” que tuvo tanta fuerza a comienzos de la segunda mitad del siglo XX. Las problemáticas de estos autores –como ya he mencionado– estaban vinculadas a la necesidad de un replanteamiento del trabajo filosófico de Marx. Este gesto pretendía ir más allá del marxismo soviético oficial, desautorizándolo a través de las fuentes de la propia corriente marxista. Se trataba de abordar el trabajo teórico de Marx lejos del dogma del Dia-Mat, actualizándolo y leyéndolo con cierta autonomía. La época del deshielo (1956) favoreció enormemente el despliegue de estos marxismos críticos así como el florecimiento de escuelas marxistas-humanistas (como, por ejemplo, el grupo *praxis* en la antigua Yugoslavia). También favoreció –como sabes– importantes rupturas políticas e intelectuales tras los episodios de Hungría y Polonia.

En tu pregunta sugerías que Sacristán no “entraba bien” en la línea de pensadores marcada por Della Volpe y Althusser. Tienes razón. Sacristán estuvo involucrado en la construcción práctica y organizativa de una cultura comunista en el contexto de la España franquista. Su perfil era más cercano al del intelectual orgánico de Gramsci que al de los intelectuales típicos de la Tercera Internacional. En el plano teórico manejó una serie de conceptos gnoseológicos que lo alejan del marxismo de la época, de esa “hiper científicidad” buscada por un primer Althusser y por Colletti en los textos de Marx. Por ejemplo, la crítica sacristaniana a la banalización de los conceptos de “método”, “teoría” y “ciencia” por parte de estas corrientes es crucial. Aunque también parte de malentendidos de base por la pertenencia a tradiciones muy distintas: Althusser, por ejemplo, estaba vinculado a la *epistemologie* francesa (una corriente centrada en la historia de las ciencias) frente a Sacristán, educado –tras su paso por Münster– en lógica, metodología científica y en la filosofía de la ciencia más avanzada de la época. Ahora bien, pese a las diferencias existentes, Sacristán no planteó una alternativa teórica a ese marxismo. Sí que planteó su crítica, eso está claro, y esbozó alternativas en un sentido práctico y estratégico, pero creo que no pudo dar forma

coherente a una alternativa sistemática. No deja de ser un contemporáneo de ese marxismo a pesar de que vaya más allá de él. Vive en un momento –si quieres– transicional, pero no llega a formular lo que otros autores (como los alineados en torno a la *New Left* o al *operaismo*) hicieron más adelante o al mismo tiempo.

Más allá de lo dicho, creo que Sacristán abre puertas y caminos hacia otra forma de hacer marxismo: su forma de entender el ecologismo, su acercamiento al feminismo o su noción de dialéctica me parecen líneas de trabajo muy interesantes. También su compromiso con los movimientos sociales de la época. Una cosa más. Cabe señalar que Althusser, al que se le ha colgado *ad aeternum* el sambenito de teoricista, viró hacia un horizonte más afín a Sacristán a partir de *Marx dans ses limites* (1976). Afín no quiere decir, ni mucho menos, igual. Quiere decir que se tomó en serio la crítica que se había lanzado contra su periodización de la obra de Marx (lúcidamente rebatida por Sacristán), contra la ausencia del concepto de clase en su obra, e intentó aproximarse a la política contemporánea desde una teorización ontológico-política del presente. Fue otra vía, desde luego, pero intentó trascender los límites de su propia circunstancia intelectual (que era, además, muy complicada). De allí han salido textos muy sugerentes, como *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982).

SLA: ¿Sabes si Althusser llegó a conocer los escritos de Sacristán?

MEP: La verdad es que no lo sé a ciencia cierta. Lo investigaré. Lo que sí sé –aunque es una verdad conocida– es que para Louis Althusser (y para tantos otros intelectuales franceses) fue fundamental la experiencia indirecta de la opresión fascista en España. El Frente Popular y la resistencia anti-fascista fueron vistos por Althusser desde una perspectiva heroica, constituían un “ejemplo” de lucha. La experiencia cultural de la resistencia española supuso para muchos jóvenes católicos –como fue el caso de Althusser– la transición de la “cuestión social” hacia la lucha de clases: la pobreza dejó de ser algo relativo a una “terrible desigualdad” puramente social y se convirtió en un fenómeno político y económico. Ahora bien, respecto a su conocimiento acerca de lo que se hacía en España, la verdad es que tengo dudas. Recuerdo que Althusser vino a dar unas conferencias a Barcelona y Granada durante 1976 (creo que las primeras que daba fuera de Francia), y no sé si en ese intervalo pudo tener conocimiento del trabajo de Manuel Sacristán. Como te decía, lo investigaré.

SLA: Señalas también una cercanía de Sacristán a Thompson y a Negri. No me detengo en el primero. ¿Qué cercanía existe Sacristán y Antonio Negri?

MEP: En el artículo trataba de situar a Sacristán en un horizonte de proximidad respecto al pensamiento marxista que le era contemporáneo; en ese movimiento lo acerqué más

a Thompson y a Negri, oponiéndole los discursos de un Colletti o un Althusser. El acercamiento a Thompson y Negri lo entiendo desde el ámbito práctico y político (aunque con el primero la coincidencia se dé también en el ámbito intelectual). De hecho, creo que a Sacristán algunos textos de Negri le hubieran horrorizado (aunque hubiera encontrado otros muy interesantes... pero bueno, esto, dicho así, suena a ciencia ficción o a proyección pobremente fundada). Lo que me parece es que hay en Negri un análisis de la coyuntura italiana y una apuesta que va más allá del partido, concentrándose en una novedosa política de movimientos. Una política que requería de la fundación de revistas, como *Potere Operaio* (1969) o *Autonomia Operaia* (1973), y nuevos espacios de lucha adaptados a una realidad distinta (que luego sería llamada posfordismo). Negri da cuenta de los nuevos movimientos obreros en Italia, produce un nuevo marxismo que tiene que pensar más allá de la fábrica y concentrarse en las relaciones sociales que el capital se apropia. Tiene que “desbordar” la imagen fordista de lo social. En el caso de Sacristán, este intenta superar los fracasos de la izquierda durante la “transición” militando en otros movimientos (el Comité Antinuclear de Cataluña, su apoyo a las luchas feministas, las luchas contra la OTAN), impulsando otras apuestas. También hay –creo– cierta ruptura con la lógica de los partidos (y cierta inspiración en otras iniciativas más asamblearias: es reseñable la imagen que en 1976 daba del SDEUB). En definitiva: me parece que ambos autores se preocuparon por pensar y participar en una nueva cultura de protesta, al tiempo que contribuyeron a forjar (desde su posición como profesores, editores y militantes) una nueva mirada dentro del comunismo de finales del XX. Un comunismo atento a lo que sucedía más allá de los “muros del partido”.

SLA: Perdona que insista. Déjame citarte un texto de Negri que no pasó desapercibido a Sacristán. Lo tomo de un artículo de Francisco Fernández Buey, que su amigo, compañero y maestro, conocía muy bien: «Un animal vivo, feroz con sus enemigos, salvaje en la consideración de sí y de sus pasiones. Así nos gusta imaginar la constitución de la dictadura comunista». De hecho, en otras páginas de *Dominio y sabotaje*, Negri postula o sugiere la eliminación física de los obreros rentistas de las grandes fábricas al hablar de la «aristocracia obrera». ¿No te parece que hay mucha distancia en la forma de concebir las luchas del movimiento obrero en uno y otro caso?

MEP: Lo cierto es que mi comparación solo se sostiene si aludimos a un perfil muy general y, si quieres, más práctico: al ámbito de la construcción de una “cultura comunista” renovadora (aunque, como apuntas, de signo muy distinto). El tema de la renta en Negri tiene que ver con su interpretación de la dinámica autovalorizadora de la clase trabajadora, un proceso que acontecería “más allá” del capital, del Estado y su lógica distributiva keynesiana (cuando practicó esa lógica). Creo que en el texto que citas hay una suerte de invectiva

contra los grandes sindicatos porque, debido a la recomposición del capital –en vías de terciarización–, estos aparecen para Negri como «perros muertos» políticamente incapaces. Su papel sería solo amortiguar la servidumbre salarial (peleando por medidas distributivas) sin albergar ninguna “pasión revolucionaria”. Y ello en una coyuntura (1977) que, según el pensador italiano, sería propicia para realizar transformaciones drásticas (precisamente por el proceso de recomposición del dominio capitalista). Está claro que Negri parte de presupuestos teóricos muy alejados de los de Manuel Sacristán: los temas de la composición orgánica de clase, la autovalorización de la clase, su “*potentia*” siempre actuante en tanto multitud, etc.

Por otra parte, Sacristán, como intelectual educado en la Tercera Internacional, creo que no podría estar de acuerdo con la visión defendida por Negri respecto a la renta. Creo que había mucho más realismo político y sindical en él que en el pensador italiano (también es cierto que Italia y España no vivían la misma circunstancia histórica). Ahora bien, creo que la crítica de Negri no es una crítica poco meditada o izquierdista sin más. Apunta al corazón –y al límite político– de los pactos capital-trabajo durante los años del *Welfare State*. Quizá pueda parecer que lo hace desde la óptica de cierta “aristocracia obrera”. Lo cual no deja de ser paradójico, ya que sus conceptos intentan descifrar una realidad opuesta: la autovalorización de la clase. En cualquier caso, su posición estaría en este aspecto muy alejada de la que mantuvo Sacristán en los conflictos laborales.

SLA: Sacristán, afirmas, es una verdadera anomalía en el panorama de la filosofía marxista. ¿Por qué? ¿Está datada esta anomalía?

MEP: Creo que Sacristán era una verdadera anomalía en el mejor sentido de la palabra: alguien que desafiaba el orden y los usos establecidos del marxismo que le tocó vivir. Como he dicho antes, Sacristán era un intelectual orgánico en un marco compuesto por “vanguardias inoperantes”, un hombre de organización, formación y militancia en un momento en que los intelectuales se hallaban alejados de esas tareas. Además, el filósofo ejercía estas funciones bajo las presiones del fascismo, con lo que su labor tuvo que concentrarse en crear el *humus* de una cultura comunista clandestina. Eso me parece una anomalía en toda regla. Pero hay otra más, de carácter teórico, y es que Sacristán tenía una formación en lógica y en filosofía de la ciencia que no era para nada común en la época (quizá Ludovico Geymonat podría acercársele en este sentido, pero no en el otro). Creo que estos dos elementos *sui generis* dieron lugar a un marxismo renovador y “fuera de la norma”.

SLA: El conocimiento dialéctico sólo será tal, señalas en un momento de tu reflexión, «por su referencia al todo, a la totalidad social, a sus procesos de producción,

reproducción y antagonismos internos». ¿Crees eso posible? ¿No es una tarea casi sobrehumana? ¿No se necesita aunar demasiadas fuerzas, demasiados saberes, para hincar el diente a un proyecto de esta naturaleza?

MEP: Bueno, yo creo que es todo un proyecto, un proyecto a realizar. Por supuesto que hay que movilizar fuerzas intelectuales y culturales importantes en diversas áreas, pero eso es lo que hicieron Marx y Engels, más tarde Dobb o Sweezy y hoy David Harvey o Wallerstein ¿no? Quiero decir, estudiar el capitalismo en toda su amplitud: sus procesos de producción y reproducción, su dinámica general. Quizá el concepto de “Todo” o “Totalidad” suena demasiado ceremonioso o metafísico, pues su semántica está cargada de cierta reminiscencia hegeliana (o lukácsiana) muy filosófica. Incluso teológica. Pero cuando hablamos de “todo” nos referimos a una “formación social” dada, una sociedad y los antagonismos que la estructuran. De algún modo el concepto de “todo” nos sirve para entender la sociedad como un ámbito articulado por diferentes dinámicas interrelacionadas (economía, política, ideología, etc.) que entran en contradicción y que han de ser estudiadas desde un horizonte de conjunto. Bajo mi punto de vista, la teoría de Marx –su forma de entender el modo de producción capitalista– apunta a la construcción de un enfoque “global” de la sociedad. Ahora bien, y quitándole hierro al asunto del “todo” y lo “sobrehumano” de la tarea, podríamos decir que Marx llegó a perfilar su teoría de una manera mucho más humilde: realizando trabajo de campo como periodista, acumulando datos, analizando bibliografía, abordando estudios específicos sobre conflictos políticos y bélicos... todo ello en el empeño de realizar la radiografía del capitalismo que le tocó vivir. Y, por cierto, muchas veces desde el más básico “ensayo-error”.

No es bueno, creo yo, seguir representándonos a Marx como un “genio” filosófico, sino como un revolucionario y agitador que era, además, filósofo, economista e investigador social. Marx no dedujo las cosas desde el “cielo del concepto”: fue de lo parcial –de un trabajo empírico cada vez mejor fundado– a lo global tras muchos esfuerzos. No creo que nosotros no podamos hacer lo mismo desde nuestras diferentes áreas de trabajo. De hecho, creo que se trata de eso: de estudiar empíricamente, de teorizar, de arrojar hipótesis y ponerlas en común de manera colectiva. Ese es uno de los mejores caminos para apuntalar una *praxis* social potente.

SLA: ¿Qué concepto manejaba Sacristán de teoría marxista en tu opinión?

MEP: Esta pregunta requeriría otro artículo (risas).

SLA: Por eso la hago, para darte más trabajo y aprender de tus reflexiones.

MEP: Sinceramente: no lo tengo claro. Si hablamos del concepto de teoría científica, no hay duda, él mismo lo pone negro sobre blanco en su texto preliminar al *Anti-Dühring*, cuando habla del método analítico-reductivo de las ciencias (naturales) oponiéndolo al dialéctico. Pero si hablamos de teoría marxista... resulta difícil, porque la obra de Sacristán –al menos hasta donde yo tengo conocimiento– es bastante ambigua. Por una parte, está claro que Sacristán se niega a aceptar la idea de “dialéctica” como método científico “normal” (en sentido kuhniano) o “saber científico”. Era consciente de lo que podía ocasionar (y ocasionó) tal confusión en el plano epistemológico (ahí su crítica al joven Lukács, que lleva demasiado lejos la identidad entre ciencia y dialéctica, me parece esencial). Pero, por otra parte, se ve obligado a reconocer en algunos textos que existe un “corpus teórico” marxiano, un conjunto de hipótesis organizadas al modo de una teoría científica. Solo que el ámbito de acción de dicha teoría no es la naturaleza, sino la sociedad, la economía y la historia. Por ejemplo, en sus clases sobre la metodología de Marx (editadas en *Sobre Dialéctica*), Sacristán insiste en comparar a la “Escuela Histórica” (Schmoller, Sombart) con Marx. La gran diferencia “metodológica” entre ellos –saltándonos el paralelismo que pudiera haber con Hegel– tiene que ver con la forma de reconstruir e individualizar un momento histórico-social, pues tal totalización incluye para Marx el estudio de la Economía Política, mientras que la Escuela Histórica desprecia esa línea de trabajo.

Por esquematizarlo: podemos ver el enfrentamiento un método científico-social e histórico, que pone de relieve la economía como uno de sus elementos fundamentales, con un método más “artesanal” y clásico de hacer historia. Sacristán dirá que Marx procede al modo de un investigador social (con los métodos de trabajo de la “ciencia normal”) que es al tiempo historiador, y que en ese sentido la metodología del marxismo es científica. Ahora bien, cuando éste intenta ofrecer el “cuadro global” de su investigación (pensemos en *El capital*) asistiríamos a algo diferente. ¿A qué? A una individuación histórica y concreta del capitalismo. El método de exposición marxiano (*Darstellungsweise*) se caracterizaría por vincular en una explicación global y sistémica los resultados de las investigaciones científicas de Marx (en sociología, economía, política, derecho, etc.). Y esta exposición “global” o “dialéctica” (sintética) ya no es solo “científica”, sino incluso “artística” (Marx se involucra en realizar ese retrato de un modo y no de otro). Hay una “*poiesis*” de orden distinto en la elaboración de este “todo” orgánico que el método de exposición trata de reconstruir.

Y, bueno... ¿qué sucede con la teoría marxista? ¿No significa esto, como dijo Benedetto Croce, que Marx elaboró solo cánones interpretativos o hermenéuticos para la historia de su tiempo? Por supuesto que no. Marx analizó y expuso dinámicas que hoy día nos son contemporáneas, que no han dejado de recorrer el modo de producción capitalista. No obstante, hay cierta ambigüedad en Sacristán, cierta tensión que le impide dar entidad al núcleo teórico del pensamiento marxiano y que le acerca, de vez en cuando, a una suerte de historicismo. Quizá porque Sacristán es un hijo –aunque crítico– de la fuerte distinción germá-

nica entre “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*) y “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*). Quizá. Pongo un ejemplo: sus notas a los *Grundrisse*. En su breve análisis de la *Einleitung* de 1857 Sacristán se sorprende cuando Marx reconoce dos caminos para producir conocimiento: aquel que parte de lo real y lo concreto dado, descomponiéndolo en relaciones simples, y el que parte de dichas relaciones para reconstruir activamente lo concreto. Sacristán dirá: «Tal como él lo da [Marx], no se entiende como explica el segundo sin el primero. ¿Por una teoría previa, por un análisis ya realizado por otros?» (*Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, p. 65.). La respuesta es: sí, efectivamente. Porque Marx no parte de la nada, de un vacío teórico, sino de una serie de hipótesis ya articuladas en sus *Manuscritos* (1844) y perfeccionadas en *La ideología alemana* (1845-1846). Marx parte del conocimiento económico-político anterior y, además, desde la articulación de una serie de hipótesis que dan lugar a la concepción materialista de la historia. La duda de Sacristán –abusivamente utilizada por mí– le hace pensar, poco después, en que hay una hipótesis implícita en el texto: «la investigación de una totalidad concreta». Tiene razón. Pero seguidamente vuelve a interrogarse por la teorización metodológica de ese análisis previo que le inquietaba al comienzo. Y es que esa “teoría previa” viene articulada por los conceptos de modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, lucha de clases, etc. Sacristán llegará a la conclusión de que esa “teoría previa” Marx la entiende como resultado histórico, como conocimientos anteriores, pero no le da más juego (nótese que eso le aproxima a Althusser, que sí insiste en esa articulación previa). Por otra parte, el filósofo entenderá que Marx sigue preso (y con razón) de Hegel en sus razonamientos posteriores. Destaco esto porque me parece que Sacristán es reacio a entender que existe en ese texto una “teoría del modo de producción” que organiza un modo específico de investigar, de usar los conceptos y trabajar sobre la sociedad.

Como te decía, da para otro artículo.

SLA: Adelante con él, ya estamos ansiosos por leerlo. En todo caso señalabas antes: «que le acerca, de vez en cuando, a una suerte de historicismo». ¿Y eso es malo? ¿Qué concepto manejas de historicismo?

MEP: Sí y no. Es decir, depende de cómo interpretemos el historicismo. Si por historicismo entendemos lo que pudieron pensar Ranke y Croce, y sobre todo este último, que es un autor interpelado directamente por Sacristán, sí que veo problemas. En ese sentido, el pensamiento de Marx, que no es sólo un discurso “filosófico” o “histórico”, pues tiene otra serie de contenidos económicos y sociológicos, se convertiría en un “gran clásico” monumental. Su contribución desvelaría conceptos cuyo ámbito de validez está circunscrito únicamente a su tiempo. Y solo a su tiempo. En ese sentido, tendríamos que dar la razón a Croce y decir: la teoría de Marx –su núcleo teórico– sirvió en el siglo XIX porque es una

expresión histórico-filosófica de su tiempo (concepción que, en cierto sentido, también está en Gramsci). Sin embargo, el capitalismo es una realidad más amplia, que manifiesta regularidades y legaliformidades que se reproducen, de forma constante y ampliada, desde su forja hasta nuestros días. Marx descubrió gran parte de esas “constantes” –que siguen en acción– y enunció su crítica y funcionamiento. En esa medida Marx puede interpelarnos, y su pensamiento no solo es “hijo de su tiempo”, sino también parte del nuestro. Sus conceptos permiten comprender e intervenir en nuestras vidas. Ahora bien, si por historicismo entendemos –en un sentido mucho más amplio– el interés por el contexto histórico y genético del que emerge un pensamiento, la preocupación por su sustancia cultural, política y social, ese historicismo me parece un valor a cultivar.

SLA: Sacristán, apuntas, se distanció tanto de interpretaciones humanistas como anti-humanistas de la obra del gran clásico. ¿Dónde ubicarías sus principales diferencias con estas interpretaciones?

MEP: Sacristán era muy realista, un hombre de gran inteligencia política y filosófica, y creo que comprendió rápido los límites del humanismo marxista. Sobre todo en el contexto español. Llevar el marxismo a una suerte de “ética” y concepción ideal o “humana” del hombre terminaba por disolver el filo crítico del pensamiento de Marx. Con ello no quiero decir que Sacristán renunciase (ni que haya que renunciar) a las categorías del joven Marx, pero sí, sobre todo, a plantear los problemas en un nivel puramente ético, personal y antropológico. Esa suerte de universalismo abstracto –no exento de cierto revival escatológico– acaba borrando la lucha de clases y los conflictos inherentes al capitalismo, convirtiéndolos en problemas vinculados a la «autorrealización de la esencia y el género humano», el «ser comunitario» del hombre y otra serie de estupefacientes intelectuales. No situó aquí el concepto marxista de alienación, pues me parece que pertenece a otro orden. Además, en términos históricos, el renacimiento del humanismo pertenecía a una operación político-intelectual ambigua: si bien en algunos países soviéticos era una fuerza de oposición a Dia-Mat y al legado de Stalin (Gajo Petrovi o Mihailo Markovi en Yugoslavia), en otros países lejos de esas coordenadas era una estrategia frontista que permitía alinear en una “izquierda” muy vaga a comunistas, católicos y existencialistas (banalizando mucho el significado del marxismo y condenando la práctica política a un marco estratégico débil). Con lo que el humanismo presentaba facetas contradictorias. Según Thompson, por ejemplo, representaba una lucha por la libertad donde aún reinaba la opresión del régimen autoritario soviético; según Althusser era el colmo de la vulgarización del marxismo y su práctica política (sobre todo por el abandono del leninismo). Sacristán entendía el humanismo como un momento específico en el desarrollo de Marx, una época de la que el pensador germano tuvo que “deshacerse” para avanzar en su comprensión del capitalismo. Lo que él rescataba, creo yo, era el concepto de *praxis*. Pero una *praxis* situada y no ideal, inscrita en la forja de un proyecto cultural y político comunista.

Respecto al anti-humanismo, el adversario de Sacristán siempre fue Althusser. Vaya por delante que la contribución althusseriana es muy rica por su sistematización conceptual, y ofrece una interpretación muy sugerente de la teoría marxista. Además es capaz de inspirar hipótesis potentes para investigar en una gran diversidad de áreas (pienso en *Pour Marx* o en *Sur la reproduction* especialmente). Estas hipótesis vieron un desarrollo parcial en aquella época (pensemos en Balibar, Macherey, Poulantzas, etc.) y desde hace unos años han sido rescatadas por los “estudios culturales”. Bueno, volviendo al tema, creo que Sacristán no pudo tolerar una posición que despreciaba el concepto de “*praxis*” (al que el pensador francés acusaba de contaminación humanista) y no dejaba de hablar de prácticas sociales “sin sujeto”. Sacristán tenía una visión praxeológica del marxismo, una perspectiva en la que el ámbito subjetivo de decisión y elaboración de estrategias era fundamental (y no solo en el plano del pensar). Creo que el pensamiento de Althusser adolece de esta dimensión. Bueno, no es que adolezca de ella sin más, lo que sucede es que sólo ve la subjetividad social como efecto, nunca como agente (su recepción de Lacan le ayuda poco en este asunto). Creo que esto no podía sino disgustar a un pensador del “estilo intelectual” de Sacristán, que sabía lo que era organizar y orientar una pedagogía política “desde abajo”.

SLA: La idea que Sacristán maneja de dialéctica, ¿crees que sigue teniendo hoy alguna vigencia? ¿Cuál si fuera el caso? ¿Puede haber una ciencia de lo particular-histórico? Por lo demás, ¿los estudios históricos usuales no tienen ya esa condición?

MEP: Creo que tiene vigencia, desde luego. Creo que entendida desde un ámbito “pedagógico” puede ofrecer una imagen global del estado de la sociedad, un mapa de situación para los conflictos en los que nos hallamos. Algo parecido a lo que Fredric Jameson llama «cartografía cognitiva». Se trataría de un discurso sobre lo “concreto”, una síntesis panorámica enfocada hacia la desfetichización ideológica de nuestra sociedad. Un prólogo pedagógico para la estrategia y la práctica política.

Sobre el tema de lo particular-histórico: sí, los estudios históricos tienen esa dimensión de particularidad que mencionas. Lo que no tienen es el poder “situacional” y “estratégico” hacia el que apunta Sacristán con su noción de dialéctica. No se trata solo de la individuación de un momento histórico, sino de la explicación de sus antagonismos para situar políticamente al trabajador o activista. Se trata de hacer “abordable” prácticamente lo explicado, la coyuntura social y económica, y no sólo de informar adecuadamente sobre ello.

SLA: Has hablado antes de ello, pero insisto. Sacristán utilizó en ocasiones el concepto de praxeología. ¿De qué va esa noción? ¿Ciencia de la práctica acaso? ¿Y eso qué es?

MEP: La cuestión praxeológica no es “científica”. No tiene que ver con la existencia de una poco probable “ciencia de la práctica”. Está relacionada con la fundación de una práctica política en un conocimiento de carácter científico, y, como señala Sacristán, ese era el objetivo de Marx cuando analizaba el modo de producción capitalista. Porque a una *praxis* social –si quiere tener éxito– le interesa conocer el marco en el que se desenvuelve, sus posibles límites, las vías a seguir, su margen de maniobra, etc. En Marx se da la circunstancia –extrañísima hasta entonces– de que se solapan discursos de carácter diverso: encontramos textos de carácter científico (económico e histórico), crítico (crítica de las ideologías) y un relato revolucionario y emancipador: el comunismo. Y todo esto se da de un modo “consciente”. El comunismo de Marx intenta fundarse en un conocimiento de lo social, y en la medida en que lo hace podemos llamar a ese intento de romper con lo dado “praxeológico”. La aplicación del conocimiento adquirido, su transición a la *praxis*, depende, por supuesto, de la deliberación de quienes actúan: un movimiento, una clase, un partido. Es decir: no hay una regla para la praxeología, hay conceptos teóricos y discursos estratégicos que “orientan” o “inspiran” acciones posibles, acciones que dependen de muchas variables (históricas, políticas, interpretativas, de falibilidad del propio análisis, etc.). De todos modos, no es una cuestión fácil.

SLA: El último Sacristán, el Sacristán digamos “ecosocialista en serio”, ¿dejó de ser marxista en algún momento?

MEP: Hasta donde yo sé, creo que no. Sí que criticó el “productivismo” de las teorías económicas clásicas del marxismo, esa concepción desarrollista de la producción radicalmente anti-ecológica e industrialista. Me parece que su singularidad estuvo en introducir en el marxismo de la época, sobre todo en el español, temas que no habían sido tocados en profundidad (y más a tono, si quieres, con lo que podría ser una economía marxista en serio, más allá de los fetiches industrialistas y el concepto clásico de desarrollo).

SLA: Sacristán, afirmas, lleva a cabo una lectura rigurosa y personal de los escritos de Marx, por desgracia, añades, poco conocida. ¿Por qué? ¿Por qué el pensamiento de Sacristán sigue siendo tan desconocido por estos lares y en muchos países?

MEP: Te voy a dar una respuesta tópica, pero creo que cercana a la verdad: porque es un pensador de aquí. Se conoce antes a L. Althusser, A. Negri, S. Zizek o al último filósofo francés antes que a Sacristán. Esto tiene que ver con el canon filosófico español, más proclive a la importación de teoría y filosofía que al desarrollo de su propia cultura intelectual. Hay muchos condicionantes históricos que hacen que esto sea así (he mencionado algunos al principio), pero si además le agregamos el estado de la industria cultural, el resultado es desastroso. En

otro orden de cosas, es un hecho que también tiene que ver con la forma fragmentaria de la obra del autor. No hay una “gran obra” de referencia (aunque las haya, no sé si me explico).

Ahora bien, creo que la tendencia mencionada está cambiando, hay una cada vez mejor difusión cultural de lo que se hace en España, y la tarea que habéis realizado con Sacristán es impresionante. Volviendo a la cuestión, creo que su desconocimiento tiene que ver con el currículo de las universidades, los medios de difusión y con que es un pensador marxista... y eso, durante muchos años, no ha sonado bien al gran público. Sin embargo, como te decía, creo que está siendo cada vez más conocido.

SLA: Comentas en tu trabajo que Sacristán pensaba la intervención política a través de una mediación esencial, la de una concepción del mundo vinculada al proyecto político comunista. Sin embargo, él mismo, tras el prólogo del *Anti-Dühring*, recomendó no usar esa noción, esa expresión. Él mismo, si no recuerdo mal, la usó desde entonces en pocas ocasiones. ¿No es el caso?

MEP: Sí, ciertamente. «Concepción del mundo» arrastra demasiadas connotaciones idealistas e incluso místicas, aunque sirve para sintetizar una red de valores, representaciones y objetivos prácticos. Quizá es mejor usar el término “ideología” en un sentido positivo o, directamente, cultura comunista. Porque está el proyecto de crear esa cultura, de intervenir a través de sus valores en la política y en la transformación social.

SLA: Una totalización dialéctica actual, afirmas, requeriría, en definitiva, la producción de una investigación empírica de largo alcance sobre las áreas en las que Marx hizo destacar su tarea: historia, economía, sociología, política, conflictos sociales, etc. Sólo al elaborar una síntesis global de dichos ámbitos, señalas, «estaríamos en condiciones de producir un mapa cognitivo, un conocimiento y un espacio de representación subjetiva para lo social que pudiese ir más allá de las imágenes y discursos dominantes, deformadores e inhibidores de una *praxis* colectiva verdaderamente constituyente.» ¿No lo fiais muy largo? ¿Y qué hacemos mientras tanto, qué hacemos mientras elaboramos, nada menos, ese mapa cognitivo, ese conocimiento y ese espacio de representación subjetiva?

MEP: No entiendas lo que afirmo como un proyecto de proporciones wagnerianas, está lejos de ello aunque pueda parecerlo (me he pasado de grandilocuente [risas]).

SLA: No, no, está muy bien.

MEP: Tampoco es una tarea intelectual que llevar acabo mientras no se hace nada en la calle, en los centros de trabajo o en las instituciones. Pienso en un proyecto colectivo, en

aunar esfuerzos desde diferentes áreas, en construir conocimiento en común y difundirlo. Y en hacerlo, si quieres, de forma pedagógica (si entendemos pedagogía en un sentido no vertical o paternalista). Hoy día el perfil del intelectual y el de activista están estrechamente vinculados en ciertos sectores de la izquierda, con lo que “mientras tanto” luchamos, pensamos y nos arriesgamos a inventar proyectos (que fallarán o no). Y mientras hacemos una cosa también hacemos la otra: adquirimos experiencia y participamos con nuestras contribuciones parciales en dar forma a un discurso común, a esa “totalización dialéctica” gracias a unir y contrastar investigaciones que son afines. De modo que ese “mapa cognitivo” o de “coyuntura” se construye colectivamente, y se realiza “mientras” se actúa (no hay, creo, otra manera mejor de interrelacionar teoría y *praxis*).

SLA: Voy finalizado, abuso demasiado de tu generosidad. El pensamiento de Manuel Sacristán nos invita hoy, afirmas, «no sólo a crear mapas dialécticos para intervenir en nuestras vidas, sino que también nos permite romper los nudos que nos atan a la tradición del marxismo occidental, a sus excesos teoréticos y culturales, gracias al carácter praxeológico de su mirada sobre Marx y el marxismo». ¿Ese es el gran valor de su pensamiento en la actualidad?

MEP: A mi juicio sí. Ese y el de permitirnos pensar un marxismo vinculado a los movimientos sociales, a un ecologismo “enrojecido” y al feminismo.

SLA: La última. De todos los textos de Sacristán, ¿cuál recomendarías para iniciar la lectura de su obra? ¿Nos citas también algún texto que sea especialmente interesante para ti?

MEP: Recomendaría *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Me parece muy bueno como introducción.

Para mí ha sido fundamental *El Trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*. Un texto soberbio.

SLA: ¿Quieres añadir algo más?

MEP: Te agradezco mucho el interés que te has tomado en mi artículo, Salvador, y te agradezco aún más la paciencia con esta entrevista. Ha sido un (arduo, pero productivo) placer contestar a tus preguntas.

SLA: El placer ha sido mío. Gracias.

La "Empresarialización" de la vida social

PAPELES



La empresa es la principal protagonista de la actividad económica. En ella no solo se movilizan recursos de todo tipo, se utilizan medios de producción, se adquiere y organiza fuerza de trabajo, se crean estrategias para conquistar el alma del consumidor y se toman decisiones de inversión. Además de conocimientos e innovación, en ella también se genera

pensamiento e ideología. Aunque no es algo nuevo, desde hace décadas asistimos a una reorganización profunda de la sociedad en la que el papel de las empresas adquiere centralidad y las lógicas mercantiles han invadido lo público.

El último número de la revista Papeles, dedica su Especial a estas reflexiones de la mano de **Antonio Santos Ortega, Nick Buxton, Gonzalo Berrón, Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro e Isidro Jiménez Gómez**. El texto de la sección **Ensayo** nos interpela a proteger los derechos, los intereses o las necesidades de las generaciones futuras mediante severos reajustes en nuestra civilización.

Panorama ofrece dos artículos, el primero aborda los retos que supondría la transición a una sociedad postcapitalista ecológicamente sostenible, y el segundo reflexiona sobre una de las políticas de cambio climático más eficientes según la autora: el impuesto sobre el carbono. **Periscopio** muestra dos experiencias de organizaciones sociales, una en torno a la situación de los niños soldado en Uganda, *Invisible Children* y otra *Follow de Women*, movimiento femenino pacifista en el que participan 500 mujeres de 50 países. El número se completa con dos **Entrevistas** en la que hablamos con **Cristina Carrasco** sobre «El cuidado de la vida de las personas, una responsabilidad social y política fundamental», y con **Bartolomé Clavero** sobre «Los Estados plurinacionales en América Latina». Ofrecemos como avance del número 127 de *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, la introducción de **Santiago Álvarez Cantalapiedra**, *El poder de las empresas en la vida social*.

Leer más

¿Dónde estamos y hacia dónde vamos?

PAPELES



Así versa el título del número 126 de *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*. Desde varias perspectivas, abordamos en su sección Especial nuestro presente pero esta vez para pensar el futuro. El orden social neoliberal ha sido incapaz de destilar un auténtico modelo de desarrollo. Además, las limitaciones en el acceso al mercado laboral y a las

prestaciones de lo que queda del Estado del bienestar generan una dinámica de expulsión de grandes capas de la población. La crisis ecológica global traerá escenarios de escasez cuya escala apenas podemos imaginar en todo el planeta. Necesitamos un nuevo pacto que, más allá de lo social, confluja también en lo existencial.

En la mencionada sección se indaga sobre las tendencias, deseos y posibilidades del futuro que tengan visos de concretarse en el territorio de lo posible. Las urgencias apremian, es tiempo de actuar; también se reflexiona sobre la innovación social como concepto importante en el escenario institucional europeo y mundial. No nos olvidamos de los datos actualizados sobre la desigualdad social hoy en España ni de las particularidades del impacto de las derivas actuales y pronósticos futuros con mirada de género; las propuestas que provienen de la socialdemocracia o el espacio urbano como lugar en el que se evidencian de un modo particular

Las implicaciones de la desigualdad en la cohesión social, la democracia y la sostenibilidad



El texto escrito por **Santiago Álvarez Cantalapiedra**, para la revista *Profesiones* destaca que, aunque el incremento de la desigualdad preocupa cada vez más, en España el debate no termina de arrancar. Que quede elidida esta cuestión es preocupante por las conexiones que tiene con la sostenibilidad, la cohesión social y la democracia.

Para afrontar la situación actual hay que poner el acento en la redistribución y en la necesidad de una transición socioeconómica con parámetros más sostenibles. Sin embargo, lo que se observa, en nuestro país y en el resto de Europa, es desgraciadamente lo contrario: políticas regresivas de ajuste que provocan la devaluación interna del bienestar, comprometiendo la cohesión y la democracia

Hacia un modelo económico alternativo



Ponencia realizada por **Santiago Álvarez Cantalapiedra** con motivo de unas Jornadas organizadas por **El Foro de Integración Social del Centro Asturiano de Madrid**.

El texto analiza el origen etimológico de la palabra economía, se pregunta si el capitalismo es un sistema económico coherente con dicha definición y aborda la necesidad de otra economía, con otros objetivos y otra forma de funcionar, que sitúe las necesidades humanas en el centro de las actividades económicas.

Leer más

El imparable ascenso de la ideología del emprendedor



Antonio Santos Ortega escribe para el número 127 de *Papeles*, el artículo «Política en manos de los emprendedores», sobre el ascenso del emprendedor y abre el número con el artículo «Empresarialización».

El poder de las empresas se ve reflejado en los discursos que hoy predomina la ideología del emprendimiento y la figura del emprendedor, que aventurero que condensa las ideas de creatividad, la innovación y el espíritu emprendedor, legitimar al capitalismo y al mercado. La empresa privada y el mercaderismo empresarial desvía la atención de los problemas y de los daños que provocan el despliegue de su ideología. El lavado de cara de la empresa en el contexto de crisis que ha provocado la opinión pública hacia esa ideología.

También está imparable el ascenso del emprendedor profundo del mundo del trabajo. Ante la falta de oportunidades por cuenta ajena, el emprendedor capaz de crear su propia realidad, sin embargo, precariedad laboral y la explotación del subcontratado

Buscar

Archivo histórico de Papeles. Acceso libre a todos los números y a todos sus contenidos, salvo los cuatro últimos que requieren Suscripción

Si ya eres suscriptor visita nuestra Zona de suscriptores

FUHEM ecosocial



Espacio de reflexión, encuentro y debate que analiza las tendencias y los cambios profundos que configuran nuestro tiempo desde una perspectiva crítica y transdisciplinaria.

Boletín ECOS

La situación del mundo

Economía Crítica y Ecologismo Social

Centro de documentación

Búscanos en Facebook



FUHEM Ecosocial

Me gusta

A 1249 personas les gusta FUHEM Ecosocial.



Nace la nueva web de PAPELES

www.revistapapeles.es

Las secuelas de la tragedia de Palomares

Entrevista a Andrés Martínez Lorca sobre el accidente atómico de 1966

Gramsciano, activista imprescindible, admirable combatiente antifranquista, incansable luchador por todas las causas nobles de ámbitos próximos y lejanos, gran amigo de Paco Fernández Buey, Andrés Martínez Lorca es uno de nuestros grandes arabistas y medievalistas y uno de nuestros filósofos más críticos y creativos. Nos centramos en esta ocasión en el accidente atómico de Palomares.

Salvador López Arnal es miembro del CEMS (Centro de Estudios de los Movimientos Sociales) de la UPF

Salvador López Arnal: Desconocía, querido Andrés, la edición del libro de Isabel Álvarez de Toledo en la UNED, tampoco había leído tu prólogo que, desde luego, es excelente. Te pregunto por todo ello... y, claro está, por el accidente atómico de enero de 1966. ¿Nos recuerdas qué pasó?

Andrés Martínez Lorca: El día 16 de enero de 1966 chocaron sobre el cielo de Palomares, una aldea de la costa levantina de Almería, dos aviones militares norteamericanos, un B-52 cargado con cuatro bombas atómicas de hidrógeno y un avión nodriza KC-135 que lo abastecía de combustible en pleno vuelo. Dos bombas atómicas se rompieron e incendiaron provocando en la zona una grave contaminación de uranio y plutonio. Los vecinos ignoraban la peligrosidad de los restos diseminados a su alrededor y estuvieron incluso tocando el material destruido, cortando a navaja trozos de paracaídas e incluso de la pasta de uranio allí desparramada.

SLA: ¿Por qué se ha hablado en ocasiones de un accidente en el marco de la guerra fría? ¿Por qué podían sobrevolar suelo español los aviones usamericanos?

AML: Era una operación rutinaria que llevaba a cabo la aviación militar de EEUU desde Gran Bretaña a Turquía y cuyo destino era la frontera con la Unión Soviética. Se trataba de tener listo un ataque atómico a la URSS desde suelo europeo. Y el cielo de Palomares era el lugar de repostaje de combustible porque Franco autorizó el vuelo sobre territorio español de esos aviones cargados de bombas atómicas, lo mismo que autorizó la permanencia en la base norteamericana de Rota de submarinos nucleares. En la guerra fría Franco fue un peón muy útil al imperialismo yanqui. A cambio del apoyo político y militar a su régimen, la península se convirtió en plataforma de agresión contra la Unión Soviética a través de la red de bases militares aquí instaladas (Torrejón, Zaragoza, Morón de la Frontera y Rota, entre otras).

SLA: A pesar del tiempo transcurrido muchos ciudadanos y ciudadanas desconocen lo sucedido. ¿Por qué? ¿Una de las muchas oscuridades del franquismo?

AML: Ni entonces, ni tampoco a lo largo de la edulcorada Transición, se ha informado a la opinión pública española de la tragedia de Palomares y de las secuelas que todavía afectan al terreno y a sus habitantes. Gracias a las mentiras oficiales repetidas por todos los medios públicos y privados de entonces, en el imaginario colectivo Palomares representa una mera anécdota del franquismo tardío. Sin embargo, en 2009, es decir, 43 años después del choque aéreo, el CIEMAT concluyó que todavía quedaba en la zona de Palomares medio kilo de plutonio diseminado en unos 50.000 metros cúbicos de tierra.

El franquismo basó su fuerza que derrotó a la Segunda República en la ayuda militar de Hitler y Mussolini, así como en el apoyo de las tropas mercenarias marroquíes. Se llamaron a sí mismos “los nacionales” (qué desvergüenza). Todavía hoy la radio estatal se sigue nombrando como en la guerra civil, Radio *Nacional* de España (subrayo lo de *Nacional*). En nuestra desgraciada historia es difícil encontrar un mayor traidor a España que Franco.

No podía, por tanto, conocerse ni la verdadera historia de nuestra guerra, ni tampoco un episodio siniestro del franquismo como el de Palomares que descarnaba de nuevo el falso patriotismo del general africanista que antes de sublevarse contra la República recibió un millonario ingreso bancario en Suiza por parte de Juan March. Como en tantas otras cosas, la Transición no ha roto el cordón umbilical que la une con el franquismo, comenzando por su heredera la monarquía borbónica.

SLA: Una reciente conversación de Mario Amorós con Ángel Viñas habla de todo lo que estás ahora apuntando. El libro de Isabel Álvarez de Toledo es de 1968.

Vosotros, en la UNED, lo editasteis en 2001. ¿Se llegó a publicar en su momento? ¿Por qué una duquesa como ella, una mujer de la aristocracia española, se puso en esos temas y apoyó a los campesinos y trabajadores de la época?

AML: El manuscrito era de 1968 pero nunca se editó hasta que la UNED se atrevió a hacerlo en 2001. En algún intento previo la censura se empleó a fondo con el texto y ella se negó a publicarlo mutilado (en nuestra edición se incluye el subrayado de la inquisitorial censura posterior). Yo la animé a sacar a la luz el viejo manuscrito y logré convencerla de que íbamos a mantener íntegra la redacción original, como así fue.

Isabel Álvarez de Toledo y Maura era duquesa de Medina Sidonia y descendiente de don Antonio Maura. En una meritoria evolución personal, mezcla de renovada conciencia moral y de ilustración intelectual, ella pasó de jugar en su infancia de Estoril (Portugal) con los hijos del conde de Barcelona, Juan Carlos y Alfonso, y de practicar la hípica en Madrid durante su juventud junto a otros miembros de la alta aristocracia y de la burguesía financiera, a proteger a las nacientes Comisiones Obreras del Campo y a dar la cara en las manifestaciones de protesta llevadas a cabo por los propios campesinos y pescadores de Palomares y Villaricos. Esto último lo pagó con la cárcel y luego con el exilio a Francia.

SLA: No son frecuentes evoluciones así, en esa dirección tan comprometida con la ciudadanía.

AML: A Isabel le indignaba que a los habitantes de esos pueblos andaluces no sólo se les estaba engañando con la aparente no peligrosidad de las bombas atómicas fragmentadas –cada una de las cuales era cinco mil veces superior en potencia a la que lanzaron los estadounidenses contra la ciudad japonesa de Hiroshima arrasándola– sino que incluso se les regateaban miserablemente unas miles de pesetas de indemnización por las cosechas perdidas y los terrenos expropiados. Y lo que es peor, nunca había para esta gente humilde una información médica detallada de la grave contaminación sufrida.

SLA: Tras el accidente, don Manuel franquista Fraga y el embajador usamericano estuvieron, o así se dijo cuando menos, bañándose en la zona. ¿Fue así realmente? ¿Qué querían demostrar con ello? ¿Que estaba todo controlado?

AML: Fue un montaje propagandístico. Había que hacer visible la normalidad en la zona. Se dieron un remojón lejos de Palomares, pero la contaminación de plutonio no estaba entonces en el mar sino en la tierra, donde el fuerte viento había dispersado la radiactividad agravando el problema. El alcalde falangista de Cuevas de Almanzora, de cuyo municipio formaba parte Palomares, resumió bien la mentira oficial: «Aquí no ha pasado nada». Y Fraga,

hombre de Estado por excelencia para los apologetas de la Transición, aseguró entonces con el mayor cinismo que no había ningún tipo de contaminación en la tierra ni en el mar.

SLA: ¿Cómo se comportó la Administración americana tras el accidente? ¿Puso todos los medios necesarios? Prolongo la pregunta: ¿cómo se siguió comportando a lo largo de los años?

AML: Al Gobierno de EEUU le preocupaba sobre todo la repercusión internacional de este grave accidente atómico. Se trataba de minimizarlo para no alarmar a la opinión pública acerca de los peligros del armamento atómico que ellos habían expandido por todo el planeta a través de sus numerosas bases militares. Acotó la zona en la llamada “Operación Flecha Rota”, recogió los restos de los aviones y su mortífera carga, recuperó a los tres pilotos sobrevivientes y los restos de los ocho tripulantes muertos y buscó en vano la cuarta bomba atómica caída al mar. A pesar de sus intensos esfuerzos, incluido un submarino de bolsillo, el final fue de película de Berlanga. Tuvo que venir un pescador de Águilas a decirle al almirante norteamericano dónde estaba la bomba: entre las lastras de un caladero de gambas.

Los militares norteamericanos allí desplazados recogieron una parte de la tierra contaminada. Su destino final fue un área de la Comisión de Energía Atómica situada cerca de la localidad de Aiken en el estado de Nuevo México: allí se enterraron 4.810 bidones con un total de 1.750 toneladas de tierra radiactiva. Otra parte de la tierra contaminada se enterró en el mismo Palomares, en una amplia fosa donde descargaron 400 camiones. Después de estas operaciones de descontaminación siguió habiendo algunas otras zonas peligrosas para la población, como lo puso de manifiesto la contaminación marina de plutonio registrada en 1980 tras la riada de 1973 y como ha tenido que reconocer el propio Gobierno español al expropiaren 2009 y vallar unos terrenos al este del río Almanzora.

Después de unas indemnizaciones miserables y la descontaminación aludida, EEUU no ha querido asumir más responsabilidades y se ha negado hasta ahora a recoger el plutonio existente y enterrarlo en su país. Los distintos gobiernos españoles desde Franco a Rajoy, pasando por Suárez, González, Aznar y Zapatero han tenido una actitud sumisa ante el imperio y han silenciado los datos comprometedores que conocían. Un profesor de la Universidad Complutense, Rafael Moreno Izquierdo, ha recogido por su cuenta una amplísima documentación norteamericana ya desclasificada que habría que estudiar y divulgar.

SLA: ¿Recuerdas qué se comentó en la prensa de la época? ¿Y en la prensa extranjera?

AML: La prensa española en su conjunto cumplió con la humillante tarea de ocultar la realidad, como era habitual en la dictadura. En el libro de la duquesa de Medina Sidonia se

recogen con amplitud esas manipuladas informaciones. Valgan dos ejemplos. Diario *Pueblo* (de los sindicatos verticales) en crónica de su enviado especial Tico Medina: «Almería: no hay radiactividad». Diario *Alcázar*: «Almería. No hay peligro de radiactividad». Muy originales los dos, como se ve. Y así el resto.

Muy distinta fue la actitud de la mayoría de la prensa internacional, en especial la francesa. Gracias a los corresponsales extranjeros se pudo entrever fuera de España la gravedad del asunto. Destacó, como siempre, mi amigo José Antonio Novais, corresponsal de *Le Monde*, que utilizó las fuentes locales más comprometidas en su denuncia, como Rafael Lorente (diplomático vinculado a Almería y que acudió personalmente a Palomares ese fatídico día y a consecuencia de lo cual quedó ciego a los dos años y murió poco después de cáncer), e Isabel Álvarez de Toledo que encabezó y abanderó la protesta de los vecinos con las consecuencias personales que antes mencioné. También deben destacarse por su digno trabajo informativo Eva Fournier, corresponsal del diario parisino *France-Soir*, y Armando Puente, redactor de la agencia *France-Press*.

SLA: ¿Se sabe si ha habido personas afectadas entre los habitantes de la zona?

AML: Ha habido un incremento de muertes por cáncer y leucemia entre los habitantes de esa zona costera así como entre los que emigraron después a Cataluña. También tengo referencias indirectas de algunas malformaciones en animales y personas, en especial recién nacidos. Carecemos por completo de estadísticas, pues tanto la CIEMAT en Madrid como la delegación de Sanidad en Almería lo han ocultado. En un meritorio informe del CAPS (*Centre d'Anàlisis y Programes Sanitaris*) de Barcelona publicado en 1986...

SLA: Te interrumpo. En él trabajó, junto a varios compañeros y compañeras más, el gran científico republicano franco-barcelonés Eduard Rodríguez Farré.

AML: En efecto. En el informe, decía, se llegaba a la alarmante conclusión: «La contaminación residual por plutonio y americio de la zona de Palomares es un problema de salud pública de máxima importancia, pues se trata de la zona habitada de la tierra con mayores niveles de contaminación por estos elementos transuránidos».

SLA: ¿Conoces otros estudios relevantes sobre lo sucedido? ¿Alguna película, algún documental?

AML: Desconozco esto último, pero sí se han publicado unos pocos libros sobre Palomares, además del que estamos comentando. En 1967 dos periodistas anglosajones

trataron el tema desde un punto de vista sensacionalista y detectivesco: Christopher Morris, *El día que perdieron la bomba*, y Tad Szulc, *Las bombas de Palomares*. En 1985 Rafael Lorente, testigo privilegiado por encontrarse entonces en el parador de Mojácar, publicó en Ediciones Libertarias *Las bombas de Palomares ayer y hoy*. El libro se agotó pronto y no ha vuelto a editarse. Recuerdo su presentación en el Club Internacional de Prensa de Madrid, acto al que acudí para saludarle. Se sentía decepcionado por la actitud de los sucesivos gobiernos de la Transición respecto de Palomares y llegó a escribir esto: «Tampoco ahora [1985, gobierno de Felipe González] observamos el más mínimo indicio de interés por parte de quienes hoy gobiernan en España».

La obra más centrada en el aspecto científico y de salud pública fue el informe titulado «El accidente nuclear de Palomares. 1966-1986» que editó el CAPS de Barcelona y cuyos redactores fueron Catalina Eibenschutz, Salvador Moncada, Josep Martí y, como decías, Eduard Rodríguez. Y en 1991 la Universidad Complutense de Madrid publicó el texto de una tesis doctoral sobre la contaminación en la zona del desastre aéreo: Catalina Gascó Leonarte, «Estudio de la distribución de plutonio en el ecosistema marino de Palomares después de una descarga accidental de un aerosol de transuránidos». La investigación se llevó a cabo con la ayuda de la OIEA (Organismo Internacional de Energía Atómica). La novedad del libro radica en el descubrimiento público de una notable contaminación en el mar como consecuencia de los aportes de tierra del río Almanzora tras una gran riada posterior al accidente.

SLA: ¿Qué destacarías del libro de Isabel Álvarez de Toledo? ¿Se mantiene bien al cabo de los años?

AML: El libro integra estos diversos elementos: descripción de hechos y escenas, narración de los propios vecinos, referencias a la prensa nacional con una crítica posterior y reflexiones de la autora sobre los puntos principales. Su estilo es ágil a lo largo de los sucesivos capítulos en una prosa sobria caracterizada por el realismo.

Mantiene el interés histórico y político que tenía cuando lo editamos en 2001 y quizá más ahora que la Transición ha mostrado su verdadero rostro de mentiras, componendas y traiciones, entre las cuales ocupará un lugar la tragedia de este pueblo almeriense, víctima de la pérdida de soberanía de España en aras del mantenimiento de la dictadura por parte del imperio norteamericano en su «lucha común contra el comunismo».

SLA: ¿Cómo era ella? ¿Podrías situarla políticamente? Ya sé que has hablado de ella antes pero déjame insistir.

AML: Isabel era rebelde, intuitiva, solidaria, de una gran inteligencia natural y un fuerte carácter. En el plano intelectual fue una autodidacta: gracias a su pasión por la lectura, en especial por la historia, llegó a ser una excelente medievalista. También se convirtió en una notable escritora, tanto de ensayo histórico como de novela. Su obsesión era preservar el archivo histórico de su dinastía (la más antigua de España) que se guarda en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) y que con sus varios millones de documentos constituye uno de los mejores archivos privados de España. Durante años fue redactando en 20 gruesos volúmenes el catálogo del Archivo Ducal de Medina Sidonia.

En el plano político era una demócrata ejemplar y una republicana convencida. Rompió con su clase y por eso, como tantos otros procedentes de las clases populares, recibió el epíteto que más gustaban de aplicar los franquistas a sus adversarios políticos, el de “rojo”. Algún plumilla de la época la llamó a raíz de su detención en Palomares “la duquesa roja” y así sería mencionada hasta su muerte en los medios.

Más anarquista que marxista, siempre estuvo a favor de los de abajo. Menospreciaba al rey, al que trató de niño; consideraba a Santiago Carrillo un farsante; rechazaba el oportunismo del PSOE al apoyar la entrada de España en la OTAN; y simpatizaba con los abertzales. Entre sus amigos destacó el escritor de la generación del 27 José Bergamín, exiliado y republicano como ella.

SLA: Por cierto, ¿cómo es que un medievalista como tú, un gramsciano cuando prácticamente no había gramscianos en nuestro país, un filósofo de una pieza, un académico más que reconocido, está interesado por temas tan a ras del suelo?

AML: Porque antes que profesor universitario y académico soy un ciudadano de a pie comprometido en la lucha por la libertad y la igualdad en mi país. De niño mamé en mi casa un profundo sentido de la justicia, a favor sobre todo de los más débiles. Después, mi formación filosófica (en especial del naturalismo griego así como del marxismo) y la lucha política contra la dictadura de Franco y por el socialismo abrieron mi horizonte mental y asentaron mi conducta moral sobre la base de la solidaridad y la fraternidad humanas.

Por otra parte, yo soy un andaluz de Almería y el drama de Palomares me afecta directamente. Mi familia materna procede de un pueblo del río Almanzora, Arboleas. Y mi familia paterna de un antiguo pueblo minero, Bédar, desde cuyos cerros se domina el azul Mediterráneo y el área próxima a Palomares (Mojácar, Turre, Los Gallardos, Garrucha y Vera). Cuando leí que faltó poco para que el paisaje de esta zona de la provincia de Almería se hubiera transformado en algo parecido a un cráter lunar y que estos pueblos habrían quedado completamente arrasados y sin ningún vestigio de vida animal o vegetal, me encendí

por dentro. Esa indignación me acompañará siempre. Nunca olvidaré que aquella amenazante destrucción apocalíptica, y la que en menor grado sufrieron los habitantes de Palomares y Villaricos, era la deuda de sangre del franquismo para mantenerse en el poder.

SLA: ¿Quieres añadir algo más?

AML: Sólo una cosa. Sin memoria histórica no hay democracia posible.

SLA: Mejor final imposible. Gracias.

Un buen encaje en los ecosistemas,
Jorge Riechmann 167
Rafael Hernández del Águila

**Filosofía política. Solidaridad, cooperación y
democracia integral,** Mario Bunge 169
Lucía Díez

El crepúsculo de Prometeo, François Flahault 171
Adrián Almazán

**Desiguales por ley: las políticas públicas
contra la igualdad de género,** María Pazos Morán 174
Virginia Carrera Garrosa

UN BUEN ENCAJE EN LOS ECOSISTEMAS

Jorge Riechmann

Los Libros de la Catarata, Madrid, 2014

[2.ª ed. Rev. de *Biomimesis*]

384 págs.

Recién acabada la lectura atenta de *Un buen encaje de los ecosistemas* de Jorge Riechmann, un azar (¿?) inexplicable me trae a la mente la obra de aquel romano, Lucrecio, seguidor y transmisor de aquel genial griego Epicuro. Como es bien sabido, Lucrecio se afana en la titánica tarea de explicar el mundo, sus esencias, leyes y contingencias en miles de densos versos en los que intenta, con impar suerte que le lleva a ser obra indiscutible en el canon clásico, compaginar poesía con ciencia. Ciencia epicúrea en este caso.

¿Me habrá acordado de Lucrecio porque la obra que ahora reseñamos es también la de un poeta? Quizás. ¿Será esa coincidencia la que produjo la conexión diacrónica Riechmann-Lucrecio? Pensando con un poco de detenimiento en la sugerencia más o menos inconsciente que mi mente me propone recién dejado el libro de Riechmann, numerosas analogías acuden en mi análisis para explicar el peculiar parangón entre dos grandes poetas.

Quede claro, antes de seguir adelante con el comentario, que no estamos reseñando una obra poética de Jorge Riechmann. Pero es un poeta, un gran poeta, el que nos propone una obra monumental que intenta poner un mucho de luz en una demasiado y desgraciadamente dominante visión inviable del mundo. Riechmann, con admirable destreza y solvencia, nos propone infinidad de datos y argumentos, absoluta y perentoriamente necesarios, para que conozcamos y reflexionemos –*de rerum natura*– acerca de la naturaleza de las cosas. Naturaleza de la naturaleza, naturaleza del ser humano. ¿O es que hay una cesura entre ambos ámbitos? ¿Puede entenderse la natura-

leza de los asuntos humanos haciendo abstracción de Bios-Eco-Natura?

Para Jorge Riechmann, y bien que lo lleva diciendo claramente hace muchos años a través de su prolífica obra, la fértil hibridación ser humano-naturaleza constituye una evidente *rerum natura*. Nuestro autor en una extensísima obra de impagable labor lo viene mostrando y demostrando: naturaleza y ser humano constituyen un real binomio inseparable: un sistema estructural y funcionalmente interactuante e interdependiente

No es lugar esta breve reseña sobre una de sus últimas obras, para describir y glosar la calidad y coherencia de la producción intelectual de Jorge Riechmann. Digamos que *Un buen encaje en los ecosistemas* constituye un pilar no pequeño en el sorprendente edificio intelectual que Riechmann lleva construyendo desde hace décadas. Y no sólo porque es la “cuarta pata” del “banco” de su tetralogía (*Un mundo vulnerable*, *Todos los animales somos hermanos*, *Gente que no quiere viajar a Marte* y *Biomimesis*, todos ellos en Los Libros de la Catarata), sino porque es una segunda edición revisada, que consolida y mejora una obra que, para el que esto escribe, se inscribe de pleno derecho y sin discusión en la categoría de clásico absoluto del pensamiento crítico en lengua española. Buena estela para Manuel Sacristán y Paco Fernández Buey por los que Riechmann mostró siempre una confesada relación de magisterio y complicidad intelectual. Por cierto, y hablando de los clásicos, el propio Riechmann ha tenido y tiene un papel claro y determinante en la colección de «Clasicos del pensamiento crítico» que la misma editorial de *Biomimesis* ofrece a un público que intente ir más allá de lo contemporizador y banal en estos duros y tristes tiempos para la “lírica” y para tantas cosas esenciales.

Descendiendo a la forma y contenidos de la obra que nos ocupa ahora, resulta imposible y “casi” innecesario, dada la extensión y finalidad de esta reseña, hacer un resumen de la estructura y contenido del libro. En ese sentido, resul-

ta suficientemente explícita la muy buena labor que hace Luciano Espinosa, de la Universidad de Salamanca, en el prólogo, en el que no sólo resume la obra sino que la contextualiza de manera muy atinada. A ella remitimos al lector de la obra que, incluso en el caso de desconocimiento de libros anteriores de Riechmann, podrá sumergirse en este sin problema. Si el lector potencial de esta obra fuese neófito en la producción “riechmanniana” constituye una muy buena y recomendable forma de incorporarse al “club” de seguidores de tan importante autor en el campo del ensayo ecológico-ambiental-político (¿cómo definir sin simplificar el carácter de los ensayos de Riechmann?). Aquí encontrará el lector una buena muestra del trabajo de nuestro autor. Prosa intachable, argumentación sólida, documentación apabullante... ¿Para qué seguir? Otras virtudes añadidas de la obra son los distintos niveles de lectura posibles, facilitados, y esto es mérito de la edición que conviene resaltar, por la propia distribución y configuración de la tipografía, los distintos bloques del texto, etc.

Un buen encaje en los ecosistemas es antes que nada, y por si no ha quedado claro a estas alturas de la reseña, una excelente y muy recomendable obra. Aun cuando forma parte de una tetralogía, puede leerse sin conocer las anteriores o incluso sin conocer la trayectoria y producción previa del autor. En ese sentido podríamos considerarla una excelente introducción-inmersión en una más adecuada “naturaleza de las cosas”. El mundo va mal –el humano en primer lugar– decimos, nos decimos, nos dicen. ¿Qué claves tenemos para entender por qué va mal? ¿Son suficientes y mínimamente consistentes? Probablemente y de manera desgraciadamente generalizada, no. ¿Por qué estamos en crisis? ¿Qué esconde esta crisis? ¿Qué es lo que está en crisis?, etc. etc. Jorge Riechmann muestra y, en nuestra opinión demuestra irrefutable, que la cosa va de una nefasta e increíble ceguera acerca de nuestras formas de relacionarnos con la naturaleza y con nosotros mismos. Problemas ecológicos y problemas socio-

políticos van de la mano. No hay futuro posible sin una transformación profunda de la relación entre naturaleza y sociedad. Vivimos en una tecnosfera (¡oh *delirium tremens* de la tecnolatría!, diría quien esto escribe) mal diseñada. No podemos crecer más en un mundo saturado, lleno, contaminado... La naturaleza es, entre otras cosas, una fuente nutricia, barata y disponible de buenas soluciones a nuestro “habitar el mundo”. Ese es uno de los principios básicos en los que se sustenta este libro. La naturaleza es *magistra vitae*. Maestra de vida. La vida es maestra. Maestra de nuestra propia vida. O debería serlo con principios tan obvios (y tan desconocidos o poco valorados social, política, económica o tecnológicamente, así nos va) como homeostasis, el Sol como fuente energética, la necesidad de cerrar los ciclos de materiales, el respeto a la biodiversidad, etc.

Pero la obra de Riechmann no acaba ahí, lo cual no sería poco, sino que dedica varios capítulos al enunciado, discusión y defensa argumentada de un ecosocialismo como crítica radical al capitalismo. Capítulos de obligada recomendación para quienes quieran conocer en profundidad en qué puede y debe consistir una crítica ecologista al capitalismo. Algo mucho más profundo y necesario de lo que los tópicos y lugares comunes nos quieren hacer ver.

¿Es posible aún la sustentabilidad, se pregunta Riechmann? ¿Por dónde comenzar? Primero, por saber de qué estamos hablando cuando hablamos de sostenibilidad o sustentabilidad. ¿Qué nos traemos entre manos, en definitiva? Para ello, este libro resulta muy recomendable, casi imprescindible.

¿Y qué hacer? Jorge Riechmann propone un ecologismo epicúreo (capítulo 13) y reivindica el papel, el lugar insobornable, de la belleza. Riechmann, poeta también y hasta la médula, hace un importantísimo, ineludible guiño a la estética. ¿Quién dijo que ciencia, razón, activismo político, ecologismo, moralidad, sensibilidad... son ámbitos separados y separables? Para nuestro autor constituyen ámbitos absolutamente entrelazados e indisolubles. Nuestra

visión del mundo, nuestras formas de percibir “la naturaleza de las cosas” depende de nuestras formas de imbricar y relacionar ámbitos como los descritos. Pensar, sentir, vivir..., de eso se trata. La biomimesis es una ineludible herramienta para mejor pensar, sentir, vivir... La biomimesis nos permite conocer mejor la realidad. Afina nuestras posibilidades de percepción.

Este libro, pues, amplía nuestras posibilidades de saber acerca de la realidad, como paso previo a la modificación de los valores que le dan sentido a nuestra vida, como personas, sociedades, grupos, culturas o civilizaciones. Conocer, percibir mejor, sí, pero como paso previo al cuestionamiento y la rebelión. Digámoslo con palabras del propio Riechmann en su obra *Canciones allende lo humano* (Hiperión, 1998):

«La realidad contiene primordialmente lo que uno puede percibir y lo que uno va buscando de ella, y al obrar así inevitablemente dejamos fuera de nuestro mundo la mayor parte de la realidad».

«Frente al supuesto único camino posible, un paso atrás y un silencio: el que precede al cuestionamiento que precede a la rebelión. No somos inocentes pero no estamos obligados a ser cómplices. Desechada la mirada inocente nos queda la mirada trágica, que no tiene por qué desembocar en resignación, nihilismo, apatía o inacción. Nuestro espacio es el brevísimo que se extiende entre el poco o la nada».

Rafael Hernández del Águila
Universidad de Granada

FILOSOFÍA POLÍTICA. SOLIDARIDAD, COOPERACIÓN Y DEMOCRACIA INTEGRAL

Mario Bunge

Gedisa, Barcelona, 2013

602 págs.

«La mayoría de los líderes políticos han carecido de la imaginación y el coraje cívico necesarios para advertir que debe haber progreso social y que este no se logra sin una economía inclusiva, una democracia vital y una cultura ampliamente accesible.»
(p.472)

A día de hoy la reflexión política es más necesaria que nunca. Estamos inmersos en una crisis ecológica que amenaza nuestra propia supervivencia, en una crisis económica que hace peligrar nuestras condiciones materiales de vida y pone en duda que el futuro vaya a ofrecernos algo mejor, y finalmente inmersos también en una crisis social que desafía la continuidad de la convivencia pacífica y tranquila entre ciudadanos protegidos por sólidas instituciones. Todo parece indicar que la política actual, tanto a nivel nacional como supranacional, no está sabiendo estar a la altura de estos retos que se le plantean.

En este contexto, Mario Bunge nos ofrece en su libro abundante material para la reflexión. La principal idea que defiende, acorde con su larga trayectoria como filósofo y científico, es que tanto la filosofía política como la ciencia son bases fundamentales para el desenvolvimiento de una política buena y eficiente. Su argumentación es amplia y minuciosa; nada más lejos de su intención que caer en dogmatismos o ideologías sin fundamento. Mario Bunge define con precisión a lo largo de su libro los conceptos que emplea, los explica y argumenta, dejando claras cuáles son las premisas de las que parte, mostrando sin temor su posición filosófica, mostrándonos sin duda que la objetividad no está reñida con el tomar partido en un debate. Por lo tanto,

podremos estar más o menos de acuerdo con la filosofía de Bunge, con su lectura de determinados filósofos o de determinadas corrientes; sin embargo, no podemos negar que su argumentación es sólida y contundente, y que su propuesta política es más que interesante, es sugerente, es deseable, sensata y, en última instancia, realizable.

A lo largo de este libro Mario Bunge va desmontando mitos, echando por tierra ideologías sin fundamento científico, pseudociencias ampliamente difundidas como la teoría económica tradicional neoclásica. El *homo oeconomicus* absolutamente egoísta es una ficción, la ciencia ha mostrado que el hombre es un ser social y que la mayor parte de sus relaciones no están guiadas por un principio egoísta, sino del *quid pro quo*, prima la reciprocidad antes que el egoísmo. Tal vez por eso, podamos tener la sensación de que hoy en día es el egoísmo lo que impera, porque de acuerdo con esa reciprocidad, el comportamiento egoísta generaría egoísmo como respuesta; sin embargo, esto no quiere decir que así tenga que ser necesariamente, que ésta sea la naturaleza humana.

Otra de las ideas equivocadas que Bunge desmonta es la de la competencia como motor del progreso. La competencia y los conflictos se dan en el seno de las sociedades, pero sólo si existe también cooperación es posible que las sociedades avancen. La política es lucha de poder, pero también es cooperación, es aceptar unas reglas comunes, establecer alianzas. Mientras que la competencia siempre genera perdedores, la cooperación es una victoria compartida que ayuda a crear sentimiento de camaradería, cohesión; y la cohesión es necesaria para que una sociedad perdure. La política ha de procurar la cohesión entre individuos heterogéneos. Mario Bunge no está de acuerdo con las tradiciones de la filosofía política que oponen individuo y sociedad, para él tal dicotomía no existe ya que la única base de lo social es “el individuo-en-sociedad”, la interdependencia (aunque a veces conflictiva) entre individuos y de éstos con la sociedad.

Los conflictos sociales son generalmente conflictos de intereses, de valores. Todo individuo o sociedad posee una serie de valores, y los conflictos de valores son inevitables. De este modo, Bunge defiende el componente moral de la política como instrumento a través del cual se ensalzan y derriban valores. La filosofía política se ha distanciado demasiado de la realidad y es necesario que recupere su lugar en la reflexión tanto de la práctica como de la teoría, ya que es necesaria para lograr una política responsable, que no esté basada en ideologías, sino en argumentos; la filosofía política ha de devolver el valor al componente moral de la política, defenderlo como su elemento más importante, que no debe ser ninguneado ni descalificado. Debemos deshacernos del prejuicio que relaciona necesariamente la moral con el subjetivismo, el irracionalismo o el relativismo. Es posible justificar y discutir racionalmente sobre valores y los conflictos de valores, las cuestiones morales, pueden resolverse siempre que se preste atención de modo equitativo a los intereses en juego y se fomente la participación activa de los involucrados.

De este modo, tras haber realizado una exposición y argumentación completa de su postura respecto a la filosofía política, la teoría política y la práctica política, Bunge expone en su capítulo final su propuesta de cuál sería para él un sistema político bueno: la democracia integral.

La democracia es la mejor forma de gobierno porque es, al igual que la ciencia, autocorrectiva y porque es el único orden político que defiende los intereses de la mayoría al mismo tiempo que protege los derechos básicos de la minoría. Sin embargo, para Bunge la democracia indirecta liberal tan extendida hoy en día no es el mejor modelo de democracia; la democracia que él defiende es una socialdemocracia más al estilo de John Stuart Mill que de Karl Marx. Democracia y capitalismo son incompatibles, por eso, para salvar al capitalismo de sí mismo es necesario inventar un nuevo orden social. Este orden social es el socialismo cooperativista o de mercado, en el cual la mayor parte de la riqueza es de los trabajadores y ellos

la administran democráticamente, quedando la función del Estado restringida a la administración de los bienes públicos. En este sistema pueden seguir existiendo personas muy ricas, pero no habrá pobres, ni opresión, ni analfabetismo.

Además, esta democracia ha de ser una democracia abierta, participativa, en la que la participación política de los ciudadanos no se restringa a votar cada determinado número de años, sino que exista una agenda siempre abierta a cualquier ciudadano. La democracia auténtica sólo puede germinar desde abajo, y la participación de la ciudadanía es lo que garantiza la cohesión social. La mayoría de los ciudadanos es consciente tanto de sus deberes como de sus derechos, quiere participar en la vida política, quiere colaborar y ser oído, y no quiere ser manipulado, sino que quiere tener acceso a la información, que haya debate público informado en el que las decisiones se tomen no por criterios ideológicos sin fundamento, sino de acuerdo con el conocimiento científico disponible y de forma argumentada.

La democracia integral no es sólo política, sino que es también ambiental, biológica, económica, cultural, jurídica y global. Es necesario asegurar la sostenibilidad del desarrollo, el desarrollo ecosocial que garantice la sostenibilidad en todas sus dimensiones: ambiental, económica y social. Y para ello, por supuesto, es necesario mejorar la gobernanza global, hacerla más equitativa, eficaz y robusta, no dejar que la solución a los problemas globales se vea menoscabada por intereses de países individuales. En todos estos asuntos, la ciencia puede y debe hacer importantes contribuciones, pero es necesario que los políticos estén dispuestos a escucharlas.

Por lo tanto, esta obra de Mario Bunge es una contribución importante al debate político dado el contexto histórico en que nos encontramos. Nos hará replantearnos algunos de los prejuicios largamente asumidos por las sociedades modernas, nos aportará argumentos con los que no siempre debamos estar de acuerdo,

pero que muestran cómo justificar sólidamente nuestras creencias, y nos invitará a ir más allá de la protesta, a encaminarnos hacia la creación de aquél sistema político que mejor pueda cumplir el que Bunge considera el objetivo máximo de la política: mejorar nuestra capacidad de disfrutar la vida y ayudar a los demás a disfrutarla.

Lucía Díez

Doctoranda en Historia Económica,
en la Universidad de Barcelona

EL CREPÚSCULO DE PROMETEO

François Flahault

Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores,
Barcelona 2013

206 págs.

François Flahault, nacido en 1943, es director de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique y responsable de un seminario de antropología general en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ha publicado varios libros –algún otro ya traducido al castellano, además del que aquí se reseña– entre los que destacan *Le sentiment d'exister* (2002), *Le paradoxe de Robinson. Capitalisme et société* (2005), *Au-delà de la conception occidentale de l'individu* (2006) y *Où est passé le bien commun?* (2011). En *El crepúsculo de Prometeo*, su última obra, Flahault recorre de manera muy personal diferentes etapas y materializaciones de la desmesura humana, además de hacer alguna propuesta teórica en relación con el concepto de bien común (tanto en el plano material como en el inmaterial).

Si hay algo que caracterice el momento histórico presente es el gran triunfo del tándem capitalismo/Estado, que ha conseguido presentarse a sí mismo, y ser concebido por la población, como la única forma de organización social

posible después del fracaso del proyecto comunista autoritario en la Unión Soviética. Es casi increíble pensar hoy que hace sólo un par de siglos el grueso de la población vivía completamente ajeno a los valores y dinámicas del capitalismo. En un periodo muy corto de tiempo, y con la colaboración del Estado, el capitalismo ha conseguido que cada vez más gente se vea atada al trabajo asalariado y a la vida urbana. Procesos tales como las grandes desamortizaciones, que enajenaron una mayoría de los terrenos comunales, o la destrucción de la artesanía y la autoproducción han tenido como resultado una brutal desposesión (tanto física como espiritual) de las poblaciones humanas. Esta situación es si cabe más dramática en un contexto como el actual, cuando cada día parece más claro que la máquina que nos trajo hasta aquí no nos va a permitir seguir a flote durante un tiempo demasiado largo (y mucho menos ilimitado, como parece ser su pretensión).

Parece cada día menos cuestionable que la especie humana en su conjunto se enfrenta con una crisis multidimensional sin precedentes. Nuestro uso y abuso de materias primas como los combustibles fósiles o los minerales nos coloca, a día de hoy, en una situación de extralimitación que augura grandes desajustes a nivel climático, en la fertilidad de suelos y, en general, en toda nuestra forma de vivir. Pese a ello, prácticamente la totalidad de los valores e ideas característicos de la dinámica capitalista que nos lleva hacia el desastre se mantienen incuestionables e incuestionados. Es precisamente ahí donde estriba el principal valor de este texto: señala que las mitologías que sostienen la vida administrada y nuestra autodestrucción como especie no son ni naturales ni inmutables, e ilustra cómo se han formado algunas de ellas. Sobre todo, Flahault presenta un plan de campaña en el que a través de unas pocas pinceladas pretende caracterizar la génesis y la naturaleza de una de las ideas más fundamentales de este capitalismo desbocado, el "ideal prometeico".

Para poder ilustrar la profunda transformación que el mito de Prometeo sufrió en el mundo

cristiano, Flahault comienza con una narración del original mito helénico: «En un banquete común entre dioses y hombres, Prometeo tiene que repartir los trozos de un buey, y engaña a Zeus en beneficio de los hombres. Además le roba el fuego para entregárselo a los hombres. [...] Les entrega también la palabra, las técnicas y las artes [...] poderes que (los hombres) están tentados de ejercer en el sentido de la *hybris*, la desmesura» (p. 19-20). Además «desde el siglo IV a. C. Prometeo aparece también como el creador del hombre. Modela al ser humano con agua y arcilla y le da vida» (p. 20). En todos sus actos vemos cómo el titán peca de *hybris*, lo que le llevará a sufrir un justo castigo por su actitud de parte de Zeus (él mismo susceptible de desmesura y corrección), castigo que es bien conocido por todos. En el mundo griego, preocupado por la *hybris* humana (y divina), un consenso generalizado acepta que el titán sea castigado por sus obras pero, ¿qué ocurrió con este mito en el mundo cristiano?

Lo que Flahault nos narra es que desde el mundo cristiano del Renacimiento, profundamente interesado en los relatos del mundo clásico, se identificó el mito de Prometeo con una historia sobre los orígenes. Por ello lo pusieron en relación con el único relato sobre los orígenes que conocían, lo que llevó por ejemplo en 1567 a Estienne, traductor del *Prometeo encadenado* de Esquilo, a decir que «el hombre al que creó Prometeo era Adán, y [...] [Prometeo] utilizó el fuego que robó al cielo no para darle vida, [...], sino para ofrecer las técnicas a la humanidad. Para Estienne ese fuego equivalía al fruto prohibido que proporcionó a Adán y Eva el conocimiento del bien y del mal» (p. 22). Pero este proceso continuó incluso más allá y, por ejemplo, en Villani podíamos leer que «Prometeo creando al hombre con barro ya no remite a Jehová creando a Adán, sino al artista, que también crea al hombre, o cuando menos una representación del mismo. [...] El artista es una especie de Prometeo, un hombre titánico» (p. 25). De este modo el Prometeo de los modernos será el hombre que se crea a sí

mismo, se emancipa, rompe las ataduras que lo sujetan y rechaza los límites que le impone la naturaleza.

Precisamente la parte central del libro de Flahault se centra en rastrear estas concepciones del "espíritu prometeico" en lugares tan diversos como la filosofía, la literatura o el cine, desde el Renacimiento hasta nuestro siglo. Personajes como el arrojado Hatteras de Julio Verne, o los protagonistas de las novelas de Ayn Rand, constituyen una materialización de ese ideal de independencia y deseo de infinito: un espíritu prometeico que a día de hoy podemos ver representado en las ilusiones del neoliberalismo (que cree poder abarcar todo el funcionamiento de lo social a través de las dinámicas económicas del libre mercado y la dinámica infinita de producción y valorización de mercancías).

Quizá la parte más ambiciosa de todo el libro sea la última. En ella Flahault sintetiza en cuatro los errores del "espíritu prometeico". Estos son: la idea del ser humano como un otro de la naturaleza, los discursos sobre la racionalidad que pasan por alto la tendencia humana hacia la desmesura y lo ilimitado (*hybris*), la negación de la interdependencia humana y el auge del individualismo o la supremacía de un yo incondicional y absoluto. En lo que se refiere al primer error, Flahault dice dejar en manos de la biología, la ecología científica, el pensamiento ecologista y el neodarwinismo la tarea de dar cuenta de él y proporcionar argumentos que lo refuten. Al tratar el segundo error, Flahault da como tendencia natural del ser humano, por sus propias características antropológicas y biológicas, la de concebirse y concebir la realidad circundante como ilimitada. Es su tesis que la racionalidad económica estándar, basada en la maximización de la "utilidad" y otras magnitudes o pseudomagnitudes, ha tenido credibilidad y cosechado tanto éxito porque precisamente encaja muy bien con este rasgo de nuestra especie. En su opinión, hasta que la ecología (en concreto la ecología relacional) gane peso e introduzca cierta noción de límite en nuestra forma de concebirnos, difícilmente podremos

dar solución a los muchos problemas a los que nos enfrentamos. Tanto la negación de la interdependencia como el auge del individualismo son tratados por Flahault desde un enfoque análogo, presentando a la par que su argumentación el concepto de «bien común vivido» (p. 163 y ss.). Esta es una propuesta teórica concreta que pretende dar cuenta de la compleja malla de interrelaciones personales (más allá de los bienes comunes materiales que ya se han estudiado en otros contextos) que actúan como «telón de fondo» (p. 169) de nuestra existencia; tales interrelaciones y conexiones tienen un papel fundamental para comprendernos como animales e intentar proyectar una forma más justa y libre de situarnos en el mundo.

La tarea que Flahault realiza ilustrando las diferentes facetas y fases que han alumbrado la desmesura como elemento primordial de nuestras comunidades humanas, que he ilustrado en las líneas anteriores, resulta enriquecedora y fundamental para permitir quizá el derrumbamiento de este estado de cosas y el alumbramiento o recuperación de imaginarios que nos den la oportunidad de seguir habitando la ya maltrecha Tierra durante algún tiempo más. Sin embargo, a mi juicio la obra adolece de un problema fundamental. Los diferentes asuntos que se tratan con el fin de ilustrar la problemática de la desmesura se encuentran muy alejados de nuestra vida concreta, de las cosas que nos rodean. Al elegir hablar de producciones culturales tales como libros, cuadros o películas más que las dinámicas concretas de gobernanza, producción de espacio o similares, su discurso crítico ve su capacidad transformadora de la realidad muy mermada.

En mi opinión no es posible hacer frente a los valores que nos atenazan sin plantarles cara en las materializaciones concretas que Flahault elige no tratar, en su dictadura sobre el territorio y sus habitantes. ¿Existe una prueba más escalofriante de la *hybris* que los conglomerados urbanos en los cuales se hacina la humanidad a día de hoy? Es precisamente en esos espacios dónde el ser humano «en su cautividad indolo-

ra, cree que ampliando al infinito los dominios de su encierro podrá conseguir algo parecido al recuerdo de la libertad», como expresó en una ocasión Juanma Agullés. El consumo personalizado, la movilidad forzosa, el autismo tecnológico, la adicción energética y muchas otras cuestiones hacen que sean las conurbaciones y la vida en ellas las que alimenten y perpetúen los valores y materializaciones de nuestra realidad enloquecida.

En resumen, si no comenzamos a utilizar reflexiones sobre la historia de la ideología, como las de Flahault, para dinamitarla en nuestro día a día (desmantelar las ciudades, romper la dinámica de producción de mercancías y el sujeto automático fetichista, obtener la soberanía alimentaria, reivindicar y recuperar herramientas que nos permitan una vida autónoma, etc.), obras de esta índole se convertirán simplemente en el libreto que sostienen en las manos los espectadores que disfrutan de la representación del colapso desde la inmovilidad de sus butacas. ¡Interrumpamos la obra y comencemos a bailar!

Adrián Almazán

Doctorando en Filosofía
por la Universidad Autónoma de Madrid

DESIGUALES POR LEY: LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CONTRA LA IGUALDAD DE GÉNERO

María Pazos Morán

Los Libros de la Catarata, Madrid, 2013.

288 págs.

María Pazos nos brinda con el libro *Desiguales por Ley* una herramienta para afrontar la igualdad de género en nuestra sociedad. La autora es matemática de formación y máster en Estadística por la Universidad de Harvard. En la

actualidad trabaja en el Instituto de Estudios Fiscales, desde donde coordina la línea de Investigación Políticas Públicas e Igualdad de Género. En *Desiguales por Ley* hace un análisis de las actuales políticas públicas y su repercusión en las mujeres, argumentando cómo dichas políticas no favorecen la consecución de la igualdad entre hombres y mujeres.

El libro se compone de seis capítulos en los que la autora desgana diferentes políticas económicas que se aplican en nuestro país. Argumenta que la base del patriarcado es antinatural y que la realidad puede cambiarse —y que de hecho se está cambiando—, pero que hay que seguir avanzando para alcanzar la igualdad total.

La investigadora plantea un objetivo muy concreto: transformar el modelo actual de familia de tipo *varón sustentador/esposa dependiente*, a un modelo de *personas sustentadoras/cuidadoras en igualdad*.

En el primer capítulo se sientan las bases para una economía política feminista la cual debe basarse en cambiar las condiciones materiales para que la igualdad sea el camino. La autora inicia su discurso considerando que la eficiencia y la equidad van de la mano, analiza cómo la desigualdad produce ineficiencia y conduce a una sociedad insostenible. Podemos deducir que el modelo actual desigualitario resulta ineficiente puesto que no aprovecha el 100% del potencial de ambos sexos. En la actualidad, la división sexual del trabajo mantiene una diferencia en el aprovechamiento de los recursos. La segregación sexual del mercado de trabajo y del trabajo reproductivo establece barreras que dificultan que hombres y mujeres puedan ocupar las posiciones óptimas para desarrollar todas sus capacidades.

Por un lado, las mujeres mantienen casi en exclusividad las tareas de cuidados, con el consecuente desperdicio de talento productivo y con la etiqueta de menos disponibles que se las presupone. La autora precisa que en muchos casos esa indisponibilidad no es real sino supuesta (técnicamente, *discriminación estadis-*

ta). Por otro lado, las prácticas habituales encumbran a los hombres a la función productiva, lo cual supone un despilfarro del capital cuidador de estos.

Desde estos parámetros podemos deducir que este modelo desigualitario resulta ineficiente a la par que insostenible, al ir acompañado de prácticas inadmisibles, como son el consumo irracional o determinadas actividades perjudiciales hacia el medio ambiente, las cuales responden a los valores que el patriarcado defiende.

Las mujeres ante este contexto hostil generan herramientas para salir de él: por ejemplo, optan por profesiones en las que les resulte más fácil obtener un empleo, ya sea porque el acceso a ellas es más igualitario o debido a la distribución de horarios. Tal es el caso del trabajo en la Administración pública o las profesiones que se pueden ejercer por cuenta propia. Sin embargo, siguen encontrando dificultades para ser reconocidas como iguales. La autora nos habla de políticas públicas concretas en los capítulos 2 y 3 dedicados a los impuestos y a las prestaciones.

La autora defiende un modelo de impuestos ortodoxos mejorados, salvaguardando un modelo que utilice su función redistributiva para paliar las desigualdades sociales, alcanzar la igualdad de género y generar prestaciones universales, mediante la imposición a las rentas más altas.

Nuestro sistema fiscal recoge una serie de prestaciones que se basan en la discriminación positiva y que están plagadas de sesgos de género reforzando con esto la idea de las mujeres como principales cuidadoras. María Pazos pone como ejemplo las prestaciones por hijos para madres y no para padres, las cuales mantienen la concepción de que los hijos son cuestión de las progenitoras o el caso de la deducción por maternidad para mujeres trabajadoras, desgravación que se reconoce en el IRPF español, hasta los tres años de las criaturas.

Esta política concebida inicialmente para incentivar el empleo de las mujeres y paliar los gastos que origina una criatura mantiene la divi-

sión sexual del trabajo. Para aumentar la participación de la mujeres en el trabajo remunerado se habría podido diseñar la deducción para personas trabajadoras con el otro progenitor en activo y con hijos menores de tres años y no se habría dejado fuera a los hombres ni se habría mantenido la idea de que las mujeres son las encargadas del cuidado de los menores. Aunque, en palabras de la autora, lo mejor habría sido invertir en la universalización de la educación infantil pública desde los cero años.

Otro ejemplo que expone María Pazos es la tributación conjunta en la declaración de la renta y cómo esta contribuye a mantener a las mujeres en el hogar. La desgravación por cónyuge dependiente (se comprueba que el cónyuge por el que se desgrava son mujeres en la inmensa mayoría de los casos, por lo que podríamos decir desgravación por esposa dependiente), supone una reducción de impuestos para las familias. En el momento que la persona que no tenía ingresos pasa a tenerlos esta deducción se pierde. Conociendo esto y sabiendo que son mujeres las que generan la desgravación fiscal, muchas mujeres no forman parte de las tasas de actividad y ocupación porque no les compensa perder esa desgravación por los bajos salarios que obtienen y sobre todo por el gasto que origina suplir el trabajo que hasta ahora hacían en el hogar. La autora denuncia la inequidad que existe entre matrimonios y familias monoparentales en nuestro sistema impositivo. Si ya de por sí un marido español desgrava más por esposa que por hijo o hija, la desgravación es aún mayor por tener una esposa sin ingresos que lo que desgrava una madre sola.

La solución a estos problemas consiste en integrar a las mujeres en el mercado de trabajo e incluir en la protección social a todas las familias. Lo que la autora nos transmite con esta propuesta es que es el Estado de Bienestar el único que puede proteger a las personas según sus necesidades y aprovechar todas sus capacidades sin sesgo de género.

En la actualidad observamos que surgen ideas aparentemente justas pero, si se contem-

plan en profundidad, se aprecia que producen más obstáculos. El libro nos muestra un ejemplo dentro de la “nueva política social” del Banco Mundial: se trata de las Transferencias Monetarias Condicionadas (TMC). Consisten en entregar un ingreso a personas pobres con el objeto de que ejecuten una determinada acción que genera comportamientos beneficiosos en la infancia. Estas políticas no están diseñadas para satisfacer necesidades reales sino que incentivan acciones concretas; como ejemplo sirva que estas acciones van desde matricular a los menores en un colegio o llevar a la criatura a los controles de peso en el ambulatorio. Evidentemente, las matriculas aumentan y los controles de peso también, pero no por ello el peso de las criaturas ya que las Transferencias son muy bajas económicamente, a esto hay que añadir que las principales receptoras de éstas son mujeres. Las TMC no se diseñan con el objeto de incidir sobre la desigualdad de género, por lo que mantienen a las mujeres en las tareas de cuidados en exclusiva y generan responsabilidades muchas veces incompatibles con el mercado de trabajo formal. Para que las políticas públicas tengan repercusión en la igualdad de género tienen que eliminarse los incentivos al modelo *varón sustentador/esposa dependiente*.

Con respecto al funcionamiento del sistema de pensiones en España, se aborda en el capítulo 4. La pensión de jubilación contributiva es el eje central de las pensiones en nuestro país. Las características para ser titular de una pensión de este tipo no tienen en cuenta las diferencias entre hombres y mujeres en la vida activa laboral. Encontramos la exigencia de un período mínimo de cotización para tener derecho a una pensión contributiva, si aplicamos la perspectiva de género observamos que las mujeres muchas veces no alcanzan este mínimo por las lagunas que mantienen en sus carreras laborales. En los casos en los que llegan, se ven reducidas a la cuantía mínima por el tipo de contrato con el que se han mantenido en el empleo y la valoración económica de los trabajos que han desarrollado.

Las últimas reformas han intentado compensar las lagunas de cotización de las mujeres generando compensaciones a la baja y por otro lado han aumentado la edad legal para la jubilación de 65 a 67 años. También se ha incrementado el número de años necesarios cotizados, de 35 a 37, para obtener el 100% de la pensión, al igual que se ha ampliado el periodo sobre el cual se calcula la base reguladora de la cuantía de la pensión pasando de 15 a 25 años con lo que supone incluir años cruciales para la crianza. En resumen, el modelo actual contributivo hace que muchas mujeres solo generen derecho a la pensión mínima o que directamente no generen pensión al no llegar a los mínimos exigidos y se vean abocadas a una pensión no contributiva que tiene una cuantía mucho menor que la mínima que se establece en la jubilación contributiva.

La escritora también nos muestra cómo la pensión de viudedad sigue manteniendo el modelo de familia *varón sustentador/esposa dependiente*. Esta pensión unida a estímulos como el régimen matrimonial de gananciales, la tributación conjunta que se pierde en el momento en que ella tiene ingresos, los incentivos a que se abandone el mercado de trabajo para cuidar o la menor cuantía en las pensiones de las mujeres hacen que muchas de éstas consideren que están protegidas por esta pensión de carácter derivado cuyos requisitos son menores que la pensión de jubilación contributiva.

El capítulo cinco repasa la situación actual de los cuidados y el sistema de atención a la infancia y a la dependencia. Las mujeres asumen casi en exclusividad la tarea de los cuidados, lo que hace que sean consideradas como menos disponibles para el empleo, unido a que las políticas de conciliación existentes obtienen los efectos inversos. La experiencia internacional nos dice que en los países que se ha sacado el cuidado del ámbito exclusivo de los hogares y se ha avanzado en la implicación de los hombres, ha aumentado por un lado la fecundidad y por otro lado la incorporación de las mujeres al empleo dándose también un mayor valor a los cuidados.

La autora plantea medidas concretas como la universalización del derecho a la educación infantil desde los cero años, el aumento de recursos públicos para las personas en situación de dependencia, la reducción de la jornada laboral, trabajar menos horas todas y todos y permisos de nacimiento y adopción iguales e intransferibles pagados al 100% (PPIINA). Las mujeres tienen un permiso de 16 semanas pagadas frente a dos semanas que tienen los hombres. Este permiso con su diseño actual mantiene la creencia de que ellas son las encargadas de cuidar y lo legitima dándoles más tiempo que a los hombres: de esas 16 semanas, las seis primeras son obligadas para la madre, las restantes son voluntarias y las puede ceder al otro progenitor.

Con un modelo de PPIINA, se aprovecharía el potencial cuidador de los hombres, se generaría un modelo de familia igualitaria con ambos progenitores cuidadores y las mujeres no llevarían puesta la etiqueta de menos disponibles porque las personas se ausentarían por igual del mercado de trabajo para cuidar. Pazos plantea esta medida estrella durante todo el libro porque genera de *facto un modelo de personas sustentadoras/cuidadoras en igualdad*.

Por último, el capítulo seis realiza un compendio de todas las medidas que la autora ha ido explicando en los diferentes apartados, planteando una reforma estructural de las políticas públicas de la actualidad. Es un capítulo dedicado a propuestas concretas para favorecer el cambio hacia un modelo de personas sustentadoras/cuidadoras en igualdad.

Desiguales por Ley se convierte en un libro útil, cargado de optimismo y de buenas ideas, para avanzar hacia un modelo donde hombres y mujeres convivan en una sociedad igualitaria.

Virginia Carrera Garrosa
Universidad de Salamanca

PAUTAS PARA LOS AUTORES

Pautas generales

- Todos los artículos recibidos en nuestra revista serán sometidos a una valoración contrastada previa a su posible publicación.
- Los artículos enviados a la revista deberán ser originales, sin que hayan sido publicados con anterioridad en otra fuente.
- Agradecemos que a la entrega del texto el autor incluya su nombre y dos apellidos completos y el cargo que ocupa o título universitario con el que desea aparecer en la firma del texto.
- Los artículos de la revista tienen una **extensión** en torno a las 4.000 palabras.
- El **tono** del texto debe ser divulgativo, no excesivamente especializado, sin que ello suponga restarle rigor y profundidad de análisis.
- Al principio del texto se incluirá un breve párrafo, resumen del texto, de unas 9 líneas de extensión.
- Los párrafos irán separados por una línea de blanco.
- Los **epígrafes** se marcarán en negrita, y los subepígrafes en cursiva (ambos sin numerar). Las subdivisiones del texto deberían limitarse a estas dos exclusivamente.
- Los artículos **no** precisan de ir acompañados de **bibliografía** puesto que las referencias bibliográficas irán a pie de página en forma de nota.

Pautas específicas

- Las **siglas** y acrónimos deben ser mencionados en su versión completa solo la primera vez que aparecen en el texto. Ejemplo: Organización de Naciones Unidas (ONU). No deben llevar puntos entre las iniciales.
- Se usan las comillas **latinas** «»:
 - Para encerrar una cita textual.
 - Para encerrar los títulos de artículos de revista, capítulos de una obra u otros textos.
- Se usan las comillas **inglesas** """:
 - Para dar a una palabra un sentido diferente del que tiene normalmente.
 - Para referirse a una palabra atribuida a otra persona o cuya connotación no se comparte (*se considera "muy buen escritor"*).
 - Con sentido irónico o peyorativo (*su laboriosidad es "envidiable": se levanta a mediodía*).
Se usan comillas **simples** (o semicomillas) "": para entrecomillar una o más palabras dentro de una frase que ya está entre comillas latinas e inglesas («..... ".....".....»).
- Se empleará *cursivas*: para indicar énfasis y para palabras extranjeras. No se utilizarán en ningún caso las negritas y subrayados.
- **Citas**
 - Si tienen una extensión superior a los dos renglones, irán en párrafo aparte, en cuerpo menor, y con una línea de blanco por arriba y por abajo. Entrecomilladas y correctamente identificadas en nota a pie de página.
 - Si tienen una extensión de dos renglones irán dentro del texto, entre **comillas** «» y correctamente identificadas en nota a pie de página.
- **Notas**
 - Las notas irán a pie de página y numeradas correlativamente. La llamada dentro del texto irá siempre después del signo de puntuación:
Ej.: [...] la transformación del capitalismo.¹
 - **Libros**
M. Kranzberg y W. H. Davenport, *Tecnología y cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979, pp. 196.
 - **Capítulos de libros**
J. Riechmann, «Para una teoría de la racionalidad ecológica» en S. Álvarez Cantalpieira y Ó. Carpintero (eds.), *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*, CBA, Madrid, 2009.
 - **Artículos en prensa o revistas**
M. Vázquez Montalbán, «De cómo Mariano Rajoy se convirtió en un ovni», *El País*, 3 de octubre de 2003, p. 14.
 - **Páginas web**
T. J. Pritzker, «An early fragment from Central Nepal», Ingress Communications [disponible en: <http://www.ingress.com/>. Acceso el 8 de junio de 1998].
 - **Para una referencia utilizada con anterioridad, usar la fórmula:**
M. Vázquez Montalbán, *op. cit.*, 2003.
 - Si la referencia es citada en la nota inmediatamente anterior, usar *Ibidem*.
- Todos los textos serán editados una vez recibidos para adecuarlos a los criterios y formato de la revista. En caso de que tengamos dudas nos pondremos en contacto con el autor para aclararlas.

