



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Posgrado en Economía
Economía Política

FACULTAD DE ECONOMÍA – DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

Hacia una Economía Biosocial

Ética, Sistemas, Metabolismos y Praxis para el Bienvivir

TESIS

que para optar por el grado de:

Maestro en Economía

presenta:

Carlos Francisco Bohórquez González

TUTOR PRINCIPAL:

Dr. Sergio Efrén Martínez Rivera. Facultad de Economía, UNAM.

MIEMBROS DEL JURADO:

Dr. Antonio Mendoza Hernández. Facultad de Economía, UNAM.

Dra. Monika Ribeiro de Freitas Meireles.

Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.

Dr. Víctor Manuel Toledo Manzur.

Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, UNAM.

Dra. Yolanda Trápaga Delfín. Facultad de Economía, UNAM.

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. DICIEMBRE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“La especialización abstrae, es decir, extrae un objeto de un campo determinado, rechaza los vínculos y las intercomunicaciones con su medio, lo inserta en el sector conceptual abstracto de la disciplina compartimentada, cuyas fronteras rompen arbitrariamente la sistemicidad y la multidimensionalidad de los fenómenos (...).

Así la economía, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es también, social y humanamente, la ciencia más atrasada, ya que se ha alejado de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas inseparables de las actividades económicas”

- Edgar Morin -

“Afortunadamente, en todas partes del mundo hay gente que trabaja comprometida e infatigablemente por encontrar formas viejas y vanguardistas de producir alimentos, de ofrecer e intercambiar servicios, de cuidar los bienes naturales comunes, de defender los derechos y libertades practicándolos, de tejer convivencias, de construir ciudadanía activa y responsable, de repartir mejor los cuidados y los afectos, de comunicar las ideas y proyectos, de crear pensamiento libre y realmente científico, de contagiar la sonrisa del compromiso, y de vincular y retroalimentar internacionalmente estas experiencias ”

- Entrepueblos -

A Lola y Gerardo por invitarme a vivir. Y a pensar, sentir y apreciar el mundo
A Sílvia, mi compañera de tantos años en los caminos del amor y la solidaridad
A mis amigas y amigos de sangre y elección, por compartir vida, motivos y horizontes
A quienes cada día hacen de la Tierra un mejor lugar para vivir

ÍNDICE



AGRADECIMIENTOS	7
PRESENTACIÓN	9
INTRODUCCIÓN	16
CAPÍTULO 1	31
CONOCIMIENTO, COMPLEJIDAD Y ECONOMÍA	
1.1 De las ciencias modernas a una ciencia sistémica para la vida	35
<i>a. Realismo, subjetividades y praxis posibles</i>	38
<i>b. Separación o relación</i>	42
<i>c. La relación humanidad-naturaleza</i>	47
<i>d. Universalidad y particularidad</i>	50
<i>e. El mito del desarrollo y la construcción de la historia</i>	55
<i>f. Cientificidad, ética y transformación de la vida</i>	65
<i>g. Hacia una ciencia sistémica de la vida</i>	70
CAPÍTULO 2	74
UNA ÉTICA BIOSOCIAL PARA FLORECER EN NUESTRA CASA COMÚN	
2.1 Reconociendo nuestra humanidad en el flujo de la vida	79
<i>a. Origen y condición vital de la humanidad</i>	79
<i>b. Mirando detrás del liberalismo y el progreso: las necesidades humanas</i>	83
<i>c. Necesidades humanas para la salud y la felicidad</i>	105
<i>d. Veracidad, visibilidad e interdependencia de las necesidades</i>	117
<i>e. La satis-facción: el arte de hacer realidad la suficiencia</i>	125
<i>f. Rescatar la felicidad en su complejidad</i>	142

2.2	Principios para una gran Comunidad de Vida	149
	<i>a. Hacia una gran comunidad ética: el Principio de Vida</i>	149
	<i>b. El Principio de Igualdad en la diversidad humana</i>	164
	<i>c. Los Principios de Inclusión y Corresponsabilidad</i>	171
	<i>d. El Principio de Equidad: una balanza compleja</i>	176
	<i>e. La libertad como Principio de Autonomía Colectiva</i>	188
2.3	El florecimiento como construcción sistémica de bienvivir	200
	<i>a. Bienvivir y florecimiento: en el centro de la perspectiva biosocial</i>	201
	<i>b. La solidaridad como llave del bienvivir</i>	209
	<i>c. Factibilidad del bienvivir: voluntad ética y capacidad histórica</i>	214
	<i>d. La sostenibilidad para un bienvivir trascendente</i>	220
CAPÍTULO 3		224
SISTEMAS DE VIDA: METABOLISMOS, MODOS DE VIDA Y TRANSFORMACIÓN		
3.1	La perspectiva sistémica biosocial	226
	<i>a. Algunos elementos sobre los sistemas biosociales</i>	227
	<i>b. Territorialidad de los sistemas: autonomía y niveles sistémicos</i>	230
	<i>c. Historicidad de los sistemas: tiempos, reproducción y transformación</i>	234
	<i>d. Multidimensionalidad de los Sistemas de Vida</i>	236
	<i>e. Lo económico: praxis y procesos para un bienvivir</i>	239
3.2	El metabolismo biosocial como proceso articulador de la vida	242
	<i>a. Del metabolismo social al metabolismo biosocial</i>	243
	<i>b. El Sistema Tierra y la dimensión biofísica del metabolismo</i>	251
	<i>c. La cadena metabólica: momentos de la dinámica biosocial</i>	261
3.3	Apuntando al bienvivir y la eficiencia biosocial	277
	<i>a. Límites de nuestro metabolismo, límites para el bienvivir</i>	278

<i>b. Regeneración ecológica: procesos de neguentropía natural</i>	284
<i>c. El poder regenerativo de la acción humana</i>	287
<i>d. Eficiencia biosocial y balances para el bienvivir</i>	299
3.4 Acciones vitales y distribución diferenciada en los Sistemas de Vida	309
<i>a. Diversas acciones vitales para un bienvivir integral</i>	309
<i>b. El valor como cualidad y construcción biosocial</i>	319
<i>c. Distribución diferenciada en el metabolismo y los Sistemas de Vida</i>	324
<i>d. Tipos de distribución y su relación con el bienvivir</i>	338
<i>e. Valorización para el bienvivir</i>	354
3.5 Transformación de los modos y Sistemas de Vida: praxis para el bienvivir	366
<i>a. Modos de vida: formas históricas del metabolismo biosocial</i>	366
<i>b. Intersubjetividades y poder en la construcción sistémica</i>	374
<i>c. Sujetos y praxis: en las bases de la transformación social</i>	383
<i>d. Sistemas, modos y formaciones históricas: crisis y cambio sistémico</i>	390
<i>e. Buen Vivir y Economía Solidaria: nuevas praxis y modos de bienvivir</i>	398
<i>f. La Economía Solidaria: praxis estratégica para el bienvivir</i>	405
A MANERA DE CONCLUSIONES:	
Hacia la praxis solidaria de una Economía Biosocial	410
BIBLIOGRAFÍA	418

AGRADECIMIENTOS

El presente estudio es fruto y semilla de procesos de convivencia y aprendizaje mucho más amplios. Es heredero de tradiciones culturales de una familia, de sus visiones y prácticas de amor a la vida, a uno mismo y a los otros; es resultado de la rebeldía frente a la opresión incomprensible del dogma de autoridad; es beneficiario de años de formación sociológica abierta al concierto general de las ciencias, incluidas la ecología y la economía; es cosecha también de década y media de participación en proyectos, organizaciones y redes de acción social y ecológica para la mejora y transformación de la vida, especialmente en procesos de Economía Solidaria, junto a decenas de compañeras y compañeros en México y Cataluña.

Su soporte más reciente está en los estudios realizados en la Universidad Nacional Autónoma de México, con la fuente principal del programa de Maestría en Economía y el respaldo de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que me permitió dedicar dos años al aprendizaje, la reflexión y finalmente al planteamiento de este trabajo, para su posterior realización y presentación como tesis para la obtención del grado. En el transcurso de la maestría siempre conté con el apoyo solidario de mis compañeros, siempre dispuestos a compartir su tiempo y sus saberes. Por supuesto, fue fundamental la colaboración de mi tutor y director de tesis, el Dr. Sergio Efrén Martínez, quien me facilitó, además de sus opiniones y retroalimentaciones académicas, la indispensable confianza para un proyecto que sin duda sale de lo convencional en el Posgrado en Economía de la UNAM. También fueron de gran ayuda las ideas y orientaciones de la coordinadora del campo de conocimiento de Economía Política, la Dra. Yolanda Trápaga, quien dio seguimiento a nuestros trabajos en el Seminario de Investigación. Asimismo, recibí la especial retroalimentación del grupo que conforma el Seminario-Taller de Economía Solidaria de la Facultad de Economía, dinamizado por el Dr. Antonio Mendoza, la Mtra. Claudia Valadez y la Dra. Monika Meireles. Además, el trabajo se enriqueció en distintos seminarios de la maestría: los de Economía Política y Cuestionamientos a la Cientificidad Económica de la Dra. Trápaga y el Dr. Enrique Dussel Peters; los de Teorías de las Crisis, Ondas Largas y Formas de Producción que condujeron el Dr. José de Jesús Rodríguez y el Mtro. Luis Sandoval; el de Economía Ecológica del Dr. Fernando Rello; el de Planeación y Sustentabilidad del Dr. Américo Saldívar; y el de Crisis Civilizatoria, Buen

Vivir y Descolonialidad del Dr. Boris Marañón-Pimentel. Finalmente, este proyecto se vio impulsado por el interés y la retroalimentación del Dr. Víctor Toledo, quien luego de conocer algunos avances del trabajo y tras una interesante conversación me motivó a continuar el rumbo y la visión de mi estudio, más allá de las muchas coincidencias y pocas diferencias en nuestros enfoques.

Hizo falta, finalmente, dedicar dos años para completar y revisar el estudio, periodo en el que conté con los aprendizajes de otros espacios académicos y sociales dentro y fuera de las universidades y con respaldos personales imprescindibles: el apoyo generoso, el trabajo y los cuidados de mi compañera, Sílvia García Ausàs; las ideas y los comentarios de especialistas en distintos campos del saber, fundamentales para darle al trabajo una visión integral y transdisciplinaria; la lectura y retroalimentación dedicada que realizó a todo el trabajo Gerardo Bohórquez Molina; el apoyo y la convivencia enriquecedora de mis amigas y amigos, especialmente de mis compañeros de la casa en transición La Tsaya y de la Red Transición Querétaro; la esperanza y el empeño de los compañeros del Tianquiztli de Trueque y Economía Solidaria; los comentarios de profesoras, profesores y participantes de los talleres y clases que sobre la Economía Biosocial y la Economía Solidaria he estado realizando en la Universidad Autónoma de Querétaro, la Red Transición Querétaro y otros espacios académicos y comunitarios; y, por supuesto, las revisiones atentas y las recomendaciones minuciosas y enriquecedoras del Dr. Sergio Efrén Martínez Rivera.

Mi más sincero agradecimiento a todas y todos, a quienes brindaron su trabajo directo y a quienes compartieron conmigo otros momentos de convivencia, cuidado, recreación y trabajo, que sin duda permitieron y nutrieron mi quehacer. Éstos son seguramente los insumos más importantes de este estudio.

PRESENTACIÓN

El planeta Tierra es un lugar extraordinario: en él nació la vida, se formaron diversos ecosistemas, evolucionaron millones de especies y una de ellas fue la nuestra. Con distintas herramientas del planeta, la humanidad inventó prácticas asombrosas como la pintura, la agricultura, la música, la ingeniería o la informática. Hoy la Tierra nos sigue dando la vida y sus dones, pero el modo en que los seres humanos organizamos nuestra existencia, con la influyente participación de la forma dominante de hacer economía, está provocando una ruptura ecológica planetaria y reproduciendo añejos problemas de inequidad, miseria y violencia en nuestras comunidades.

Necesitamos cuestionar, reaprender y transformar nuestros diversos modos de vida, revalorando también las virtudes de otras formas de vivir hoy segregadas. Un cambio hacia modos de vivir distintos pasa necesariamente por la transformación de nuestra forma de entender, apreciar y gestionar la realidad, reconociendo la historia como posibilidad. Si con nuevas ideas formamos nuevas y mejores maneras de comprender y hacer la vida, incluyendo nuevas economías, entonces esas ideas se vuelven herramientas clave para la transformación. Toda persona con un poco de aprecio por la vida y sentido crítico está de acuerdo en que necesitamos nuevas propuestas y paradigmas para la economía académica y práctica, que busquen una buena vida en común a nivel social y ecosistémico, que sean coherentes con ciertos principios éticos y que sean capaces de mejorar nuestras formas de vida. Para eso, la economía necesita cimientos cada vez más profundos, sistémicos e integradores, así como teorías y métodos ecológica y socialmente más útiles.

El fin más amplio del estudio que aquí se presenta es motivar el diálogo de saberes y la innovación económica con personas y colectivos diversos: economistas y científicos en general; investigadores, profesores y estudiantes de diversas disciplinas; profesionistas prácticos en organizaciones sociales, empresas o instituciones públicas; y cualquier persona sensible a las necesidades humanas y planetarias, que defienda y cultive la vida a su manera, buscando un cambio profundo hacia otras formas de vivir más solidarias y sostenibles.

Dentro de ese diálogo, su objetivo central es proponer las bases intelectuales para la construcción de una Economía Biosocial, que favorezca una praxis sistémica y ética de

comprensión y gestión de la economía. Por un lado, que esté enmarcada en el conjunto de los procesos ecológicos y sociales de la vida; por otro, que esté orientada por el sentido ético de construir comunidades y sistemas de *bienvivir*, modos de vida que garanticen la continuidad de la naturaleza en su conjunto y la satisfacción integral de las necesidades humanas. En este sentido, la primera apuesta del enfoque biosocial es la de entender y hacer *economía* como una praxis integral para la comprensión y gestión ética de la vida y sus bienes fundamentales, yendo más allá de los procesos mercantiles y/o monetizados de producción, distribución y consumo de bienes materiales y servicios.

Para alcanzar ese objetivo central, el estudio atiende a tres objetivos específicos: plantear una crítica epistémica a las economías convencionales considerando algunos de los elementos que fundamentan sus actuales formas de comprender y practicar la economía, y asumir la necesidad de incorporar en ella el pensamiento complejo; defender la reincorporación de la ética como estructura fundamental de orientación de los estudios y prácticas económicas y proponer una perspectiva ética del bienvivir orientada a la continuidad natural de la vida en su conjunto y a la realización solidaria y satisfactoria de la vida humana; y, finalmente, construir una perspectiva teórica sistémica de la economía como marco para explorar praxis económicas solidarias cuyas formas de comprensión y gestión estén articuladas y armonizadas con la construcción de modos y comunidades de bienvivir. Cada objetivo se trata enfáticamente en cada uno de los capítulos de este texto, con sus respectivos apartados y puntos temáticos, ligados mediante un argumento coherente y que se va nutriendo de forma gradual.

El método para la realización de este trabajo consistió entonces en la elaboración interrelacionada de una crítica epistemológica, una propuesta ética y una perspectiva teórica sistémica y de praxis. Combinó tres elementos fundamentales: la recuperación y reflexión de praxis previas de comprensión y acción sobre los sistemas ecológicos y sociales y sus procesos económicos; la investigación documental sobre cuestiones epistemológicas, éticas, teóricas y empíricas de la economía; y la realización de un proceso crítico y creativo orientado a fundamentar y generar herramientas de pensamiento útiles a la renovación integral de las praxis económicas. El método de exposición del estudio tiene el eje propio de la Economía Biosocial, sobre las bases del pensamiento complejo y sistémico, la ética biosocial y la perspectiva de los Sistemas de Vida y sus praxis de transformación. Se apoya en la recuperación crítica de distintas posiciones consideradas referentes en las cuestiones tratadas, en la observación y

análisis de realidades empíricas e históricas, y en la elaboración y exposición de nuevas propuestas cognitivas, incluyendo nuevas categorías y estructuras de pensamiento.

La mayor parte de las ideas que sustentan y nutren esta propuesta han sido exploradas o incluso tratadas a profundidad desde dentro y fuera de la economía, por distintas corrientes de pensamiento, disciplinas científicas, instituciones o movimientos sociales, en la voz de autores y organizaciones diversas. Las exploraciones y los abordajes que se han considerado más importantes por su reconocimiento público o por su visión acertada, se citan, reconocen y debaten a lo largo de este texto. Conforman el estado de la cuestión de los temas centrales del estudio y los puntos de partida o referencia para la propuesta de la Economía Biosocial junto con la reflexión de la práctica en la gestión de proyectos con enfoques económicos alternativos.

En este sentido, es indispensable señalar que la Economía Biosocial no pretende ser la única propuesta para la innovación económica integradora y ética. Por el lastre histórico de las desigualdades sociales y económicas y a raíz de la explosión de la crisis ecológica global a finales del siglo XX, en todo el planeta ha tenido lugar una intensa actividad intelectual y práctica en los temas y realidades que trata la Economía Biosocial, con enfoques compartidos en diversos puntos. Entre las corrientes o campos de estudio cercanos, aunque no siempre ni en todo coincidentes, están la ecología política y la economía ecológica, así como en general las economías alternativas y algunos planteamientos del desarrollo alternativo y las alternativas al desarrollo. Estos enfoques incluyen no sólo al desarrollo sostenible, que es hoy el más aceptado entre los enfoques éticos y complejos de la economía, sino también propuestas como el *Transition Movement*, venido del mundo anglosajón, y amplios procesos colectivos surgidos en nuestro subcontinente, como el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) o Vivir Bien (*Suma Qamaña*) promovidos desde los pueblos quechua y aimara, los movimientos sociales y algunos gobiernos de la región andina. Sin duda este trabajo abreva de toda esta actividad.

Las extensas referencias bibliográficas dan cuenta de las fuentes y los contrapuntos que han influenciado a la Economía Biosocial. Diversas escuelas y autores de América Latina han sido recuperados y referidos en distintos puntos de este estudio: Marcos Arruda y su reapropiación humana de la economía, Gustavo Esteva y su apuesta crítica frente al desarrollo, Enrique Dussel Ambrosini y sus trabajos sobre ética económica, Julio Boltvinik y Manfred Max-Neef con sus teorías de las necesidades humanas, Luis Razeto con su economía de solidaridad, Alberto Acosta y Fernando Huanacuni con su defensa

del Buen Vivir y el Vivir Bien, Enrique Leff y sus discursos sustentables, Víctor Toledo y su teoría del metabolismo social, Luis Reygadas y sus estudios sobre la apropiación-expropiación, o Euclides Mance y su planteamiento de las redes de colaboración solidaria. Con éstas y otras fuentes de aprendizaje, pero sobre todo apostando por la construcción creativa, la Economía Biosocial busca innovar en las propuestas de praxis para la comprensión y transformación de la realidad.

¿Por qué desarrollar y proponer una nueva expresión de la economía en lugar de afiliarse a alguna de las corrientes, escuelas o subdisciplinas cercanas y vigentes? El abanico de la ciencia económica está abierto, y ofrece desde la economía ambiental y su aplicación en la economía verde capitalista hasta la economía marxista ecológica y su proyecto de ecosocialismo, pasando por los estudios económicos del desarrollo sostenible. Alfons Barceló señalaba en su *Filosofía de la Economía* que en la búsqueda de una ciencia económica apropiada para conocer y enfrentar las realidades y retos de la humanidad “no es sencillo discernir entre lo que conviene conservar y lo que hay que destruir” (Barceló, 1992: 96). Sin embargo, como se va argumentando a lo largo de este trabajo, hay señales serias de que la economía contemporánea, con sus distintas ideas y prácticas en torno a la comprensión y gestión de lo que se considera valor y riqueza, necesita transformar sustancialmente sus perspectivas y lenguajes. Algunas tendencias al aislamiento, la polarización, el reduccionismo y a un pragmatismo que claudica frente al modo de vida hegemónico, cuestionan la legitimidad de la economía como disciplina científica, pero sobre todo la alejan de constituirse como un campo cultural útil a la integralidad de la vida, en un momento histórico que nos confronta con distintas emergencias ecológicas y humanas, interrelacionadas todas con el modo de vida dominante y su economía.

Alimentada en la diversidad, la Economía Biosocial ofrece una perspectiva nueva y pertinente. En cuanto a su epistemología, parte de la crítica a las limitaciones de las ciencias sociales modernas, especialmente de la economía dominante, y recupera al pensamiento complejo y sistémico como nuevo paradigma para la construcción de saberes intersubjetivos y orientados a la praxis, integradores de lo natural y lo social, articuladores de lo universal y lo particular en la diversidad, conscientes y responsables de la construcción del futuro, y guiados por reflexiones y posicionamientos éticos. La Economía Biosocial propone que nos sumemos a la edificación de una *ciencia sistémica para la vida*.

En su ética, recupera un humanismo que busca en la diversidad el reconocimiento de una base de igualdad entre todos los seres humanos, en características naturales, dignidad y necesidades, y avanza hacia un biocentrismo que reconoce el valor intrínseco de todas las formas de vida y su integración en la Tierra como sistema vivo; concreta ambos elementos en los principios básicos de una ética biosocial y en la propuesta de un nuevo sentido estructurador de la economía. La Economía Biosocial defiende que el lugar propio de la economía como campo de la cultura humana está en el conocimiento y la gestión ética de nuestros Sistemas y Comunidades de Vida en función del *bienvivir*, entendido como toda praxis y modo de convivencia que permite y favorece la reproducción natural de los ecosistemas y sus elementos y que promueve efectivamente la satisfacción, salud y felicidad de los seres humanos, con relaciones y estructuras que cuidan y realizan la vida, la igualdad, la inclusión, la corresponsabilidad, la equidad, la autonomía colectiva, la solidaridad y la sostenibilidad.

En su teoría, desarrolla la perspectiva de los Sistemas de Vida o sistemas biosociales históricos, articulando congruentemente distintos elementos cognitivos que se alimentan de la teoría de sistemas, la economía ecológica y la ecología política, la perspectiva de los sistemas-mundo, la crítica de la economía política, el enfoque de la apropiación-expropiación, la antropología económica y las teorías de la acción social y de los movimientos sociales. La Economía Biosocial argumenta que los marcos de interés comprensivo y práctico de la economía son nuestras *Comunidades de Vida*, los hogares, barrios, pueblos, ciudades, cuencas, naciones o regiones biológicas o políticas en las cuales reproducimos o transformamos colectivamente nuestras vidas, pero primordialmente nuestra mayor comunidad, nuestro gran *Sistema de Vida* que es la Tierra, con todos los elementos e interacciones que permiten que sea un planeta vivo, con todos los seres sensibles y la humanidad entera. Y propone que observemos y gestionemos un proceso clave que articula la reproducción y transformación de la realidad sistémica y que estructura y distribuye nuestras posibilidades de realizar el bienvivir: el *metabolismo biosocial*.

Por lo tanto, en su propuesta de praxis, apuesta por centrar los esfuerzos de comprensión y transformación de la vida en la modificación de este metabolismo y sus formas históricas concretas, a través de *praxis solidarias y sostenibles* que generen ciclos de cambio y aprendizaje en los que transformemos nuestros metabolismos mejorando nuestra situación, incrementando nuestros recursos y capacidades, haciendo más

eficientes las formas de realización de los equilibrios ecológicos y las necesidades humanas, y avanzando así en la consecución de una vida más satisfactoria, saludable y feliz para todas y todos.

Conviene señalar aquí que la Economía Biosocial tiene una inspiración especial en los procesos y proyectos de la Economía Solidaria y el Buen Vivir. La Economía Solidaria es hoy una red global de saberes, prácticas, emprendimientos, organizaciones y procesos de gestión económica de probado potencial transformador, movida por millones de personas cuyas acciones buscan seguir los principios éticos de inclusión, equidad, solidaridad y sostenibilidad. El Buen Vivir, por su parte, es un proyecto de cambio civilizatorio integral que nació en el diálogo de las comunidades andinas y el pensamiento crítico moderno, e impulsa la construcción de sociedades solidarias, equitativas, interculturales, democráticas y ecológicamente sostenibles. Tiene sus expresiones históricas más claras en los procesos de transformación social en Bolivia y Ecuador, pero también en otras comunidades y regiones de América Latina y otros continentes, buscando una retroalimentación con diversos proyectos de transformación en todo el mundo. En buena medida, este estudio puede ser considerado un momento reflexivo de años de praxis intelectual y activa en la Economía Solidaria, y de un acercamiento reciente con las propuestas del Buen Vivir. El que la Economía Solidaria y el Buen Vivir sean inspiración y fuente de aprendizaje para este estudio, pero no sus temas centrales, no pretende negar su influencia en estas páginas, ni mucho menos su importancia como procesos y proyectos de transformación de la vida.

Se decidió centrar el trabajo en la propuesta de la Economía Biosocial por diversas razones relevantes. De entrada, la importancia de propiciar un diálogo no sólo con quienes tienen interés en los movimientos de la Economía Solidaria y el Buen Vivir o participan en ellos, sino con todas las personas y organizaciones que quieren armonizar la economía con la vida natural y humana. La Economía Biosocial busca ser una herramienta incluyente, abierta al intercambio con distintas corrientes y prácticas económicas y sociales, como el cooperativismo, el ecologismo social, la Economía del Bien Común, la economía colaborativa, el ecosocialismo o la economía verde. Por otro lado, se vio la conveniencia de evitar asumir directamente los enfoques y propuestas de la Economía Solidaria o el Buen Vivir, y la necesidad de profundizar en un marco epistémico, ético, teórico y de praxis para poder acercarse con herramientas adecuadas a la comprensión y la práctica crítica de cualquier proceso o proyecto de organización

ecológica, social y económica, incluyendo la Economía Solidaria y el Buen Vivir. Ciertamente, parte importante de las ideas y perspectivas de este trabajo no son representativas del pensamiento y los enfoques actuales de quienes participan en los movimientos y procesos de la Economía Solidaria y el Buen Vivir. Para estos movimientos y para las economías alternativas en general, la Economía Biosocial es una oportunidad de retroalimentación, conformada por diversos puntos de diálogo, reflexiones y aprendizajes posibles para avanzar hacia mejores formas de comprensión y acción.

Para cualquier persona o colectivo, los elementos que conforman esta propuesta de la Economía Biosocial representan opciones de diálogo y aprendizaje sobre el funcionamiento de nuestro Sistema Tierra y nuestros modos de vida, con sus retos presentes y sus futuros posibles. A lo largo del texto se exponen múltiples cuestionamientos, análisis y propuestas integradas como sustento y concreción de las bases de una Economía Biosocial para el bien vivir. Sin pretender que los temas tratados y las ideas expuestas alcancen aquí un abordaje exhaustivo ni mucho menos una posición irrefutable, toda persona curiosa y dispuesta a aprender encontrará en el enfoque biosocial distintos elementos útiles de transformación. Para realizar una lectura receptiva, interrogante y creativa de estas páginas, necesitamos mantener nuestros pensamientos y nuestras emociones abiertos a la empatía con la vida y a la complejidad de la realidad. Lo más importante, sin duda, es continuar sintiendo, pensando y creando nuevos modos de vida, con praxis económicas a la altura de las asombrosas cualidades intelectuales y emocionales del ser humano, de los retos que supone la realización de una vida satisfactoria para el conjunto de la humanidad, y de la magnífica armonía dinámica del ecosistema Tierra.

INTRODUCCIÓN

Sabemos que los seres humanos destacamos entre las especies por nuestra capacidad de aprendizaje. Constantemente aprendemos a interpretar la vida y a incidir en ella. Aprendemos en nuestra interacción cotidiana con los demás y con la naturaleza, observando, haciendo, sintiendo y reflexionando. Los aprendizajes son especialmente profundos cuando, poniendo en juego nuestras propias percepciones y vivencias, dedicamos tiempo, energía y constancia para tomar conciencia, reflexionar y transformar nuestras visiones y prácticas sobre la vida o sus elementos. Aprendemos de procesos, de un fenómeno, quizá de un campo del saber o un método. Entonces consideramos que sabemos algo, que conocemos. De economía, por ejemplo. Aprendemos y con ese aprendizaje, en interacción con el mundo, transformamos nuestras vidas y construimos un futuro.

¿A dónde nos dirigen nuestros aprendizajes y transformaciones? ¿Son siempre destinos deseables para la vida? Los antiguos pueblos de Mesoamérica aprendieron a seleccionar y cultivar el teocintle, y crearon el maíz que les permitió nacer como civilización y ganarle miles de batallas al hambre. Un grupo de ingenieros e instituciones pudieron conocer de la energía atómica, aprendieron a utilizarla y luego vinieron las bombas en Hiroshima y Nagasaki, y los accidentes de las centrales de Chernóbil y Fukushima. Los aprendizajes nos dan nuevas capacidades y muchas veces, con ellas, nuevas responsabilidades. Un economista puede aprender de modelos de crecimiento y teorías del desarrollo y hacer recomendaciones de política pública o estrategia empresarial para generar ese crecimiento y ese desarrollo, y favorecer así, sin quererlo, la continuidad de un modo dominante de hacer economía que obstaculiza la sostenibilidad de la vida en su conjunto y la felicidad de las personas. La Economía Biosocial es en primer lugar una invitación y una propuesta para cuestionar y reconstruir nuestros aprendizajes sobre la gestión de la vida.

La *economía* es, en su expresión más general, el quehacer humano orientado a la correcta comprensión y gestión de los bienes de una entidad natural y social, sea una persona, una comunidad o todo un Sistema de Vida, como la Tierra y en ella la humanidad. El *desarrollo*, también en un sentido general, es la expresión cultural que usamos para referirnos al proceso y resultado del crecimiento, la expansión, el progreso o la mejora de algo, un organismo, una persona, un grupo social, un sistema o incluso un

fenómeno o una idea. En el caso de las ciencias sociales y el diálogo social y político moderno, ese algo que interesa se desarrolle es una sociedad o comunidad, y en ella lo que se reconoce como su economía, aunque frecuentemente el orden se invierta en las decisiones políticas. La economía y el desarrollo son entonces representaciones y procesos culturales históricos, generados y encausados en la modernidad por la combinación de distintos aprendizajes humanos en su interacción con la realidad natural y social. Es decir, economía y desarrollo son aprendizajes cambiantes, realidades históricas a través de las cuales podemos aprender, si queremos ajustar o cambiar nuestras formas de entender la vida y actuar en ella.

Vale la pena observar brevemente a la economía y el desarrollo modernos en su recorrido histórico. Hace poco más de 500 años, millones de especies animales y miles de pueblos y culturas humanas poblaban la Tierra, y organizaban su vida de las más diversas maneras, entre la abundancia y la carencia, entre la paz y la violencia. Mientras esos millones de trayectorias animales y humanas corrían paralelos con variados niveles de autonomía o interdependencia, en la Europa del siglo XV (según la cuenta cristiana del tiempo) emergió como claro movimiento social el renacimiento, y con éste la primera modernidad. A través de los océanos, los europeos llevaron a todos los continentes y a todas las naciones una modernidad híbrida, en combinación con la tradición monárquica y cristiana, por medios tan distintos como la conquista militar y el genocidio, las artes y la educación, el despojo legalizado de tierras, la expansión de la producción y el comercio capitalistas o el avance de la ciencia y la tecnología. Hace más de 200 años, tras la ilustración y la revolución industrial, la modernidad y su propia fe (la fe en el hombre moderno, su razón, su poder y su progreso ilimitados), prácticamente se terminarían imponiendo como la fuerza humana dominante. Desde entonces, la modernidad ha seguido su expansión hacia nuevas naciones colonizadas y su avanzada sobre las culturas híbridas, en cada uno de los territorios y sociedades que adoptan la modernización y el desarrollo como metas.¹

¹ Los procesos de expansión forzaron incluso la apertura a la modernidad de sociedades como Turquía, Japón y China, con apoyo de las ideas, políticas y amenazas militares europeas, norteamericanas y/o soviéticas, y siguen forzando hasta hoy la apertura de ecosistemas como la Antártida o la Amazonía sudamericana, que hospedan ecosistemas intactos y, en el caso amazónico, a los llamados pueblos no contactados, prácticamente los únicos que hasta hoy han escapado a la influencia de la modernidad, aunque se sabe que se esconden y huyen de sus sobrevuelos y su avance. Sobre la resistencia de otros modos de vida, es interesante el análisis del Dr. Víctor Toledo sobre la batalla de las civilizaciones comunal-mesoamericana y capitalista-occidental en el México contemporáneo (Toledo, 2014 y 2015).

Así, el desarrollo moderno hoy está llegando prácticamente a todo el planeta, alterando toda antigua Comunidad de Vida, y es hoy horizonte, proceso y modo de vida dominante, construido con la interacción y negociación de empresas capitalistas, Estados e instituciones públicas, universidades, pensadores y científicos, creadores culturales, comunicadores, organizaciones populares y movimientos sociales. El proceso modernizador ha sucedido bajo la hegemonía y el impulso del capitalismo (Wallerstein, 1999: 57-137), cuyo centro se encuentra en la acumulación de supuesta riqueza mediante la propiedad y producción privada, la circulación y distribución mercantil, y la gestión simbólica de esa riqueza o valor mediante el dinero.² En ese marco general, las interacciones de distintos grupos e instituciones sociales han supuesto variaciones temporales hacia la liberalización capitalista o hacia la regulación pública de distintos ámbitos de la vida. En ello han tenido un papel histórico poderoso los movimientos críticos frente a la hegemonía capitalista colonial: los movimientos sociales de trabajadores, los sindicalismos, los cooperativismos, los comunismos y anarquismos; los movimientos contra el racismo, antiesclavistas, de liberación nacional y de derechos civiles; los feminismos, los ecologismos y, en general, las fuerzas sociales que han enarbolado demandas y proyectos de bienestar incluyente, equidad, solidaridad, emancipación humana y armonización ecológica.

¿Qué pasó con las necesidades de la gente? Con acero y cemento construimos nuevas viviendas sobre los campos y ecosistemas naturales; se redujo el hambre usando tractores, diésel y agrotóxicos en tierras que antes ocuparon campos familiares y milenarios bosques, desplazando a familias campesinas que emigraron a los cinturones de pobreza de las ciudades; acercamos el agua dulce a granjas, poblados y urbes secando acuíferos y ríos en tan sólo unas décadas; millones de familias y comunidades mejoraron la higiene de casas y calles aunque los drenajes devastaron la salud de ecosistemas milenarios en ríos, lagos y costas. Masificamos la producción y el uso de cientos de productos, entre ellos ropa y calzado; a la par de la industrialización y la difusión de sus desechos tóxicos, se propagaron médicos, clínicas y hospitales aumentando las posibilidades del tratamiento de enfermedades y con ello la esperanza de vida; en algunos países se pusieron en funcionamiento los estados de bienestar que dieron más integralidad y seguridad a la calidad de vida de una parte de la población,

² La preponderancia de lo privado, lo mercantil y lo monetario en la lógica del valor capitalista es bastante evidente en las cuentas del Producto Interno Bruto (PIB) de cualquier país, a pesar de la participación complementaria del Estado moderno o las organizaciones sociales, a través de empresas, asociaciones e instituciones estatales y ciudadanas.

aunque generaron la dependencia de la gente con el Estado. Todo estuvo acompañado del más rápido desarrollo tecnológico de la historia, ligado a la explotación de los combustibles fósiles para la generación y circulación de energía y bienes naturales convertidos en herramientas y productos para uso humano. La escuela, parte fundamental de la transformación cultural, llegó casi a todos lados y con ella la posibilidad del aprendizaje de las letras, la filosofía, las ciencias, las técnicas y las artes occidentales. Así lo hizo luego la televisión, que acercó la información y la desinformación, y propagó el hábito del consumo cultural y material, y así lo están haciendo ahora las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que aceleran todos los flujos simbólicos y con ellos los flujos financieros y económicos en general. A cambio de aprendizajes escolarizados y nuevos medios de comunicación, olvidamos infinidad de saberes sobre el cosmos y el cuidado de la vida, relegados a la categoría de curiosidades o supersticiones folklóricas o del pasado. En ese marco, la autoestima y la estima social de las personas se vieron afectadas por visiones clasistas, eurocéntricas y tecnocráticas de lo que vale y lo que no, alterando, por ejemplo, las percepciones de lo digno y lo bello, el aprecio de formas de ser y de saber y la medición económica del valor junto con la distinta retribución de las labores. La creciente transformación de la vida significó la generación de millones de nuevos trabajos y posibilidades de vida; la gente se movió de sus lugares de origen a causa tanto del despojo de tierras como de una mayor libertad y movilidad territorial. Se consiguió también cierta movilidad social para algunos sectores de las comunidades humanas con la mejora de sus condiciones de trabajo, más retribuciones, seguridades y tiempo para convivir, recrearse y descansar (o consumir), condiciones que millones de personas nunca tuvieron o perdieron a raíz de la colonización europea. En el trabajo doméstico sucedió un proceso parecido con la propagación de nuevas tecnologías para los hogares; estas tecnologías y las de planificación familiar contribuyeron a que las mujeres, responsabilizadas de manera excesiva en las sociedades patriarcales de las tareas de la casa y la crianza, aumentaran sus posibilidades prácticas de diversificar sus actividades, desde trabajos remunerados para aumentar su autonomía y resolver necesidades no cubiertas en las familias hasta diferentes prácticas de recreación y convivencia. Los placeres, las relaciones humanas, la comunicación y el amor se empezaron a liberar de tabúes, mandatos y restricciones de la tradición, dobles morales en muchos casos, y con ello a liberar parcialmente de las asignaciones rígidas por las estructuras de género. Sin embargo, también se propagaron culturalmente el hedonismo, el consumismo y la competencia, perfilándose así como nuevos mandatos y restricciones

que obstaculizan la experiencia de satisfacción en las personas mientras aceleran la acumulación, afectando incluso las relaciones comunitarias, familiares y de pareja.

Por todo lo anterior, podemos afirmar sin duda que el *desarrollo* ha sido un largo proceso de contradicciones para la salud y la felicidad de las personas, y de progresiva agresión para la reproducción de los ecosistemas.³

Entrados ya en el siglo XXI, la globalización del desarrollo moderno enfrenta añejos y recientes obstáculos y límites para nuestras vidas (Altvater y Mahnkopf, 2002). Unas son *crisis éticas* que representan realidades evidentemente negativas para la experiencia de vida de quienes formamos parte de este sistema biosocial; otras son *crisis funcionales* que de hecho obstaculizan la propia reproducción del sistema.

Vivimos una auténtica crisis económica que bien puede considerarse crónica y estructural. La economía mundial ha mantenido en crisis a miles de millones de familias y comunidades de las periferias sociales, al tiempo que consigue opulencia y despilfarro para quienes se ubican en las regiones y sectores de los centros económicos. Lo de menos es, desde luego, la crisis financiera que estalló hace algunos años, aunque los problemas se ven agravados por la socialización de las pérdidas mediante rescates bancarios y políticas económicas que engordan las deudas públicas y adelgazan los servicios y seguridades para la sociedad. La gravedad de la crisis es evidente no por la caída de las bolsas de valores o del crédito, ni siquiera por los periodos de bajo “crecimiento” que reducen la acumulación de capital y marginan a los perdedores en un nuevo momento de la “destrucción creadora”, sino por la pobreza y la inequidad que padece de modo permanente gran parte de la humanidad, principalmente en los mal llamados “países en vías de desarrollo”, que son más bien las periferias del desarrollo.

³ Visto en algunas de sus relaciones fundamentales, el desarrollo ha expandido por el mundo una estructura ecológica y social marcada de manera compleja y a menudo contradictoria por el antropocentrismo, el racismo, el clasismo y el machismo: con el desarrollo se expandió un humanismo que fue promoviendo el reconocimiento de la igualdad de las personas en dignidad y derechos, pero también el antropocentrismo que pretende poner a los seres humanos por encima de toda la Naturaleza; se incrementó el mestizaje global y el acercamiento de las razas humanas junto con un racismo por el cual hasta hoy la jerarquización social de las personas está marcada por sus rasgos raciales, con mayor o menor rigidez según unos u otros territorios; se expandieron las ingenierías y los intercambios comerciales que multiplicaron los satisfactores humanos, pero también la estructuración de la sociedad en clases sociales de relaciones polarizadas, lo que ha impregnado el objetivo de la acumulación privada de riquezas como motor y requisito de vida en una sociedad elitista y competitiva; asimismo, se institucionalizó el patriarcado en su versión occidental, que ha privilegiado los derechos, la condición y la posición de los hombres por sobre los de las mujeres, aunque recientemente se han ido expandiendo también los procesos por la equidad entre hombres y mujeres.

Esta pobreza persistente está vinculada a la desigualdad estructural que observamos tanto en las oportunidades de cultivar capacidades como en los beneficios derivados de las actividades y el trabajo que la gente realiza. Millones de personas trabajadoras, que de hecho producen bienes para las compañías y demandas de los sectores “desarrollados”, por ejemplo, productoras y productores de alimentos, ropa o aparatos electrónicos, pueden trabajar durante décadas a cambio de remuneraciones que apenas les permiten sobrevivir, mientras abarrotan con atractivas ofertas los aparadores y estantes de los centros comerciales de todo el mundo. La crisis del trabajo se aprecia actualmente lo mismo en la precarización laboral que en la tendencia mundial de aumento del desempleo estructural, procesos que no son otra cosa que el avance de la marginación del trabajo y las clases trabajadoras en la economía capitalista contemporánea, dado su alto grado de automatización en combinación con su bajo grado de equidad: suben la producción y la productividad en la generación de bienes y servicios mientras baja la proporción de trabajo humano; dada la estructura competitiva y desigual, bajan por tanto los trabajos accesibles, tanto para las mayorías históricamente marginadas como para las clases medias y educadas académicamente (Altvater y Mahnkopf, 2002: 236-276. Marañón, Sosa y Villarespe, 2009). La pobreza y la desigualdad han sido acompañantes éticamente indeseables del desarrollo capitalista y colonial. Son, a la vez, motores de acumulación por la vía de la reducción de costos laborales en las regiones y sectores periféricos y la masificación del consumo en las regiones y sectores centrales.

Por si no fuera suficiente, la Tierra y todos quienes con ella existimos, vivimos también una crisis ecológica cuyos signos se han hecho visibles en las últimas décadas. Hemos tocado los límites de un planeta que parecía inmenso e inagotable. La crisis ecológica tiene sus más evidentes señales en la pérdida acelerada de biodiversidad, en la devastación de las biocapacidades de recursos estratégicos para la humanidad y sobre todo en un agresivo cambio climático que está multiplicando los desastres “naturales” y amenaza incluso el equilibrio de las especies que, como las polinizadoras o las controladoras de plagas, son parte esencial de nuestra producción de alimentos (GFN y WWF, 2014).

Crisis económica y ecológica están por supuesto interrelacionadas y se combinan y expresan además en otras crisis específicas conocidas. Las llamadas crisis alimentaria, energética y de los cuidados no son sino las dificultades presentes y futuras que miles de

millones de personas enfrentan y enfrentarán para comer nutritivamente, acceder a fuentes y cantidades suficientes de energía para apoyar su vida cotidiana, o garantizar la atención y el cuidado de las personas en condiciones y momentos de mayor vulnerabilidad, como la infancia, la enfermedad o la vejez. En estos casos, el acceso a alimentos, energéticos y cuidados se ve afectado por una combinación de desajustes ecológicos y desigualdades económicas que se expresan en malas cosechas, agotamiento de reservas de energéticos, acaparamiento y mala distribución de recursos, aumento de temperaturas extremas, aumento de las horas de trabajo para la generación de ingresos suficientes, disminución por tanto del tiempo y la energía disponibles para los cuidados humanos, y finalmente en una construcción social de escasez de satisfactores para la alimentación, la movilidad, el trabajo doméstico, el aprendizaje y la salud.

Como es de esperarse en este escenario, las instituciones enfrentan una crisis política o de representación, pues han perdido la confianza de las mayorías, si alguna vez la tuvieron, cosa que se observa en el desinterés por la política y en el avance del abstencionismo electoral en algunas sociedades. A lo largo del siglo XX las principales instituciones políticas recurrentemente han anunciado metas sociales y ecológicas para después incumplirlas. Así sucede hoy con las promesas de campaña de los gobiernos locales o nacionales, e incluso con varias de las metas de los Objetivos de Desarrollo del Milenio pactadas internacionalmente en las cumbres de la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2015).

Tras 200 mil años de existencia y aprendizaje como especie, medio milenio de modernización y más de un siglo de discursos y políticas de bienestar y desarrollo, la humanidad del siglo XXI se encuentra en una compleja crisis sistémica, toda una crisis de vida.⁴ ¿Se trata de un alarmismo exagerado? Otros tiempos han enfrentado a otras sociedades a crisis similares. Muchas de estas sociedades han sufrido un colapso total como pueblos con cierta organización y cultura, otras lograron reestructurarse y sobrevivir (Diamond, 2006). ¿Qué pasará con la sociedad contemporánea y esta insólita crisis de escala global? Aun cuando la idea y los procesos del desarrollo, incluido el desarrollo sostenible, han aportado dentro de sus contradicciones cosas positivas para la salud y la felicidad de las personas, y más recientemente algunas ideas útiles para el reequilibrio ecosistémico, sus debilidades, contradicciones y consecuencias llaman urgentemente a pensar y construir la economía de una manera radicalmente distinta. La situación nos

⁴ Es ilustradora la perspectiva de la crisis civilizatoria que también han desarrollado otros analistas (Ornelas, 2013 y León, 2010).

llama a concebir y construir otras economías, otras formas de gestión de nuestros modos de vida, con otros horizontes históricos, que se ubiquen y concentren en la vida misma.

Reflexionando sobre la crisis que enfrenta la humanidad del siglo XXI, Edgar Morin escribió: “La riqueza de la cultura de la complejidad ha de responder a la emergencia de los tiempos que corren. (...) Sobre el plano mismo de la acción y de la política, mi diagnóstico es que nos encontramos frente a un combate entre las fuerzas de asociación y las fuerzas de dislocación. Solidaridad o barbarie. Vamos a morir por la falta de solidaridad. Vamos a morir, igualmente, por la falta de una reforma del pensamiento” (2010: 128-129). Es urgente que enfrentemos creativamente esta crisis sistémica planetaria que, vista en su tendencia histórica, es la agudización de las contradicciones del modo de vida inaceptable e insostenible que hoy está rigiendo nuestras vidas.

Es verdad que no debemos exagerar las responsabilidades de la ciencia económica. Tampoco subestimarlas. Los economistas no son gobernantes todopoderosos ni mesías de nuestras vidas. Pero los economistas no pueden ser vistos como quien presenta el tiempo en la televisión, pues sería absurdo pedirle que corrija el clima. En todo caso, la economía se parece más a la climatología contemporánea, de la que se esperan conocimientos y técnicas adecuados para entender y gestionar nuestros ecosistemas y sociedades en relación con el clima y su dinámica, influenciada no sólo por los ciclos y tendencias naturales sino también por los seres humanos. La economía, con sus conocimientos y prácticas en interacción, no es ni será nunca la única responsable de los problemas ecosistémicos y sociales, pero en realidad influye en ellos y puede participar sustancialmente en su superación. ¿Qué han hecho hasta hoy las principales prácticas y escuelas económicas de la modernidad? Cada una ha encontrado e intervenido en distintos espacios y tiempos del desarrollo, ha realizado distintas propuestas y transformaciones, muchas de ellas positivas y útiles hasta la fecha, pero todas han topado, además de con los obstáculos de las dinámicas históricas en que han intervenido, con sus propias contradicciones e incapacidades. Hoy la economía se enfrenta a toda una crisis sistémica, una crisis de vida. Y entre las corrientes económicas protagónicas de la modernidad no encontramos respuestas adecuadas a la magnitud del reto. Incluso entre las corrientes no convencionales, tanto las ecológicas con su proyecto de sostenibilidad como las herederas del marxismo con el proyecto ecosocialista, no acaban de fraguarse visiones integradoras y culturalmente capaces de responder a los retos históricos del mundo actual.

Si las economías modernas y sus proyectos de desarrollo han tenido fundamentos limitados y resultados históricos contradictorios, críticos incluso, ¿por qué no buscamos hacer economía en otros términos, haciendo no sólo leves ajustes sino nuevos enfoques y paradigmas?

En relación con la ciencia económica y sus corrientes, esta propuesta de Economía Biosocial opta por el ejercicio de aprender, pero también por el de recrear, asumiendo la libertad no sólo de conservar o destruir, sino de cambiar y ampliar radicalmente la mirada y el lenguaje de la economía. Diversos ingredientes hacen de la Economía Biosocial una propuesta parcial o mayormente distinta de las diversas corrientes económicas actuales, de las cuales ha buscado reconocer coincidencias y diferencias, aciertos y errores.⁵ Las corrientes dominantes, frecuentemente encerradas en sus propios conceptos y debates, no reconocen o no han aceptado plenamente lo que la pedagogía, la comunicación o la psicología sí: para transformar las acciones y modos de vida, especialmente frente a los grandes problemas y las crisis, debemos construir nuevas lógicas, innovar y renovarnos. En este sentido, la Economía Biosocial apuesta también por el potencial transformador de la generación de nuevas cosmovisiones, lenguajes y prácticas, que tomen distancia de instituciones dominantes, de experiencias fallidas e ideologías bloqueadas en la confrontación. Por eso conviene ubicar la propuesta de la Economía Biosocial como una

⁵ Es distinta a las economías liberales ortodoxas que tienden a atender sólo la parcialidad mercantil o monetaria de las sociedades humanas, entre las que contamos la economía del bienestar, centrada en la utilidad y las preferencias subjetivas expresadas en los mercados, o la economía del desarrollo centrada en la riqueza monetariamente observada o contabilizada, o las visiones más conservadoras de un desarrollo sostenible dentro de la propuesta de crecimiento y gestión mercantil de la economía verde capitalista, como la economía ambiental. Es distinta también de las economías heterodoxas más comunes que se mantienen dentro del paradigma parcializado, desarrollista y monetarista de la ciencia económica, incluyendo las escuelas que como las del subdesarrollo y la dependencia centran sus críticas en la distribución y apropiación desigual de la riqueza convencionalmente entendida y medida, o las que innovan básicamente en la inclusión de la dimensión natural o el marco ecológico de la economía en función de la necesidad de una regulación para la sostenibilidad del desarrollo en marcha, como la economía ecológica y diversas teorías y prácticas “alternativas” del desarrollo sostenible. Es diferente también al marxismo ecológico, que sigue fincando la mayoría de sus análisis y propuestas sobre elementos marcadamente sesgados por una concepción rígida del funcionamiento de los sistemas de vida. Dicha concepción, incluye, entre otras cosas, la consideración de la producción, el trabajo y lo material como bases preponderantes de la estructuración de la vida por encima de la convivencia, los cuidados, la re-creación y lo intersubjetivo; su concepción esquematizada de la estructura y lucha de clases y la idea de que los oprimidos del sistema, a pesar de su acceso limitado a diversos recursos estratégicos, deben ser los protagonistas fundamentales de las transformaciones sistémicas; o la convicción irrenunciable de que el socialismo, matizado como socialismo del siglo XXI, socialismo democrático o ecosocialismo, debe ser la próxima etapa del futuro deseable de la humanidad, aún tras los fracasos y las pésimas impresiones culturales de los llamados “socialismos realmente existentes”.

búsqueda de nuevos paradigmas, heterodoxa entre la heterodoxia académica y alternativa entre las alternativas prácticas.⁶

Las llamadas “otras economías” y en general los proyectos altermundistas tienen el reto de consolidarse como alternativas históricas de comprensión y gestión solidaria de la vida frente a la economía dominante, que es parte fundamental e incluso una de las causas directas de las múltiples crisis éticas y funcionales que hemos referido. Si quieren superar el reto, las “otras economías” seguramente tendrán que evitar heredar las limitaciones de las economías convencionales, entre otras la reducción de la economía a lo humano, lo material, lo mercantil, lo monetario y/o lo laboral, y la afiliación de la economía al mito del progreso sin restricciones, fruto del antropocentrismo, el materialismo, el monetarismo y el desarrollismo dominantes.

En cambio, habrán de constituirse plenamente como economías de la vida, construyendo miradas y prácticas biocéntricas por su valoración esencial de la Naturaleza, humanamente integrales por la consideración de la relevancia de lo psíquico y lo social en toda persona y comunidad, sistémicas por su integración con lo ecológico, lo cultural y lo político, y diversas por su consideración de los distintos contextos, ámbitos, procesos e interacciones que forman parte de la reproducción de la vida y sus condiciones. Desde luego, también deben entrar más a fondo en el tratamiento de los principios éticos que les dan referencia, como la propia solidaridad, la sostenibilidad, la equidad, la justicia o la libertad, que en ocasiones se enuncian y practican con cierta ligereza y superficialidad.

La Economía Biosocial, que se comienza a argumentar y delinear en este trabajo, es una expresión de estas economías de la vida que responden a la urgencia ecológica y humana de transformar nuestras formas de vivir.

¿Podemos alcanzar los seres humanos una existencia satisfactoria con inclusión, equidad, libertad y en una relación equilibrada con el resto de la Naturaleza? ¿Por qué la economía como disciplina, al igual que las demás disciplinas de las ciencias sociales, ha tenido serias limitaciones para acercarnos a ese tipo de vida? ¿Cómo podemos concebir y organizar los sistemas económicos para alcanzar esa existencia satisfactoria y

⁶ Por esa ubicación como “heterodoxia entre las heterodoxias y alternativa entre las alternativas”, muchas de las referencias bibliográficas del texto no llevarán al lector a definiciones, enfoques o tratamientos idénticos a o congruentes con los de este trabajo, sino a referencias de abordajes que fueron antecedentes útiles para lo que aquí se propone bajo una concepción y una lógica distintas.

equilibrada? ¿Cuál puede ser el lugar de la economía en el mundo y cómo puede practicarse para funcionar en favor del conjunto de la vida natural y humana? Estas son algunas preguntas fundamentales para cualquier persona u organización que se interese por la comprensión y transformación del modo en que gestionamos la vida en la sociedad humana y con el planeta.

Quizá hay que empezar por cambiar la lógica económica. La perspectiva biosocial propone que entendamos la *economía* como un proceso de praxis, de interacción entre lo que sentimos, sabemos y hacemos, que tiene sus raíces históricas en la ética y la política, y su centro en el interés por la calidad de vida de las comunidades de las cuales las personas somos parte. En este momento histórico, cuando crece la conciencia de la complejidad sistémica planetaria y la sensibilidad sobre el valor de todas las manifestaciones de la vida, la economía tiene la oportunidad de ponerse al servicio de los fines que le dieron derecho de nacimiento y que le dan derecho de permanencia como campo de la acción humana: la buena organización y gestión de nuestras Comunidades de Vida para permitir la regeneración natural del conjunto de la vida y conseguir una satisfacción equitativa e integralmente eficiente de las necesidades humanas que son base de nuestra salud y felicidad.⁷

La Economía Biosocial plantea, en primer lugar, un marco del que se puede partir no sólo para la comprensión de economías históricas pasadas y presentes, sino para una praxis económica compleja, ecológica y humanamente integral. Proyecta el futuro y la economía en el marco de la dinámica de los *Sistemas de Vida*: todos aquellos conjuntos interactuantes de elementos, acciones, relaciones, estructuras y procesos a la vez biofísicos, sociales, económicos, intersubjetivos y políticos que estructuran y determinan la reproducción o transformación de la vida natural y humana. La propuesta de la Economía Biosocial busca entonces ser un instrumento para el cuestionamiento y la reestructuración cognitiva de las ciencias y enfáticamente de la economía, que como campo del saber humano padece fuertes tendencias a la mecanización y al alejamiento de la vida real que fluye en el ecosistema Tierra y en las comunidades humanas, y que se concreta en nosotros mismos, en nuestras experiencias personales y colectivas y en nuestra posibilidad de ser felices.

⁷ A demostrar este derecho de nacimiento y permanencia se dedican algunas páginas en el punto sobre la científicidad y la ética, del capítulo 1, y en la introducción del Capítulo 2 “Una ética biosocial para florecer en nuestra cada común.

En segundo lugar, la Economía Biosocial se cuestiona qué sería una buena gestión de nuestro Sistema de Vida planetario, el Sistema Tierra. Es un cuestionamiento que funde lo ético con lo concreto, que se pregunta sobre lo bueno para la vida y la humanidad y sobre el funcionamiento y de los procesos históricos de nuestra realidad sistémica natural y social. Hay muchas respuestas posibles, cada una con distintos fines y centros. Hasta la fecha, la economía se ha equivocado al escoger sus fines y centros de atención: los “equilibrios” micro o macroeconómicos, la “eficiencia” del productivismo acumulador capitalista o socialista, o el “crecimiento económico” como aumento del consumo y la inversión de materiales y servicios según una valoración reducida a lo monetario y reflejada en el ingreso. Ni siquiera es acertado el centro del “desarrollo económico”, que ha sido visto como la difusión masiva e incluyente de ese crecimiento. La Economía Biosocial propone que orientemos la praxis económica a la reproducción de la vida en su conjunto y a la satisfacción de las necesidades humanas universales (de especie), las que posibilitan nuestra salud y felicidad, que son identificables si despejamos la bruma del individualismo liberal y observamos nuestros rasgos comunes en la diversidad. El fin de la economía sería así la calidad de toda la vida y prioritariamente, pero no de modo egocéntrico, la riqueza de la vida de las personas y las comunidades humanas: el *bienvivir*.

Así pues, el sentido de una Economía Biosocial es directamente la construcción de un bienvivir sistémico y humano, del fin ético y no de dudosos medios, concretado históricamente en la praxis de procesos de florecimiento a través de la implementación y gestión integral de modos solidarios y sostenibles de vida. Este texto se propone como una posible base de esa construcción, como un paso significativo en términos de conocimiento y proyección.

La idea central del trabajo como síntesis a la vez epistémica, ética y teórica de la Economía Biosocial, es que, para el florecimiento de un bienvivir, es indispensable visualizar y promover praxis de construcción intersubjetiva, política y biofísica de redes, comunidades y sistemas que articulen un modo de funcionamiento de la vida radicalmente distinto, solidario y sostenible. La construcción de nuevos modos de vida implica la transformación multidimensional de todo el proceso del *metabolismo biosocial* hacia la solidaridad y la sostenibilidad, un proceso que parte de la regeneración natural, sigue en nuestra toma de recursos para el disfrute directo o para la transformación, genera luego nuevos recursos y bienes apropiados para la vida natural y la realización de las

necesidades humanas, continúa en la circulación y distribución de dichos recursos y bienes, realiza a lo largo y al centro del proceso un disfrute integral e incluyente de la vida, y finaliza con niveles mínimos de consumo y desecho en la naturaleza. Los *medios de vida* con que contamos para hacer realidad dichos modos de bienvivir son, fundamentalmente, la naturaleza con sus bienes, incluidos equilibrios y ciclos ecosistémicos, y la propia naturaleza transformada en herramientas de todo tipo, desde tecnologías físicas hasta herramientas culturales, que nos permiten generar distintas formas de sentir, pensar, valorar y actuar. Las *acciones vitales humanas* del trabajo, la convivencia, los cuidados y las diferentes formas de re-creación son las vías de transformación y aprovechamiento de los medios de vida. Las *praxis solidarias y sostenibles*, como ciclos de aprendizaje y acción que transforman nuestros medios de vida y la gestión de nuestro metabolismo hacia formas sinérgicas con la realización integral y el disfrute de la vida, pueden permitirnos enfrentar la actual situación crítica que experimentan el Sistema Tierra y la humanidad de nuestros días.

Evidentemente, la concreción de esta idea en el escenario histórico real es un inmenso reto de construcción colectiva. Exige un proceso extremadamente complejo y largo, una apuesta de praxis que de diversas maneras ya ha sido iniciada por distintas personas, colectivos y movimientos, y que debemos seguir con decisión cada día. Es difícil identificar con precisión los procesos avanzados. Probablemente, algunas de sus vanguardias las podemos observar en la Permacultura, la Economía Solidaria o el Buen Vivir, procesos y proyectos que en su praxis transformadora están conformando un modo de vida cuyo centro está en la realización efectiva de una vida digna para la humanidad, para el conjunto de los seres del planeta y para la Tierra misma. Muchos elementos necesarios para la proyección, comprensión y/o gestión de una Economía Biosocial para el bienvivir se abordan en este estudio. Muchos otros ha sido imposible estudiarlos e incluirlos. En cualquier caso, los aprendizajes siguen y muchos se irán realizando y retroalimentando en nuevos ciclos de praxis.

El primer capítulo, centrado en lo epistemológico, comienza con una crítica de la economía y las ciencias sociales modernas, su falso realismo que minimiza el poder de las subjetividades y la ética, su cuestionable partición de la realidad en ámbitos distintos de la vida natural y social y disciplinas autónomas para cada ámbito, su universalismo colonial fundado en la fe moderna en el progreso-desarrollo, y su negación del abordaje explícito de la ética como parte estructural de todo conocimiento. Luego se defiende la

necesidad de asumir como nuevo paradigma de los saberes el *pensamiento complejo*, una nueva manera de entender y actuar la realidad, de manera menos simplista o reduccionista, a partir del reconocimiento de distintos elementos: el aporte de distintas subjetividades en el saber, el valor fundamental de la praxis, el carácter sistémico y multidimensional de la realidad, la integración de lo natural y lo social, el reconocimiento de lo universal y lo histórico de la realidad, la construcción incierta y abierta del futuro, y el aporte imprescindible de la ética en los saberes. En consecuencia, se propone integrar plenamente la complejidad en la economía y en este caso en la propuesta de una Economía Biosocial.

En el segundo capítulo, centrado en lo ético, se aborda la urgencia y posibilidad de articular la ciencia y particularmente la economía con una *ética biosocial*. Una ética que parta del reconocimiento de la dinámica de vida que es esencia, origen y sostén de toda experiencia vital y de nuestra existencia como humanidad, que busque la ampliación gradual de la comunidad moral en una perspectiva biocéntrica, y que reconozca las características naturales de los seres humanos en su diversidad, como seres a la vez necesitados y capaces de una realización de una vida satisfactoria donde la salud y la felicidad sean posibles. Esos puntos de partida, perfilan su concreción en el fin ético ya no de desarrollo económico, como supondría normalmente la economía, sino de *construcción de bienvivir*, en procesos de florecimiento sistémico que permitan la reproducción de los ecosistemas en su conjunto y una satisfacción integral, equilibrada e incluyente de las necesidades de los seres humanos. Para respaldar y afinar las perspectivas éticas de dicha realización, se analizan y proponen algunos principios fundamentales: vida, igualdad en la diversidad, inclusión, corresponsabilidad, equidad, libertad y autonomía colectiva, así como los principios prácticos de la solidaridad, la factibilidad y la sostenibilidad.

El tercer capítulo está centrado en la teoría y la praxis de la Economía Biosocial. Inicia con la argumentación y exposición de la perspectiva de los *Sistemas Históricos Biosociales o Sistemas de Vida*, el conjunto de elementos biofísicos y sociales interactuantes en relación con los cuales se desarrolla todo proceso de vida personal, colectivo o ecosistémico, en Comunidades de Vida más acotadas. En este punto, se expone una nueva visión de la *economía* como praxis de gestión de las Comunidades y Sistemas de Vida para la reproducción de la vida y la generación y distribución de satisfactores, y se mencionan de modo sintético los procesos fundamentales de interés

económico. Posteriormente, se presenta la visión del *metabolismo biosocial* como proceso articulador de la reproducción y transformación de los Sistemas de Vida y sus dimensiones interconectadas, un proceso que, mediante los flujos, distribuciones y aprovechamientos de condiciones ecológicas, espacios, materia, energía, relaciones sociales, recursos intersubjetivos y de poder, estructura y distribuye las oportunidades diferenciadas de bienvivir para los diferentes grupos de un sistema. En relación con el metabolismo, se incluyen análisis de la dinámica biofísica del Sistema Tierra y de sus equilibrios vitales, que son procesos y límites ecológicos indispensables para la continuidad de la vida y por tanto de la economía, que exigen privilegiar la regeneración natural en las estructuras económicas. Considerando dichos equilibrios y las necesidades humanas se propone un enfoque biosocial de la eficiencia económica y se traza en términos generales la idea de los balances para el bienvivir. Asimismo, se incluyen análisis de la dinámica social de un sistema y su metabolismo, incluyendo las acciones vitales del trabajo, el cuidado, la re-creación y la convivencia, y los procesos distributivos de la valoración, la apropiación y la circulación. Para finalizar, se abordan consideraciones sobre la transformación de los Sistemas de Vida a través de la praxis de las personas, organizaciones y movimientos sociales, en interacción con las estructuras y tendencias de los sistemas históricos, y se expone un enfoque biosocial de los procesos-proyectos del Buen Vivir y la Economía Solidaria, como medios estratégicos para el cambio de nuestros modos, comunidades y Sistemas de Vida.

En la última sección del estudio, a manera de conclusiones, se recuperan algunos elementos centrales de la Economía Biosocial, se comentan los elementos teóricos-sustantivos, éticos-formales y críticos-prácticos que nos permiten valorar sus aportes a la economía como campo de la actividad humana. Finalmente, se mencionan distintos avances y posibilidades para la aplicación de la Economía Biosocial tanto en procesos de investigación empírica como de praxis de bienvivir, perfilando distintos instrumentos y herramientas, algunos de los cuales ya se están desarrollando y comenzando a utilizar. En último término, el horizonte de este trabajo es ayudar a construir un mejor conocimiento de nuestra realidad concreta y mejores praxis para la transformación de esta realidad, en favor de la naturaleza y la humanidad.

CAPÍTULO 1

CONOCIMIENTO, COMPLEJIDAD Y ECONOMÍA

Al observar las múltiples crisis del sistema contemporáneo, resulta evidente que nuestra construcción de saberes sobre y para la vida tiene serias fallas y límites. Como hemos analizado, no es que la ciencia gobierne el mundo, pero definitivamente influye en él de manera poderosa. Siglos de ciencias han acompañado un proceso de desarrollo moderno que sigue su curso hasta hoy, expresándose en procesos y resultados agridulces, que muestran una paradoja propia de una realidad compleja: es posible mejorar la vida al tiempo que la dañamos profundamente. En la ciencia se han dado innumerables aciertos y hay muchos obstáculos que se han superado, pero el proceso de desarrollo en la ciencia no ha sido satisfactorio para la mayor parte del mundo ni suficiente para afianzar la sostenibilidad de la vida. Como veremos en este capítulo, hay razones sustanciales por las cuales las ciencias en general, las ciencias sociales en lo particular y muy especialmente la economía, forman parte de esta paradoja, cuya superación exige una transformación de nuestras formas de pensar y actuar en el mundo, empezando por una complejización de nuestras perspectivas.

En su obra *Impensar las ciencias sociales*, Immanuel Wallerstein analiza el paradigma moderno del conocimiento de la realidad social. Hace este análisis dentro del marco de nuestro sistema histórico. Da cuenta de que tras la revolución francesa se reconoció la normalidad del cambio social y se planteó la posibilidad de entenderlo, controlarlo, dirigirlo o contenerlo. Con esa nueva conciencia del cambio surgieron tres instituciones que conformaron la síntesis cultural del “largo siglo XIX” y que han sido parte fundamental de la modernidad: las *ideologías*, filosofías formuladas de manera consciente y colectiva con objetivos políticos formales de gestión de ese “cambio normal”; los *movimientos*, organizaciones dinámicas planificadas de crítica y construcción de poder antisistémico o transformador; y las *ciencias sociales*, estructuras de generación y organización del conocimiento sobre la realidad social y su funcionamiento (Wallerstein, 1999: 20). Así, las ciencias sociales nacieron estructuralmente influenciadas por la dinámica de las ideologías y los movimientos sociales.

Desde entonces, los científicos sociales, economistas incluidos, buscamos generar conocimientos útiles para comprender la realidad dinámica y poder intervenir en ella. Efectivamente esa es la función que socialmente se nos asigna y a la cual obedece la existencia y el soporte social para nuestra profesión, pero esta función ha sido sólo parcialmente realizada.

Frecuentemente, se señala que las ciencias sociales están “atrasadas” en sus saberes y técnicas con respecto a las ciencias naturales. En los pasillos de cualquier universidad podemos escuchar este tipo de señalamientos, que observan una relativa falta de cualidades como la objetividad, la exactitud, la eficacia o la eficiencia, ampliamente valoradas por la ciencia moderna. No sólo los profesionales de las llamadas ciencias naturales y otros sectores de la sociedad observan desacierto, ineficacia e ineficiencia. Los mismos profesionales de las ciencias sociales lo vemos, del mismo modo que observamos que en ocasiones las ciencias naturales tampoco tienen el impacto deseado cuando descontextualizan o tecnocratizan sus saberes e intervenciones. Es algo que pasa, por ejemplo, cuando la producción de energía deja poblaciones sin ríos, o cuando la comida y los medicamentos acaban intoxicando, debilitando y enfermando personas. Y es que resulta paradójico que mejore la eficiencia de los métodos y técnicas de cada especialización pero no mejore integralmente la vida de las personas y comunidades.

¿Cómo entender y valorar las acusaciones y la realidad de las limitaciones de las ciencias sociales? Considerando algunas de las razones comúnmente señaladas del “atraso”, Bernal (Foster et al, 2010: 21) rechazó como causas el carácter reflexivo de las ciencias sociales por el cual los humanos somos sujeto y “objeto de estudio” a la vez, la complejidad de la sociedad humana vista como mucho más que la mera suma de sus miembros, y la naturaleza cambiante de la sociedad que no permite la identificación de leyes fijas. Y es que la construcción compleja y dinámica de la realidad social, mediante la interacción de su subjetividad y las condiciones históricas no sólo sociales sino también naturales, no es una barrera de la ciencia social, sino el propio proceso sobre el cual ésta debe emprender el trabajo de conocer. El mismo Bernal desestimó también, como causas del rezago señalado, la imposibilidad de experimentación en las ciencias sociales y la noción de que el avance de las ciencias sociales es seriamente inhibido porque involucra juicios de valor. Podemos estar fácilmente de acuerdo: si la experimentación implica aislar del medio real los “objetos de estudio”, las ciencias sociales no necesitan experimentación

sino la comprensión histórica reflexiva de una realidad biosocial dinámica por parte de los seres humanos, que somos sujetos participantes de dicha realidad; por otro lado, como se argumentará más adelante, una perspectiva valorativa y ética no inhibe el florecimiento de una ciencia humanamente deseable, sino todo lo contrario.

Entonces, ¿cuáles son las causas de lo limitado de las ciencias sociales? Siguiendo a Bernal en sus reflexiones, Foster, Clark y York (2010: 23-24) observaron con agudeza cuatro problemas centrales: el antinaturalismo, el reduccionismo empirista, la no historicidad y el relativismo cultural. Desde su perspectiva, por estas características las ciencias sociales pierden la unidad de los procesos más amplios de la vida, los grandes marcos de comprensión, la perspectiva histórica tanto en pasado como en futuro y el análisis estructural. Si analizamos los paradigmas dominantes de las ciencias modernas, es decir, de las ciencias funcionales al desarrollismo, dominado a su vez por el capitalismo, la lista de problemas comunes puede ampliarse, entenderse mejor y ayudarnos así a comprender sus causas.

Pensemos por un momento en nuestro propio trabajo o el de algunos colegas. En ocasiones, los profesionales del trabajo científico reproducimos en mayor o menor grado ciertos errores que nos alejan de llevar a cabo nuestra función social:

- Generamos investigaciones con pretensiones de objetividad y verdad absoluta, cosa que es prácticamente inalcanzable, sobre todo en ciencias sociales, y menospreciamos o subestimamos diversos saberes construidos desde la experiencia de sujetos y culturas que no pertenecen al ámbito académico.
- Omitimos factores de primera importancia en nuestras explicaciones, incluidos los procesos ecológicos fundamentales para la vida o los procesos psicológicos, culturales, políticos y organizativos de la economía, por lo que nuestras explicaciones resultan parciales, desarticuladas, insuficientes y sustancialmente sesgadas.
- Nos limitamos a elaborar explicaciones particularistas, casuísticas, descontextualizando las realidades que estudiamos de nuestro tiempo y espacio biosocial, o, por el contrario, realizamos análisis y prospectivas considerando la dinámica capitalista como trasfondo permanente e ineludible de nuestra realidad, atendiendo muy marginalmente a las diversidades y posibilidades históricas de transformación radical del sistema en que vivimos.

- Si utilizamos la noción de desarrollo como hecho por consumarse y objetivo del conocimiento y la acción académica, sin debatir ni teorizar sobre esa noción, favorecemos la fe en el paradigma de progreso moderno, con todas sus contradicciones.
- Elegimos nuestros temas, argumentos y categorías centrales sin aclarar nuestras motivaciones subjetivas, que son inevitables. Como no construimos explícitamente los fundamentos éticos del trabajo académico, nuestros estudios están en buena medida reproduciendo valores dominantes del sistema-mundo capitalista en el que vivimos, como la acumulación, el crecimiento, la productividad o la competencia.

¿Parecen reales estas afirmaciones sobre el trabajo del científico? ¿Los podemos observar especialmente entre economistas? Por supuesto que no todas las personas dedicadas a las tareas académicas las realizan de la misma manera, y el acuerdo o desacuerdo con unas u otras afirmaciones dependerá del trabajo académico en el que estemos pensando. Si en general se encuentra coincidencia, seguramente se está valorando una actividad científica atrapada en el paradigma moderno de la ciencia, en la ciencia hegemónica del sistema-mundo desarrollista y capitalista. Si lo más frecuente es el desacuerdo, quizá se está pensando en una actividad científica definida por otros paradigmas. En cualquier caso, el paradigma complejo de la ciencia no es el más común, y menos en economía.

En este capítulo, y como base del marco cognitivo del que se ha partido para elaborar y exponer la Economía Biosocial, se explicará en términos generales una visión crítica de la ciencia moderna, en cada uno de los elementos ya referidos, y del giro que necesita dar para comprender y gestionar con mayor acierto y utilidad la realidad compleja y dinámica de nuestro Sistema Tierra y de su dimensión económica.

1.1 De las ciencias modernas a una ciencia sistémica para la vida.

Hemos visto que, en términos generales, en la vida académica moderna se mantienen diversos problemas del paradigma moderno de las ciencias, que hemos referido al inicio de este capítulo: la pretensión de objetividad pura y el menosprecio de las (inter)subjetividades y las praxis, la especialización-fragmentación disciplinaria, la separación humanidad-naturaleza, la pretensión de una universalidad inmutable o la defensa del particularismo atomizador, la incompreensión de la transformación y construcción histórica de la realidad y, finalmente, la pretensión de una neutralidad valorativa que es en realidad imposible y limita la utilidad de la ciencia vista en términos de beneficio para la vida y los seres humanos.

¿Qué encontramos en el fondo de dichas limitaciones? Dice un consejo práctico para la investigación: “si no sabes qué lo provoca, pregúntate a quién beneficia”. Y aunque no es infalible, suele dar algunas hipótesis interesantes. En este caso, todo apunta a que en el fondo está la tendencia a una subordinación voluntaria o involuntaria al poder hegemónico, al estado de cosas que conlleva y al tipo de ciencia que promueve. Cada una de las disciplinas científicas está en los hechos dividida entre la adaptación y claudicación al poder hegemónico del sistema-mundo y una tendencia hacia su crítica (Foster *et al*, 2010: 22).

Efectivamente, el poder hegemónico contribuye a la reproducción de las limitaciones mencionadas de las ciencias y saca partido de ellas: con la pretensión de realismo se margina la subjetividad, fuente de la capacidad crítica y creativa y de los saberes no científicos; con la fragmentación del pensamiento y de la acción se inhibe una praxis integral, indispensable para la transformación sistémica; con la ruptura epistémica entre humanidad y naturaleza se obstaculiza la regulación social de la interacción entre las sociedades y economías humanas y el conjunto de la vida; con la marginación de lo histórico en la comprensión de la realidad, se pone un sutil velo sobre el pasado del que debemos aprender y el futuro al que podemos aspirar; y con el desprecio de la ética como parte de la construcción de conocimientos, se etiquetan como contaminaciones indeseables y pérdidas de “objetividad” las valoraciones éticas en el trabajo académico. Los principales beneficiarios de todo esto, viendo los beneficios con su propia mirada sobre el valor y la riqueza, son los miembros de los grupos y clases dominantes y en ciertos sentidos privilegiadas con el *statu quo*: dueños, accionistas y altos ejecutivos de

las grandes corporaciones y empresas; políticos y burócratas de alto rango en todo tipo de regímenes; hombres que dedicados al ámbito público, su transformación y dominio mientras recargan en las mujeres los trabajos y cuidados domésticos o reproductivos; y detentores de la pretendida verdad en las instituciones culturales dominantes, entre otros.

Hasta aquí hemos observado los supuestos beneficios y beneficiados, pero no los mecanismos de poder con los que se incide efectivamente en los procesos culturales y particularmente en el trabajo académico. En la práctica, opera toda una estructura de incentivos y desincentivos, que en el caso de la economía han sido especialmente exitosos para replegar a la disciplina hacia posiciones funcionales al sistema. Entre otras cosas, dicha estructura incluye concursos por consultorías, becas o premios académicos, diseñados y remunerados según las estrategias de grandes fundaciones y corporaciones privadas o de grupos políticos dominantes;⁸ la influencia de un mercado laboral dominado por el sector privado y los gobiernos desarrollistas, capitalistas y en las últimas décadas neoliberales, en la definición de objetivos, “competencias” y contenidos prioritarios de los programas académicos; una inversión pública y privada selectiva que tiende a potenciar actividades, programas y proyectos académicos instrumentalizables para el sistema dominante y su visión del desarrollo, que no cuestionan ni buscan transformar la estructura del sistema⁹; un condicionamiento de inversiones y recompensas para los proyectos de ciencia y tecnología según criterios productivistas de tipo industrial, que privilegian rapidez y cantidad sobre calidad e impacto biosocial de los saberes; e incluso la decisión de contratar, despedir o asignar funciones jerarquizadas al personal académico según sus posiciones ideológicas y actividades políticas, dentro de las instituciones educativas y fuera de ellas.¹⁰ Pero los mecanismos más importantes han sido sin duda los obstáculos que estructural o estratégicamente establecen las instituciones y

⁸ Entre estos premios se cuentan los Premios Nobel y el mal llamado Premio Nobel de Economía, que en realidad fundó el Banco de Suecia y no el propio Alfred Nobel. Todos son gestionados por una institución de la corona sueca con dirigentes vitalicios, por lo que se trata de una organización sin independencia ni democracia, como se hace pensar. Eso ha dado lugar incluso a que distintos seleccionados rechacen los premios y pidan su abolición, incluyendo economistas liberales.

⁹ El caso de la estrategia de los poderes privados mexicanos para impulsar la economía académica ortodoxa en México, así como indirectamente la relación de los poderes públicos con la economía académica desarrollista, han sido documentados y analizados por Ma. Eugenia Romero Sotelo (2011).

¹⁰ Seguramente el estudio más detallado sobre la lucha y jerarquización de los poderes en el ámbito universitario es el *Homo Academicus*, de Pierre Bourdieu (2008), centrado en el caso francés.

actores del sistema dominante para limitar, agredir o sabotear la gestación o reproducción de modos de vida alternativos.¹¹

Así, tomar actitudes de indignación, crítica y transformación frente al sistema dominante, además de ser pobremente retribuido, suele ser difícil, incómodo, frustrante e incluso causa de marginación, discriminación y represión violenta dentro y fuera de las instituciones académicas. Ésta es quizá la razón más relevante para explicar la insuficiencia de las ciencias en su dimensión social y en cuanto impacto transformador.

Las ciencias, como las ideologías y los movimientos, son construcciones culturales en estrecha relación con el poder desde su nacimiento. Para las ciencias, se trata de una condición que es y será fuente constante de dificultades y obstáculos particulares, y que afecta positiva o negativamente nuestras capacidades de comprensión y gestión de los Sistemas de Vida. Dicho de otra manera, el problema no es que las ciencias tengan relación con el poder, cosa que es inevitable y deseable, si se entiende el poder como capacidad de incidir en los Sistemas de Vida, sino que esta relación suceda de una manera no explícita ni transparente, subordinada a las instituciones dominantes, de modo

¹¹ La limitación, la agresión o el sabotaje contra nuevos modos de vida la podemos observar en distintos procesos. El llamado bloque socialista encabezado por la Unión Soviética cayó en buena medida por su propio peso, parte del cual corresponde a la deformación del proceso revolucionario hacia un “socialismo” que fue más bien un capitalismo totalitario de Estado; pero eso no explica el hecho de que con dicha caída se haya querido difundir la hipótesis del “fin de la historia” y las políticas para la homogeneización para que el proceso de desarrollo capitalista con su “democracia” electoral sea visto como el estado superior e inevitable del devenir de la humanidad. En procesos distintos al soviético, por toda América Latina están ampliamente documentados los casos de terrorismo militar y paramilitar y represión económica contra las revoluciones, y muestran que el sabotaje ha estado detrás del fracaso de muchos procesos de transformación de nuestros modos de vida. Este sabotaje es evidente en el golpe militar contra el gobierno electo de Salvador Allende en Chile; también en las agresiones externas a la revolución cubana, como el desembarco militar y el bloqueo comercial a la isla, un bloqueo que no se ha ejercido con esa contundencia contra ningún otro país a pesar de ser dirigidos por gobiernos mucho más autoritarios o antidemocráticos, como las dictaduras sudamericanas o africanas, que en cambio han sido impulsadas y respaldadas por empresas y gobiernos de las potencias capitalistas “democráticas”. De manera similar podemos ver los procesos de despojo y represión contra los pueblos originarios y campesinos del continente. En México, el sabotaje, el despojo y la represión contra los modos de vida no dominantes los observamos, por ejemplo, en el despojo del agua de la zona mazahua hacia la Ciudad de México; o en la concesión de territorios sagrados de los *wixárika* para la explotación minera transnacional en San Luis Potosí. La represión la podemos ver en Chiapas con los ataques sistemáticos contra las comunidades del EZLN, en Oaxaca con la represión contra la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca y del movimiento magisterial; en Guerrero contra las Policías Comunitarias y los estudiantes de Ayotzinapa; en Michoacán contra los indígenas de Ostula y las autodefensas que hicieron frente al narcotráfico y a la complicidad del Estado. Sólo los ejemplos mexicanos dan material para un libro (Rodríguez Wallenius y Cruz Arenas, 2013), que da cuenta de un fenómeno de violencia sistemático ligado a los patrones y aspiraciones de vida dominantes, y pueden observarse mecanismos de sabotaje, despojo y represión similares en toda América Latina y en todos los continentes.

que la comprensión y gestión de la realidad se ve gravemente enturbiada por el poder del sistema-mundo capitalista, un sistema histórico orientado por fines distintos e incluso contrarios a una ética centrada en el derecho a vivir, la equidad, la auténtica libertad, la solidaridad y la sustentabilidad.

En los siguientes puntos, se analizan brevemente algunas de estas importantes problemáticas cognitivas que afectan las capacidades de las ciencias para generar conocimientos útiles a la humanidad y a la vida, recuperando las luces que autores fundamentales ofrecen para la transformación cualitativa de las ciencias, particularmente de las ciencias sociales y la economía, y contrastando las formas limitadas de la ciencia moderna dominante con las formas de un pensamiento complejo en construcción.

a. Realismo, subjetividades y praxis posibles

Desde su origen como actividad humana, la ciencia pretende conocer lo real. Pero, ¿qué es suficientemente real para ser científico y qué no lo es? ¿Es real la creciente intoxicación y expoliación de los ecosistemas o el crecimiento económico? ¿Es más realista el ambiguo “deterioro ambiental” o la “ruptura ecológica global” entendida como “la ruptura general en la relación de la humanidad con la naturaleza surgida del alienado sistema de acumulación infinita de capital” (Foster *et al*, 2010: 18)? ¿Son reales sólo las necesidades biológicas del ser humano o también las psicológicas y relacionales? ¿Vale la pena hacer ciencia sobre las posibilidades futuras? ¿Es realista el crecimiento ilimitado, el capitalismo verde o un post-capitalismo solidario? En síntesis: ¿Qué se considera realista y qué fantasioso?

Las categorías y conceptos están asociados o disociados a descripciones más generales y teorías explicativas o proyectivas con una posición histórica, y el conflicto en torno a las categorías y su uso es parte de las tensiones que viven las ciencias sociales en su búsqueda de realismo. De hecho, cualquier palabra, cualquier concepto, tiene un significado dado por el marco cultural, y en el caso de las categorías “científicas” este marco cultural, influido por la institucionalidad política vigente, se mezcla con las teorías de referencia (Foster *et al*, 2010: 30-31). El uso y la definición de categorías tan relevantes como bienestar, calidad de vida, crecimiento, desarrollo, competitividad, Buen Vivir o libertad buscan visibilizar o invisibilizar cuestiones como las del poder, el consumo material, la desigualdad, la dominación, la hegemonía, la explotación, la destrucción, la propiedad, la liberación, la equidad o los derechos de las personas y los pueblos.

En principio, se puede reconocer un acuerdo sobre el papel asignado a la ciencia en la sociedad moderna, que es el de ir construyendo un conocimiento cada vez más completo, profundo, detallado y socialmente útil de la realidad y sus posibilidades. Pero, ¿qué realidad nos interesa? ¿La realidad aparente y parcial reflejada en un dato y un modelo económico de dos o tres variables o la realidad analizada y sintetizada en una interpretación compleja y comprensiva? ¿La realidad registrada por el académico hiperespecializado o la realidad vivida y comprendida por múltiples sujetos sociales? Podemos hacer muchas preguntas como éstas, preguntas que cuestionan la visión dominante del realismo científico. ¿Cuántas personas aceptarían hoy que el Producto Interno Bruto (PIB) es un dato realista sobre la riqueza de un territorio o una sociedad? Probablemente la aceptación sería mayoritaria, pero el PIB es un dato reduccionista y manipulado por todos los sesgos del mercado, sesgos que esas mismas personas sufren, por ejemplo, en forma de salarios miserables, que son parte de la cuenta del PIB. ¿Quién le ha dado legitimidad científica y realismo al PIB?

La ciencia social dominante, y la práctica académica mayoritaria de la economía, respaldan su idea de realismo en la utilización de supuestos datos duros que obtienen las propias instituciones académicas u otras instituciones públicas o privadas, como un Estado autoritario o una banca transnacional. En estos datos, los economistas y otros científicos sociales depositan su confianza y sustentan sus análisis, a veces anunciados como estudios “objetivos”, es decir, perfectamente coincidentes con la realidad. En estudios así se fundan, por ejemplo, decisiones sobre la inversión para el “crecimiento económico”, el pago de la deuda pública o el rescate bancario como prioridades de egresos en muchos presupuestos públicos por encima de la inversión ecológica, educativa o cultural. Pero, ¿estos datos son confiables? Y más importante aún, ¿estos datos y su trato matemático son una buena fuente de información y construcción de ideas para conocer la realidad y actuar sobre ella? En opinión de Mirowski (2002), la economía se está convirtiendo en una ciencia *cyborg* cada vez más ajena a la realidad. Según Edgar Morin, “la economía, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es también, social y humanamente, la ciencia más atrasada, ya que se ha alejado de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas inseparables de las actividades económicas” (Morin, 2010: 44). Este pensador global, principal promotor del pensamiento complejo en nuestro tiempo, pregunta y responde sobre la economía: “¿qué se ha eliminado? La carne, la sangre, la pasión, el sufrimiento, la dicha, la cultura” (Morin,

2010: 122). En efecto, la economía es una de las disciplinas científicas que, tratando sobre lo humano, lo social y lo vital, presenta mayores rasgos de enajenación.

¿Cómo ubicar entonces las nociones de realidad y de verdad en relación con el conocimiento? Antes que nada, hay que admitir que el conocimiento está hecho de traducción y reconstrucción, y en él son naturales las diferencias entre las cosas y procesos tal como suceden y las palabras que usamos para nombrarlas (Foucault, 1966), como naturales e inevitables la equivocación y la incertidumbre. Es decir, que puede haber retratos cognitivos más o menos semejantes a la realidad cambiante, más o menos verdaderos, pero ninguno tendrá una semejanza completa ni una verdad absoluta. Por supuesto, esto no quiere decir que todo sea incierto, sino que, parafraseando a Morin, debemos recorrer un mar de incertidumbre a través de islas de relativa certeza.

Por otro lado, debemos reconocer que la realidad objetiva está cargada de subjetividad, y que todos los seres humanos, cada cual a su manera e incluidos los profesionales académicos, somos sujetos de una realidad dinámica y biosocialmente construida, donde la (inter)subjetividad juega un papel relevante. La economía, por ejemplo, no es un sistema de relaciones mecánicas y numéricas, que se puedan entender a plenitud en modelos estadísticos o econométricos. Sin negar que estos modelos puedan tener alguna utilidad, para el conocimiento de la economía es mucho más importante una comprensión cualitativa de los fundamentales rasgos naturales de la vida humana, así como de las intersubjetividades de los actos sociales en su dimensión económica, y de su traducción en actos, procesos, estructuras y grandes tendencias, todos elementos que están reproduciendo o transformando la realidad. Subjetividad y objetividad forman una unidad dialéctica, interactuando ambas entre la funcionalidad y la contradicción, la sinergia y el conflicto sistémicos.

Hablando de sujetos actuantes y cognoscentes, es imprescindible hacer una pregunta para repensar la ciencia social y la economía: ¿quiénes construyen el conocimiento y la proyección de los procesos biosociales y económicos? Puede observarse en las ciencias sociales, principalmente en las hegemónicas, un academicismo o una dinámica endogámica entre los investigadores de cada corriente con sus propios desarrollos teóricos y estudios. Muchas veces el aprendizaje universitario se restringe al intercambio en un cuerpo académico, a veces con una misma línea de investigación. Sin embargo, algunos académicos han sido capaces de reconocer que otros pensadores, activistas, políticos, y en general otros sujetos que viven la vida y la

economía, generan aportes de primera relevancia al análisis y las proyecciones de la disciplina económica¹².

Cada vez surgen más voces que abogan por un *diálogo de saberes* (Leff, 2002 y 2010. Delgado, 2010), donde las visiones, herramientas y prácticas sean puestos en juego con movimientos sociales, pueblos originarios, obreras, trabajadores del campo, empresarias en pequeño, cooperativistas, o ejecutivos y socios de corporaciones, y no sólo un reconocimiento discursivo de un supuesto diálogo para el conocimiento que se queda en declaración.

Al mismo tiempo que otros sujetos sociales participan de la construcción de conocimiento científico, los académicos también participan de la dinámica de los procesos sociales y económicos. En aras de una pretendida objetividad, la ciencia dominante recomienda tomar distancia de los procesos, sin participar de manera directa e intencionada en ellos. No involucrarse, como se haría en un psicoanálisis. Pero la participación directa o indirecta de los “intelectuales” en la construcción social no sólo es posible sino un hecho inevitable propio de su hacer cotidiano. Si la participación es entonces inevitable, si de hecho intervienen en el curso de la realidad, lo único que puede y ha de elegirse es el tipo de participación: la construcción de conocimiento puede ayudar tanto a reproducir o agudizar la insostenibilidad e inequidad del desarrollo hegemónico, como a generar y fortalecer una sociedad que, con una revolución social y ecológica, recupere el planeta para el florecimiento humano y un equilibrio con la Naturaleza.

La Metodología de la Praxis como la describe Marcos Arruda, resulta clave para orientar esa interrelación del conocimiento con la construcción de la propia realidad. La *praxis*, entendida como el proceso dialéctico y cíclico de acción y reflexión sobre la vida, de retroalimentación entre teoría y práctica, subjetividades y acciones, es transformación biosocial y al mismo tiempo cognitiva, en una concepción integrada y constructiva del ser humano que es a la vez sujeto constructor y fenómeno determinado de la realidad, de su sociedad, de la naturaleza de la que forma parte y de sus historias (Arruda, 2010: 21-28).

¹² Esta situación, se ha hecho especialmente visible en la economía ecológica y algunos desarrollos teóricos compartidos con la ecología política (Martínez Alier, et al, 2014) y en los estudios del patrimonio biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008), pero puede observarse también en la economía política clásica y su crítica marxista (Foster et al, 2010: 10-11, 48).

b. Separación o relación

El debate en torno a la conveniencia de la separación o relación de las disciplinas y sus objetos de estudio en la ciencia ha sido sin duda alguna crucial en la cultura contemporánea. El debate se presenta en campos tan variados como las ciencias de la salud o las ciencias sociales. La ciencia moderna dominante, desde hace siglos, se basa en los principios de reducción y separación, con lo cual se supone que para conocer la realidad hay que reducirla a sus partes, por ejemplo, los estados-nación, la economía, la política, la sociedad y la cultura, o como pasa con los sectores económicos.

En principio, parece que el estudio enfocado de estas partes no representa ningún problema. Sin embargo, ante la separación de un conjunto como el planeta Tierra para su estudio, un conjunto que es en realidad un sistema interrelacionado, saltan inmediatamente las dudas. Tenemos sólo dos opciones: la primera, volvemos a unir las partes en sus relaciones mutuas reconociéndolas elementos interactuantes o dimensiones de una misma realidad; la segunda, dejamos dicha unión y relación en segundo plano o marcadamente olvidadas, con lo que asumimos, en los hechos, que las partes están separadas del conjunto y sus demás elementos, y que tienen un funcionamiento y lógica propias. La ciencia moderna, hasta el día de hoy, ha hecho esto último, suponiendo quizá involuntariamente que los “conocimientos” que genera, con investigaciones parciales y sustancialmente sesgadas por la división disciplinaria, son suficientemente válidos y útiles para comprender o gestionar cierta realidad. El ejemplo de la hiperespecialización en la medicina, y la reducción del cuerpo y las enfermedades a su dimensión material, es quizá el más claro para identificar el problema de la fragmentación en la ciencia contemporánea. La supuesta ciencia se revela incapaz de incluir en su trabajo el concepto y la lógica de la complejidad (Morin, 2010: 22).

Para entender la segmentación del conocimiento, especialmente en las ciencias sociales, debemos recuperar su historia. Hemos señalado que ideologías y ciencias sociales, instituciones nacidas tras la revolución francesa para entender y dirigir el cambio social, están estrechamente relacionadas. Como bien lo describe y analiza Wallerstein, las ciencias o disciplinas de las ciencias sociales se crearon con la idea o interés de una falsa separación de la realidad y desde el mito etnocéntrico del progreso como privilegio del occidente moderno. La ideología dominante de los últimos siglos, en el marco del sistema capitalista, ha sido la liberal, y ésta contiene como pieza central de su concepción de la realidad la delimitación de tres esferas de actividad supuestamente independientes:

la del mercado, la del estado y la de las personas en sus ámbitos comunitarios y domésticos. Esa correlación de fuerzas favorable ideológicamente al liberalismo consiguió finalmente dividir el conocimiento de la realidad social en tres disciplinas que realizaran investigaciones de cada esfera en su forma de organización occidental, que se consideraba destinada a convertirse en mundial a través del inevitable progreso modernizador: surgieron así la economía, las ciencias políticas y la sociología. Como complemento, el recorrido social previo a la era presente de “progreso máximo” sería estudiado por la historia, los pueblos de características “invariables” o “primitivas” serían estudiados por la antropología y los pueblos que quedaron “petrificados” aunque alguna vez tuvieron evoluciones destacadas serían estudiados por el orientalismo (Wallerstein, 1999: 7-26). Todo indica que ésta es la causa histórica y el sentido original aún no superado de la separación de la ciencia social. Sin duda, la ciencia social en general y las disciplinas en lo particular han hecho cambios importantes e incursiones hacia otras formas de organización y relación interdisciplinaria, así como hacia otras lógicas dentro de cada disciplina buscando superar este “pecado” original. Pero la situación dominante en número y en poder sigue siendo la segmentación del conocimiento, el estudio aislado de partes de la realidad, y no el de dimensiones o enfoques de una misma realidad en interacción sistémica compleja.

La economía dominante se ha desarrollado en esa segmentación suponiendo que los procesos de interés de la economía son aquellos mediados por el trabajo, gestionados principalmente por el mercado y regulados parcialmente por el Estado, en el marco del capitalismo, aceptando sin muchos cuestionamientos que el mercado es el mecanismo de asignación de recursos universal que el progreso ha coronado por su superior efectividad, y obviando o despreciando los condicionamientos culturales y políticos de este mecanismo, así como su temporalidad histórica, y sus límites biofísicos dados por las condiciones de la naturaleza. Por ejemplo, la teoría de la producción y la productividad, que se explica hasta la fecha como si fuera científica en miles de bachilleratos y universidades, considera que los factores de la eficiencia de la producción son el capital y el trabajo, y que su productividad se mide por su aportación de “beneficio”, entendida como ganancia monetaria, obtenida según valores de mercado. En algunos modelos se incorpora la tierra como factor. Y sucede que se considera que capital, trabajo y tierra son factores de producción sustituibles unos por otros, con lo cual se agudiza el menosprecio de la importancia del todo. A partir de este tipo de lógica es que Robert Solow construyó su modelo de crecimiento económico, donde la combinación de fuerza de trabajo y capital

fijo, y complementariamente la tasa de ahorro y la tecnología, son los factores determinantes del crecimiento (Solow, 1956). Por ese trabajo, que se convirtió en uno de los modelos teóricos de crecimiento más influyentes en la disciplina económica y fue premiado con el falso premio Nobel de economía hace menos de tres décadas, en 1987. Es obvio el reduccionismo en este tipo de perspectivas, como notorio su respaldo institucional. Incluso las propias instituciones hegemónicas han rechazado ese reduccionismo, y en sus teorías del “desarrollo sostenible” han incluido como factores, además del “capital económico” al “capital natural” y al “capital social”, y sus desagregados o variaciones (Cervantes, 2005), que incluyen conceptos como el de “capital humano” o el de “capital cultural”. Esa concepción de los elementos vitales en función del capital y su acumulación, bajo lógicas antropocéntricas y economicistas en términos generales, es representativa del máximo de interrelación de los ámbitos de la vida al que llega la economía dominante.

Lo cierto es que es absurdo continuar con un conocimiento regido estrictamente por la separación de los objetos de estudio. No podemos negar la existencia de relaciones fundamentales entre procesos u objetos que se pueden considerar propios de distintas disciplinas. Un ejemplo: la inversión y los rendimientos monetarios de la minería son analizados por economistas, los volúmenes de minerales calculados por los geólogos, la productividad de las minas gestionada por los ingenieros, los residuos de la minería en el agua provocan epidemias analizadas por médicos y biólogos, los niveles de contaminación de fuentes de agua potable son monitoreados por los químicos, la negociación de la política económica y social en el legislativo de un Estado es estudiada y asesorada por los politólogos, la legislación ambiental es atendida por los juristas, la cultura de productivismo y consumismo global estudiada por los antropólogos, las formas de organización y movilización ciudadana investigadas por los sociólogos, los procesos de comunicación periodística abordados por los comunicólogos, y la lista puede seguir, aún más, saliendo del terreno que se considera “científico”, considerando los signos naturales interpretados por personas de pueblos originarios, las bases del derecho abordadas por los filósofos, así como las producciones audiovisuales en la comunicación desarrolladas por artistas que realizan activismo de sensibilización. Más allá incluso, la extracción de minerales y su expulsión de residuos es un fenómeno económico, geológico, de ingeniería, biológico, químico, de salud, político, jurídico, cultural, organizativo, comunicacional, cargado de pensamientos y emociones. Las diversas formas de conocimiento y acción son construidas socialmente y están en relación las unas con las

otras en torno a una cuestión o un hecho específico, como puede ser la minería y su relación con la naturaleza y la salud pública. Pero difícilmente veremos a todas estas personas pensando y trabajando juntas.

Entonces, ¿de qué manera podemos entender y valorar la especialización? En opinión de Edgar Morin (2010: 128) “hay que separar la ciencia y la filosofía, hay que separar los objetos, hay que separar los elementos... Sí, pero con la condición de que lo separado pueda volverse a unir de nuevo”. No se refiere a una simple conveniencia, como un plus de calidad para la generación de conocimiento, sino a la condición imperativa de religar, sin la cual la separación se vuelve inaceptable, burda y engañosa, como lo es la “compartimentación hermética” que observa en el pensamiento actual, que califica de fragmentario. Wallerstein, en una posición más crítica aún, critica explícitamente que las ciencias sociales pretendan estructurarse en diversas disciplinas intelectualmente coherentes de objetos de estudio distintos. Entiende que desde un punto de vista político, “existen disciplinas como organizaciones con límites, estructuras y personal para defender sus intereses colectivos y garantizar su reproducción colectiva. Pero esto no nos dice nada sobre la validez de sus derechos intelectuales a la separación” (Wallerstein, 1999: 259). Para Wallerstein, no existen criterios claros y defendibles para la separación de las disciplinas, por niveles de análisis, objetos de estudio, métodos o supuestos teóricos, y que los criterios que pudieran defenderse se mantienen más como barreras que como facilitadores de un avance en el conocimiento.

Por eso, afirma la necesidad de ir más allá del lamento vacío sobre las barreras entre disciplinas o la formación de equipos multidisciplinarios igualmente separados entre sí, y propone avanzar en la construcción de una perspectiva unidisciplinaria que clarifique la red de fuerzas en operación que rigen la realidad y el cambio de los sistemas-mundo, no perdidos en el todo, sino ubicándose en campos de investigación articulados (Wallerstein, 1999: 257-262). Para la articulación o unificación de las disciplinas sociales en una sola ciencia social histórica que estudie los sistemas-mundo, el argumento es claro:

“las tres presuntas áreas de actividad humana colectiva –la económica, la política y la social o sociocultural- no son áreas autónomas de actividad social. No tienen ‘lógicas’ separadas. Y lo más importante, es tal el entrelazamiento de limitaciones, opciones, decisiones, normas y ‘racionalidades’ que ningún modelo de investigación útil puede aislar ‘factores’ conforme a una categoría económica, política y social, y

considerar un solo tipo de variable, indicando así de manera implícita que las demás son constantes”¹³ (Wallerstein, 1999: 262).

Afirma así que uno de los puntos de partido metodológicos para el análisis de los sistemas históricos es reconocer que el todo es una “madeja inseparable”, y no hay fenómenos económicos propios y distinguibles de los fenómenos políticos y sociales.¹⁴ No hay subjetividad, motivaciones ni acciones segregadas y específicas en lo económico, lo político y lo sociocultural. Ni personas, organizaciones o instituciones reales que estén de hecho en una de las tres dimensiones únicamente. Por lo tanto, la economía no tiene sentido sin la politología, la antropología y la sociología. A este argumento contra la separación disciplinaria en las ciencias sociales, podemos agregar otro: la crisis sistémica planetaria nos confronta al hecho de que no hay argumentos para separar sociedades “civilizadas” o “desarrolladas” de otras “primitivas” o “petrificadas”. De modo que la economía no debe separarse de la historia y el estudio de la diversidad social. El entendimiento y la gestión de nuestros sistemas de vida exige sin duda un pensamiento complejo, sistémico y multidimensional como forma intelectual más acertada para acercarnos a la realidad, que es al tiempo física, química, biológica, social, organizativa, comunicacional, psicosocial, cultural, política y económica.

Distintas corrientes de pensamiento se han aproximado a esta lógica de aprendizaje y construcción de conocimiento, desde tiempos antiguos, en el pensamiento moderno y hasta nuestros días, cada una con sus características y énfasis específicos. Sería el caso de la economía política, del marxismo¹⁵ que nació como crítica de ésta, del hoy llamado paradigma ecológico de las ciencias sociales, de la teoría de sistemas o del pensamiento

¹³ El colmo de lo insostenible es la cláusula *ceteris paribus* tan socorrida en los supuestos y argumentos de la economía ortodoxa, que hoy se utiliza para generar modelos y explicaciones relacionales descontextualizadas.

¹⁴ Con respecto a la economía, observa que “los sistemas de producción están organizados con una serie de relaciones sociales que encarnan sistemas de creencias particulares. Dan por supuesto procesos políticos particulares y a la vez están limitados por éstos. En la práctica, nuestro análisis tiene que ser holístico” (Wallerstein, 1999: 286).

¹⁵ El marxismo se mantuvo por mucho tiempo en la vanguardia de las visiones complejas de la realidad, y todavía es pilar de muchos de los desarrollos contemporáneos más influyentes entre las perspectivas transdisciplinarias, como la teoría del metabolismo social. Empezando por el mismo Marx, que en su método identificó la necesidad de superar la representación caótica y buscar la comprensión de una totalidad de determinaciones y relaciones diversas, combinando el análisis y la síntesis de lo concreto de una realidad que reconoció como resultado de múltiples determinaciones (Marx, 1859). Otro de los ejemplos de esta vanguardia dinámica podría ubicarse en Gramsci, quien reconoció el papel de la filosofía, la ética, la ideología y la política en su concepción del mundo, y acuñó la idea del “bloque histórico” como forma interrelacionada de entender economía, política y cultura.

complejo. Con el apoyo de estas corrientes de trayectorias diversas se busca desarrollar el marco cognitivo de la Economía Biosocial.

c. La relación humanidad-naturaleza

Vale la pena detenerse particularmente a analizar, en un aspecto epistemológico, el vínculo (o la desvinculación) entre los seres humanos y la naturaleza, que es quizá la relación clave de la reproducción contemporánea de la vida. Como para todas las especies, para los seres humanos la naturaleza es fuente de vida, pero también causa de muerte. Las antiguas civilizaciones reconocieron en ella, en forma de deidades, fuerzas de origen y final, de gozo y amenaza. El ser humano es fruto, parte y víctima de la naturaleza. Es comprensible que de esta relación naturalmente conflictiva hayan surgido deseos y proyectos humanos no sólo de separación sino de dominio, cuyo punto cumbre, que es también la cumbre del conflicto, se observa en la crisis ecológica del desarrollo moderno.

El mismo concepto de naturaleza refleja con su ambigüedad la contradicción. En términos generales, *naturaleza* se refiere, por un lado, al conjunto de los elementos biofísicos del planeta Tierra, por otro, a características pretendidamente inmutables y universales de la vida o de cierto ente, y, además, a aquello supuestamente opuesto a lo humano, lo transformado, lo intelectual. Algunos han rastreado las primeras causas culturales de la búsqueda occidental de separación y dominio de la naturaleza en el libro bíblico del *Génesis* o en la filosofía de la antigua Grecia, que ubicaron al ser humano como ser distinto y superior al resto de la naturaleza, por creación divina o por su facultad de razón (Herrera, 2005: 134-143). Con la modernidad, la creciente urbanización, industrialización y tecnificación de la vida expandieron esa sensación de separación y dominio, cosa que fortaleció el paradigma de la conquista de la naturaleza, que en su versión moderna afirma que a través de la ciencia y la tecnología se puede superar cualquier límite natural a la acción humana (Foster et al, 2010: 32-33. Garrido et al, 2007:

7) Se ha dado así una desconexión epistémica humanidad-naturaleza, retroalimentada con las ciencias modernas, como si las sociedades humanas se situaran en el vacío o en un marco autónomo, como si las necesidades humanas no se resolvieran interactuando con la naturaleza y alterándola, como si las mismas sociedades humanas de todos los tiempos no fueran también procesos físicos, biológicos y ecosistémicos, en interacción con procesos simbólicos y relacionales; es decir, como si hubiera una en realidad una

separación humanidad-naturaleza. Esta alienación de la subjetividad humana con respecto a la naturaleza (y por tanto con respecto a parte de su propia existencia), está teniendo enormes y violentas consecuencias en un momento de la historia natural en el que la humanidad tiene tal influencia sobre el planeta que se ha nombrado una posible etapa geológica en referencia a dicho poder: el antropoceno.

En sus tempranos *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Karl Marx expuso su visión de la unidad de la historia y la unificación de la ciencia: “la historia misma es una parte *real* de la *historia natural*: de la naturaleza que viene a ser hombre. Las ciencias de la naturaleza llegarán a incluir a las ciencias de hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias de la naturaleza: habrá *una sola ciencia*” (Marx, 1844: 112).

¿Está sucediendo la reunificación que previó Marx? A excepción de la geografía y algunas corrientes de cada disciplina, las ciencias sociales dominantes han cometido el error de aislar el conocimiento de los procesos sociales y los de la naturaleza en general. En algunos casos, se ha interpretado un determinismo biológico de lo social, como en algunas corrientes de la antropología funcionalista (Suárez y López Guazo, 2005: 53-83). La economía dominante, en un sentido opuesto, se encuentra en el paradigma de la conquista de la naturaleza: el ser humano gobierna sobre la vida. Así, la economía convencional resalta por la anulación de los procesos de la naturaleza en sus investigaciones, en las cuales lo natural sólo tiene el honor de participar como materia prima o en los estudios de campos especializados, como la economía ambiental. El paradigma dominante de las ciencias sociales en buena medida sigue considerando la naturaleza como parte del trasfondo inmutable de lo social y al tiempo proveedora inagotable para la vida humana.

Wassily Leontief, unos años antes de la premiación con el Nobel de economía a Robert Solow, se preguntaba: “¿Cuánto tiempo van a seguir los investigadores que trabajan en campos afines, como la demografía, la sociología y la ciencia política, por un lado, y la ecología, la biología, las ciencias de la salud, la ingeniería y otras ciencias naturales aplicadas, por el otro, sin manifestar sus serias preocupaciones sobre el estado de equilibrio estable y estacionario y el espléndido aislamiento en el que la economía académica se encuentra?”¹⁶ (Leontief, 1982: 107). Sólo la rapidez del cambio actual en

¹⁶ La cita de Leontief continúa: “Es probable que este estado se mantenga mientras los miembros de los principales departamentos de economía continúen ejerciendo un estrecho control sobre la formación, la promoción y la investigación de los profesores más jóvenes, así como a través de los evaluadores científicos sobre el resto de los profesores”.

los ecosistemas fue capaz de provocar mayor conciencia en algunos sectores de las ciencias sociales sobre la relación entre sociedad y naturaleza.

En el enfoque dominante de la economía, se ha desarrollado la economía ambiental, que con el andamiaje teórico y metodológico de la economía dominante en su corriente neoclásica, y con la misma visión de mercado, más o menos regulado socialmente, intenta incorporar la tierra o la naturaleza como factor de producción, “capital natural” para el desarrollo o directamente bien para la compra y venta en los mercados, cuyo acceso debe regular el precio de equilibrio en los vaivenes de la oferta y la demanda (Aguilera y Alcántara, 2011).

Pero como parte de esta mayor conciencia, ha venido también construyéndose el paradigma ecológico de las ciencias. La incursión ecológica de las ciencias sociales ha llevado a una lucha por rechazar no sólo el pensamiento parcelario o el antropocentrismo, sino el mecanicismo y la idea de una temporalidad reversible que fueron los pilares del mito de la dominación tecnocrática del mundo, vinculada al fundamentalismo del progreso ilimitado (Garrido et al, 2007: 7-13). Así, el paradigma ecológico se funda en el principio fundamental de que las sociedades humanas no existen en el vacío, sino que afectan a y son afectadas por los fenómenos y las leyes de la naturaleza. Por supuesto que tal cambio cognitivo es imposible de entender y hacer sin las aportaciones de propuestas y campos de estudio como la teoría de la complejidad, la teoría de sistemas, la ecología o la termodinámica, así como por los movimientos sociales ecologistas. En la economía, uno de los pioneros de este cambio fue Nicolas Georgescu-Roegen, el principal responsable de la articulación de las leyes de la termodinámica al análisis económico (Georgescu-Roegen, 1971). Y por supuesto, otro equipo pionero fue el que realizó la obra *Los límites del crecimiento*, realizando una potente crítica al paradigma de desarrollo-crecimiento dominante desde la modelación de sistemas complejos (Meadows et al, 1972). Gracias a aportaciones como éstas, las ciencias sociales y particularmente la economía podrían hoy asumir plenamente que la realidad social y económica está dada por la interacción compleja de los elementos y procesos físicos, químicos, biológicos y sociales del Sistema Tierra, restringidos y determinados por la finitud, la irreversibilidad y la entropía, y entender también que el futuro está condicionado por la posibilidad de una sustentabilidad en el largo plazo de la vida humana junto con las demás especies de la biósfera.

La *economía ecológica* es actualmente la expresión más clara de este paradigma en el estudio de la dimensión económica del Sistema Tierra. Algunos de sus practicantes y

profesores, como Joan Martínez Alier, la consideran un campo multidisciplinar de la ciencia. Tiene como dimensión de estudio, las formas dinámicas de propiedad, trabajo, extracción, transformación, distribución, aprovechamiento y desecho de recursos, bienes y servicios, junto con los flujos y transformaciones entrópicas de materiales y energía en las entidades sociales y en el conjunto del planeta. Pero la economía ecológica no trabaja sola, sino que está en constante interacción y retroalimentación con la ecología política, la historia ambiental, la sociología ambiental, y la propia ecología como puerta de entrada con todas las llamadas ciencias naturales (Martínez Alier, 1991. Garrido *et al*, 2007). Sobra decir que la economía ecológica no es hoy la corriente más nutrida de la economía, en términos de practicantes, pero es también fundamental reconocer sus potenciales y todos los elementos que ofrece a la construcción de una ciencia de la vida, tal como imaginó Marx, y como busca orientarse la Economía Biosocial con la perspectiva de los Sistemas de Vida.

d. Universalidad y particularidad

Como ya se ha referido, dos de los grandes defectos que Foster, Clark y York observan en las ciencias sociales hegemónicas son la no historicidad y el relativismo culturalista (Foster *et al*, 2010). Se trata de un problema similar al que Wallerstein identificó en la oposición o polarización de los métodos de análisis nomotéticos e idiográficos, que dominan y separan a la economía, las ciencias políticas y la sociología, por un lado, y a la historia, la antropología y el orientalismo, por el otro. Cada uno representa el extremo de un aspecto importante de la realidad. En síntesis, los análisis nomotéticos tienen búsquedas universalistas con las que buscan reducir la realidad a leyes que supuestamente rigen la vida en todo tiempo y espacio en el marco de la pretensión de perpetuidad de la vida moderna; y los análisis idiográficos, sobre todo de realidades del pasado y presente premodernos, buscan particularizar todo fenómeno histórico, que debe ser estudiado e interpretado de manera única.

Empecemos por reconocer que la universalidad y la particularidad tienen límites. Salvo algunas leyes naturales, como las de la conservación de la materia y energía, nada en el Sistema Tierra es tan universal como para permanecer inmutable: ni las formas culturales, ni las estructuras familiares, ni la organización de género, ni las clases sociales, ni los modos de vida, ni siquiera los ecosistemas o la forma y superficie de los continentes. Pero nada es tampoco tan particular que no pueda observarse en ello una

estructura o rasgo común relacionado con otros objetos, fenómenos o procesos del planeta, al menos en un momento histórico y en un lugar dados. De modo que en el planeta Tierra existen distintos continentes que durante miles de años se han movido muy poco, distintos ecosistemas que mantienen ciertas dinámicas, y distintas especies animales, como la humana, que se reproducen durante decenas de miles de años con una misma estructura genética básica y con ella unos mismos rasgos fundamentales. A nivel social, durante siglos o décadas, según sea el caso, sucede esa misma continuidad diversa con los modos de vida, las clases sociales, la estructuración familiar y de género, en el marco de ciertos sistemas históricos.

Entonces podemos contar con un marco analítico de utilidad amplia, generalizable dentro de los límites de la existencia histórica de la humanidad, para aplicarlo con ciertas precisiones en relación con sistemas históricos y modos de vida particulares. Así, la ecología y la climatología contemporáneas buscan conocer esencias, realidades y estructuras de los ecosistemas y climas de nuestro tiempo geológico, algunas de las cuales son esenciales para la vida humana. Y la economía política clásica, la marxista, la keynesiana y la del desarrollo han buscado identificar esencias, realidades y estructuras de la generación y distribución de la riqueza. En este último caso, se trata no tanto de una economía humana esencial, aunque sus respectivos fundamentos filosóficos busquen ir en ese sentido, sino de esencias, realidades y estructuras de ciertas economías, principalmente de la economía capitalista. Hasta aquí ningún problema. El problema viene cuando se asumen algunas categorías históricas y particulares como fenómenos universales. Este sería el caso de la economía dominante cuando pretende universalizar ciertas ideas de riqueza, valor o crecimiento, o ciertas formas institucionales del dinero o el mercado, como si fueran generales, incluso entendidas como leyes, lo que sucede con las leyes económicas del marxismo ortodoxo (Boríssov, Zhamín y Makárova, 1965) o con la llamada “Ley de la Oferta y la Demanda” de la economía neoclásica contemporánea (Salgado, 1991), sobre todo en las versiones más propagandísticas y populares de ambas corrientes. Mientras la ecología y la climatología tratan realidades más universales en tiempo y espacio humanos, las economías convencionales tratan realidades mucho más particulares, de las cuales es difícil extraer esencias generalizables. Ni las relaciones sociales se corresponden mecánicamente a las capacidades productivas de una sociedad ni la interacción de la demanda y oferta en un mercado determina universalmente el precio social y la retribución que se da a cambio de los bienes sujetos a intercambio.

La economía debe articular más equilibradamente universalidad y particularidad. La reflexión crítica sobre la universalidad y la particularidad en unas ciencias sociales y una economía complejas, adecuadas a los retos que suponen las crisis del mundo contemporáneo, debe realizarse de manera complementaria entre distintas cuestiones y dimensiones del carácter universal-particular de la vida humana y su funcionamiento. Dos de estas cuestiones y dimensiones son la de condición humana, su naturaleza y su diversidad, y la del funcionamiento de nuestras sociedades, su espacialidad y temporalidad, reflejada en el debate de las unidades de análisis.

Para abordar la cuestión de la condición humana en las ciencias sociales, puede ser de ayuda preguntarnos hasta dónde las personas y los grupos humanos somos iguales y hasta dónde diferentes. Todas las personas, dentro de nuestra gran diversidad, compartimos ciertos rasgos, características fisiológicas, psíquicas y de convivencia, de las cuales se desprenden ciertas necesidades y características de nuestras formas de vida, como la interacción con la naturaleza, la alimentación, el movimiento, el trabajo, la comunicación, los afectos o el entendimiento y gestión de la realidad. Dichos rasgos humanos universales, sin embargo, se realizan mediante expresiones particulares muy diversas, en función de la variedad ecosistémica y humana que existe naturalmente, de manera que en principio nada obliga a la universalización de los modos de vida. Una mezcla de universalidad y particularidad es parte de la esencia de la vida humana. De ahí que, entre otras cosas, la economía deba plantearse un entendimiento diferenciado de las necesidades universales y los satisfactores diversos, o de la igualdad de derechos y la equidad en la distribución, temas que trataremos a fondo en el siguiente capítulo.

En cuanto a las estructuras de funcionamiento de la vida, además de esa diversidad natural derivada de la condición humana, hay que considerar la complejidad de la red de elementos que permiten dicho funcionamiento. Al respecto, Wallerstein cuestionó a las ciencias sociales el supuesto de que los seres humanos nos organizamos en sociedades, en plural, vistas como espacios fundamentales y autónomos de estructuración de nuestras vidas. El cuestionamiento se hace más claro cuando se observa una identificación de dichas sociedades con los estados o naciones, como si, por ejemplo, Estados Unidos, China, México o Cataluña fueran totalidades cuyos elementos y relaciones internas determinan el funcionamiento de la vida en dichos territorios.¹⁷ Para Wallerstein, las ciencias sociales deben preguntarse cuándo y dónde es una sociedad, e

¹⁷ Ese supuesto está en el fondo, por ejemplo, de la atención centralmente nacional que es tan común en los medios de comunicación y en la investigación social.

incluso qué es una sociedad (Wallerstein, 1999: 265-269). Si partimos de que una *sociedad* es un grupo de individuos que reproducen su vida conjuntamente, podemos ver en realidad distintos niveles y estructuras societales. ¿Con qué relaciones sistémicas históricas suceden las acciones y los procesos de la vida humana? Reproducimos nuestra vida en familias, localidades, regiones, estados, regiones interestatales e incluso redes, cuyas fronteras o alcances se transforman con el tiempo, pero, sobre todo, en la sociedad global. Existen tantas sociedades como niveles de interdependencia en la reproducción de la vida, y tantas comunidades como bienes y rasgos compartamos; en última instancia, la sociedad por excelencia es la sociedad global y la comunidad por excelencia es la Comunidad de Vida en la Tierra.

Entonces, ¿cuáles serían las estructuras adecuadas para un conocimiento útil de la realidad? La interdependencia de los elementos del ecosistema planetario lo mismo que los procesos de mestizaje y globalización, en el marco de una existencia cambiante, nos dejan ver que el estudio de casos particulares, de culturas regionales, de estados y naciones y de modos temporales de organización pueden entonces ofrecer, por sí mismos, entendimientos suficientes de nuestra realidad sistémica. Pero tampoco las versiones más abstractas de la teoría de sistemas o la antropología general pueden hacerlo sin otras herramientas de saber en niveles más concretos. Sin duda, algunos marcos cognitivos de tendencia universal son útiles como tierra fértil para el cultivo de otros conocimientos acotados históricamente, atendiendo a la diversidad ecosistémica y humana en distintos tiempos y espacios.

Debemos encontrar distintos puntos medios. En la perspectiva de Wallerstein, “el análisis de los sistemas-mundo ofrece un valor heurístico de la *via media* entre las generalizaciones transhistóricas y las narraciones particularistas. Este análisis argumenta que, a medida que nuestro formato tiende a cualquiera de ambos extremos, también tiende a una exposición de interés mínimo y utilidad mínima” (Wallerstein, 1999: 264). Las palabras de Wallerstein son interesantes pero imprecisas: el interés y la utilidad en los extremos ha de encontrarse en la construcción de bases y marcos de saber, en el primer caso, y en la construcción de memoria y proyectos concretos de aplicación de saberes más amplios, en el segundo. Existen tantas sociedades como niveles de interdependencia en la reproducción de la vida, y tantas comunidades como bienes, rasgos y trayectorias compartamos, aunque en última instancia, la sociedad por excelencia sea la sociedad global y la comunidad por excelencia sea la comunidad de vida en la Tierra.

En las sociedades y comunidades más amplias o más reducidas no encontramos niveles de interés y utilidad mínimas, sino complementarias e importantes en función de la realidad que se quiera conocer o gestionar. Ahora bien, cuando, como hoy, una Comunidad de Vida constituye por su interdependencia un sistema mundial, y enfrenta una crisis sistémica, como hemos observado al inicio de este trabajo, el análisis de sistemas históricos se vuelve una herramienta clave para hacer el puente indispensable entre una epistemología sistémica compleja, los marcos teóricos más amplios, los análisis históricos concretos y las praxis transformadoras necesarias.

Así, la unidad de análisis de la perspectiva de los Sistemas de Vida o sistemas biosociales históricos, que es parte de la Economía Biosocial, ofrece un marco general dentro del cual pueden entenderse mejor las relaciones, regularidades, tendencias y transformaciones particulares de la vida planetaria, natural y humana. Por otro lado, las “sociedades” coloquialmente entendidas, como los estados o las localidades, pero en general toda estructura funcionales de relativa autonomía, como las biorregiones o las redes, Comunidades de Vida todas ellas, son unidades útiles para el análisis y la gestión de los modos de vida, siempre y cuando se entiendan como niveles territoriales y organizativos que forman parte de sistemas más amplios, arroyos afluentes de las más amplias cuencas del Sistema Tierra y de los Sistemas de Vida históricos en que toma formas y dinámicas concretas en cierto tiempo geológico y humano.

En términos espaciales la perspectiva de los sistemas históricos se traduce en una visión compleja de la funcionalidad de la realidad social reconociendo distintas Comunidades de Vida articuladas en un Sistema de Vida más amplio. En términos temporales es preciso cuestionar el particularismo temporal que ve la realidad como construcción del presente y de lo inmediato, y el universalismo desarrollista que supone que el modelo de organización social del mundo contemporáneo es el destino inevitable del mundo y de todas sus comunidades. Ambos reflejan un fenómeno cultural, y por supuesto político, que podemos llamar la eternización del presente.

Se ha referido en páginas anteriores que, a partir de la Revolución Francesa, la cultura moderna reconoció la inevitabilidad del cambio. En la sociedad “ilustrada” de aquel momento, la pregunta dejó de ser si el cambio existía, sino más bien qué cambio era deseable y cómo orientarlo. Desde el siglo XIX, las principales ideologías del sistema-mundo, liberales y marxistas, respondieron esas preguntas con algunos importantes elementos en común, entre ellos que la razón orienta a la humanidad hacia un estado

mejor de cosas, y que éste se vuelve inevitable a lo largo de la historia. Aunque los marxistas reconocieron altibajos y conflictos en el proceso, la dirección era la misma: el inevitable progreso (Wallerstein, 1999: 9-26).

Podría pensarse que el discurso científico acepta la conveniencia de orientar la ciencia a la comprensión de la realidad al menos en tres tiempos relacionados: pasado, presente y futuro. Por esta razón, existen la historia y el interés por la innovación tecnológica, la construcción de escenarios, la gestión de riesgos o la planificación. Pero es relativamente poca la atención que se pone a lo que no se considera el presente en muchas disciplinas, entre ellas la economía. El presente queda así entronado como el mejor momento de la evolución humana dirigida por el progreso hasta “el fin de la historia”, en el que ya no se espera ninguna revolución en las relaciones sociales, sino únicamente pequeños ajustes y mejoras sobre una realidad que es lo más posiblemente cercana a lo deseable (Foster *et al*, 2010: 24-25).

e. El mito del desarrollo y la construcción de la historia

En economía, la universalización del presente se refleja, como en todas las ciencias sociales dominantes, en la centralidad del proceso y la idea de desarrollo, un concepto que ha venido cooptando los proyectos de futuro y transformación sustancial de nuestros modos de vida.¹⁸ Sin dejar de reconocer que el proceso de desarrollo ha modificado, en parte positivamente, las capacidades de realización satisfactoria de la vida de los seres humanos, las razones de una postura crítica frente al desarrollo son muchas, culturales, simbólicas o teóricas, pero sobre todo históricas.¹⁹

El *desarrollo*, en ciencias sociales, es la visión de un proceso de la historia pasada, presente y futura que supone una mezcla de mejoramiento de las condiciones de vida y colonización. Colonización no sólo de ecosistemas y poblaciones enteras sino de otros bienes simbólicos, como la diversidad de pensamiento y las utopías. En el fondo, se trata de la idea de un proceso de supuesto progreso evolutivo que ha tenido siempre como referencia y fuente al occidente moderno: el origen del desarrollo considerado legítimo ha

¹⁸ El análisis crítico del desarrollo y de su matiz de sostenibilidad se ha ido exponiendo desde la introducción de este trabajo. En este punto nos centraremos en acabar de analizar como el desarrollo ha sido el gran mito de la modernidad, vuelto promesa incumplible pero vigente en la economía dominante tanto académica como práctica.

¹⁹ Algunos autores se han dado a la tarea de realizar amplios estudios críticos del desarrollo, entre los que destacan Serge Latouche (2007), Gustavo Esteva (Esteva, Babones y Babcicky, 2013. Esteva, 1996) y Eduardo Gudynas (2011a y 2011b).

estado siempre en las potencias occidentales capitalistas o en las potencias occidentales socialistas; su vanguardia actual tiene como potencias hegemónicas a los Estados Unidos y a una China que tras décadas de revolución cultural primero y liberalización mercantil después, es hoy una sociedad cada vez más modernizada al estilo occidental. Y así encontramos otras vanguardias en todas las instituciones y en los enclaves de “desarrollo” moderno occidental, en un sistema-mundo cuyas partes son cada vez más interdependientes. Dicho de manera figurada, el desarrollo tuvo primero el contenedor de las naciones “desarrolladas” y luego fue dotado de sentido universal (Esteve, 1996).

El carácter colonial del desarrollo no puede atribuirse sólo al capitalismo. Una y otra vez los proyectos de desarrollo se han confrontado con las culturas de los pueblos originarios que han habitado los territorios colonizados, pretendiendo frente a ellas una posición de superioridad que se ha traducido en la perpetuación y el avance de la colonización política y territorial de los pueblos, llevada a cabo por las instituciones legitimadas por los regímenes modernos, capitalistas o socialistas. La colonialidad y el racismo han sido consustanciales al desarrollo moderno desde su origen (Dussel, 2000: 49. Quijano, 1992 y 2000). Un racismo dramáticamente violento ha atravesado la historia de un proyecto de modernidad que le ha declarado la guerra a los pueblos originarios.²⁰

El colonialismo revela además otra de las caras de la modernidad y el desarrollo: el antropocentrismo y la colonización de la Naturaleza. El desarrollo moderno no sólo se opone a lo que identifica como primitivo o tradicional, sino a lo salvaje, lo natural. La transformación radical de la naturaleza ha sido parte fundamental del desarrollo como proceso histórico (Alimonda, 2011).

²⁰ La colonización ha tomado distintas formas: civilización contra los pueblos en todo Abya Yala tras el “descubrimiento” y la conquista del continente, ahora llamado América; modernización contra esos mismos pueblos en la consolidación de los estados independientes y desarrollistas que mantienen hasta hoy el relevo de la dominación europea rechazando su derecho a la autonomía; esclavización directa contra las personas del continente africano cuyo trabajo alimentó el desarrollo de todos los sectores y las industrias del capitalismo; progreso contra los más diversos pueblos de África, Asia y Oceanía en el establecimiento de viejas y nuevas colonias europeas, cuya dominación legalizada apenas fue superada a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Si la mayor parte de esa violencia racista ha estado encabezada por el capitalismo, no debe olvidarse que también sucedió y sucede en el desarrollo abanderado por las revoluciones socialistas: contra campesinos tradicionales y cristianos en Europa; contra decenas de etnias como la kazaja en la expansión soviética sobre el este de Europa y el centro y oriente de Asia; contra cientos de etnias como la tibetana en el caso chino a partir de la Revolución Cultural y hasta hoy con el crecimiento de sus infraestructuras y su “producción” en el “socialismo de mercado”; e incluso contra los pueblos y movimientos indígenas en los novedosos estados “plurinacionales” con gobiernos “socialistas” que en Ecuador y Bolivia se han encumbrado con el apoyo y las propuestas transformadoras de esos mismos pueblos y movimientos agredidos ahora por sus políticas de desarrollo extractivista.

Es evidente que ni el capitalismo ni el socialismo realmente existentes, vistos como procesos concretos del desarrollo moderno a escala internacional, han combinado eficazmente el respeto de la Naturaleza y sus elementos, y una realización incluyente de las necesidades integrales y los derechos humanos, incluido el ejercicio de libertades fundamentales y el disfrute de una vida sin violencias. Tampoco han realizado procesos colectivos de aprendizaje humano integral nutridos por la diversidad biosocial y cultural, ni han sabido considerar las dimensiones relacionales y subjetivas de la vida humana, ni han valorado suficientemente al resto de los seres que comparten con nosotros el planeta, empezando por los animales que se utilizan y destruyen como si de cualquier materia inerte se tratara.²¹

Además de los factores políticos, los resultados grises de los desarrollos históricos tienen un factor clave en las limitaciones de sus economías en términos culturales e incluso académicos. Ni las economías liberales ni las marxistas han conseguido articular y difundir de manera amplia teorías y métodos plenamente integrados al del conjunto de los procesos naturales, sociales, políticos y culturales de la vida, desde una mirada histórica, biocéntrica y antropológica, y con sentido de diversidad. Esta observación aplica para la economía clásica, la neoclásica, la keynesiana, la del desarrollo y el subdesarrollo, la dependentista o la marxista ortodoxa, así como para las recientes teorías del desarrollo sostenible acogidas y tratadas hoy ampliamente por instituciones multilaterales, gobiernos, organizaciones y analistas, lo mismo de “derechas” que de “izquierdas”.

A pesar de los pesares, desde hace varios siglos y hasta el día de hoy, la disciplina económica dominante asumió de manera consciente o inconsciente la premisa del progreso inevitable e irrestricto, que hoy se presenta en la forma de desarrollo (Wallerstein, 1999: 285). Esta premisa del progreso hace que hasta la fecha políticos y

²¹ En defensa del socialismo suele argumentarse que a diferencia del capitalismo, que se ha ido desarrollando ampliamente desde una posición hegemónica al menos durante los últimos cinco siglos, el socialismo sólo ha tenido manifestaciones de menor alcance territorial y temporal como procesos transformadores de ciertas corrientes (sobre todo la estalinista y la maoísta), en un marco de hostilidad y agresión del capitalismo, que efectivamente ha sido el modo económico dominante y estructurador del sistema-mundo moderno. Otros, como lo hizo León Trotski tras su pronta disidencia con Stalin, argumentan que los países llamados socialistas en realidad no lo fueron ni lo son, y los califican de capitalismo de Estado o regímenes totalitarios estatistas. Lo cierto es que dichos procesos sociales, decenas en todos los continentes, inspirados por las ideas de marxismos esquemáticos convertidos en dogma, han desarrollado distintas estrategias y mecanismos de organización con fines e ideas socialistas y comunistas, y se han topado con cambios y discontinuidades de diverso tipo y origen, con sus propias incapacidades y con las estrategias contrarrevolucionarias de las potencias capitalistas. En todo caso, ni el socialismo ni el capitalismo pueden excusar sus graves limitaciones históricas argumentando que son en realidad lo que dicen sus armoniosas teorías.

académicos asuman que el desarrollo es un destino común a las naciones, o al menos a las naciones que implementen las políticas dictadas por los países “desarrollados”. La fe en el progreso se sigue retroalimentando con categorías generalizadas en la economía dominante, entre las que destacan las de “países desarrollados” y “países en vías de desarrollo”, basadas actualmente en el simple volumen monetario de la renta, en las dudosas mediciones del Índice de Desarrollo Humano (IDH) o en otros índices reduccionistas similares. Con la primera se encumbra “científicamente” el modo de vida de las potencias políticas detentoras de los modelos de desarrollo capitalista; y con la segunda, se decreta, también “científicamente”, que aquellos países en supuestos niveles bajos de bienestar están en la senda efectiva de su desarrollo gracias a su alineación con las políticas y estrategias de los gobiernos, las corporaciones e instituciones de las economías desarrolladas, aunque muchos de estos países padezcan sistemáticamente la guerra, la violencia, la dictadura, la explotación y el empobrecimiento de su población o el expolio y contaminación de sus bienes naturales básicos.

En el fondo, las etiquetas desarrollistas buscan ocultar el mito del desarrollo. En primer lugar, buscan esconder que el desarrollo de los grupos y regiones centrales en buena parte se ha construido y se mantiene sobre el subdesarrollo de los grupos y regiones periféricos (Prebisch, 1949. Furtado, 1974. Wallerstein, 1999: 88-111), o, dicho más precisamente, sobre su dominación, expolio, explotación y empobrecimiento, y por lo tanto sobre la destrucción de sus propias capacidades de construir modos de vida satisfactorios, propios y posibles.²² En segundo lugar, ocultar que la felicidad de la vida moderna se ve ensombrecida por el aumento de la competencia, el individualismo, la fatiga, el estrés, la soledad y la tristeza, lo que cuestiona el “desarrollo” incluso como se está viviendo en los grupos y regiones dominantes. En tercer lugar, que el dominio del mundo es falso, pues, con la modernización, mientras más “dominio” de la naturaleza suponemos tener, más la destruimos con la “barbarie de la técnica” y convertimos sus ciclos regulares de regeneración y ordenamiento en movimientos caóticos de una crisis ecológica que se vuelve incluso contra las sociedades industrializadas (Morin, 2010: 24-

²² 25 años después de que Raúl Prebisch (1949) y la CEPAL le dieran visibilidad e interés a la búsqueda latinoamericana del desarrollo, poniendo sus voces en el debate mundial, Celso Furtado, tras su propia participación en esa búsqueda y luego de la divulgación de algunos documentos clave como *Los límites del crecimiento* (Meadows et al, 1972), ayudó a desvelar *El mito del desarrollo* (Furtado, 1974) en uno de sus elementos más contundentes: denunció que dado que es imposible continuar indefinidamente el crecimiento de la economía, vista como la transformación y el consumo de la naturaleza en provecho humano, la forma de vida de los países “desarrollados” nunca será generalizable al conjunto de la humanidad. Una revisión de esta tesis del mito, de cara al siglo XXI, la podemos leer en *El Mito del Desarrollo* de Oswaldo de Rivero (1998).

29, 37). En suma, se busca ocultar que, junto con las crisis del sistema desarrollista y las limitaciones de su globalización, entran en crisis los mayores mitos de la modernidad: el progreso irrestricto, la felicidad absoluta y el dominio sobre la vida. En este escenario de pobreza, infelicidades y destrucción ¿qué idea de “desarrollo” universal e inevitable puede mantenerse en pie?

Quienes consideran que el desarrollo debe seguir posicionándose como la meta central de la economía, argumentan que el desarrollo necesario, con una vida incluyente, equitativa y perdurable, es el centro y la apuesta viable del desarrollo sostenible. A causa de las críticas de insostenibilidad e inequidad del desarrollo, desde las instituciones multinacionales, se buscó un ajuste en la ruta del desarrollo. En el reporte *Nuestro Futuro Común* (ONU, 1987)²³ de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo de las Naciones Unidas (CMMADNU), referencia central del tema hasta hoy, se define al *desarrollo sostenible* como “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades” (ONU, 1987: 54), y se agrega que “en esencia, el *desarrollo sostenible* es un proceso de cambio en el cual la explotación de recursos, la dirección de las inversiones, la orientación del desarrollo tecnológico y el cambio institucional están todos en armonía y mejoran el potencial para satisfacer las necesidades y aspiraciones humanas tanto presentes como futuras” (ONU, 1987: 57). ¿Es realmente el desarrollo “sostenible” un marco y un sentido apropiado para una economía distinta, natural y humanamente eficaz? ¿O es como ese atractivo ramo de flores que busca renovar la legitimidad de las promesas que no se cumplirán para mantener la hegemonía de un sistema dominante por más tiempo? Resulta difícil dar respuestas con certeza absoluta, en primer lugar porque en la noción del desarrollo sostenible se debaten diversos proyectos ecológicos, sociales y económicos. Es verdad que los promotores y defensores del desarrollo sostenible aceptan que la economía y el desarrollo no han reconocido suficientemente ni en la teoría ni en la práctica la importancia de la Naturaleza, ni de los requerimientos integrales de vida de los seres humanos, ni de amplias capas de la población; y trabajan en su inclusión con nuevas perspectivas y proyectos. Sin embargo, dejan intactos muchos pilares que sostienen el paradigma convencional del desarrollo:

- Mantienen el debate en el campo de la economía y las teorías del desarrollo, y participan de la ambigua conversación social en torno al desarrollo hegemónica

²³ Se conoce también como Informe Brundtland, debido a que la CMMADNU y el equipo que desarrolló el informe estuvieron presididos por Gro Harlem Brundtland.

por instituciones como la ONU, el Banco Mundial o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). Es decir, por las potencias globales. El desarrollo sostenible sigue siendo una idea conducida desde las instituciones y sociedades dominantes.

- Teóricamente, asumen que la visión del desarrollo económico ha de complementarse, más que refundarse, con el desarrollo humano y social y con la sostenibilidad ambiental, cosa que puede observarse en la conocida gráfica del desarrollo sostenible o sustentable como espacio de coincidencia del crecimiento económico, el desarrollo social y la sostenibilidad ambiental. (ONU, 2005: 2. UNDP, 2012: 4-5.). Se sigue separando así, simbólica y prácticamente, la dimensión económica de la vida, de las dimensiones humana y natural, como si la economía no fuera en sí la reproducción de la vida y tuviera inevitablemente otra lógica, manteniendo la desinserción de la economía (Altvater y Mahnkopf, 2002: 52-79). El desarrollo sostenible mantiene al menos parcialmente la desinserción funcional de la economía con respecto a la vida.
- Conservan el paradigma que afirma que el desarrollo económico implica necesariamente crecimiento de la producción y circulación de “bienes” en los mercados y en el gasto público, sobre todo para la satisfacción de necesidades humanas físicas y para el acceso universal al empleo, y que la distribución global equitativa de satisfactores y trabajo, sin “crecimiento”, no es suficiente. Desde su creación en la *International Union for the Conservation of Nature* (IUCN) y su institucionalización en la vida social y política internacional en la CMMADNU, el desarrollo sostenible se entiende en vinculación directa con el crecimiento (Martínez Alier y Martínez, 1992: 89). El Informe *Nuestro Futuro Común* se posicionó claramente: “lo que se necesita hoy es una nueva era de crecimiento económico – un crecimiento que sea contundente y al mismo tiempo social y ambientalmente sostenible” y se estableció como primer imperativo estratégico el de “revivir el crecimiento” (ONU, 1987: 7, 46). Casi 30 años después, se sigue favoreciendo el crecimiento en lugar de anteponer la distribución de medios productivos y trabajo como parte de los Objetivos para el Desarrollo Sostenible que buscan delinear las políticas internacionales hacia el 2030 (ONU, 2014b: Goal 8). El desarrollo sostenible sigue siendo adicto a un “crecimiento” valorado y gestionado

monetariamente, y supedita a éste la disponibilidad de trabajo y vida digna para el conjunto de la población.

- En consonancia, dada la visión de sostenibilidad como complemento del desarrollo económico, no transforman la lógica básica del desarrollo como acumulación de capitales, pues las estrategias y procesos de desarrollo sostenible a nivel organizacional y social son incluso planteadas como la conjunción de la acumulación de “capitales”: económico, es decir, físico-industrial-manufacturado y financiero; humano y social, o sea, poblacional-cultural-intelectual-organizativo; y finalmente el natural (Cervantes, 2005). Así, el desarrollo sostenible sigue la lógica y el razonamiento de la acumulación de capitales.
- En enfoques aún más simplistas, pero muy comunes, lo que busca acumularse sostenidamente en el desarrollo sostenible es el consumo o el bienestar-utilidad (Gallopín, 2003: 16). El primero es medido sobre todo en unidades monetarias y el segundo como satisfacción subjetiva o traducido también en unidades monetarias bajo el supuesto de que mediante sus elecciones de consumo el consumidor, que se presume soberano, expresa libremente su preferencia por aquello que le genera mayor bienestar, y lo compra. El desarrollo sostenible sigue estando fuertemente influido por el consumismo y el utilitarismo.
- Los análisis económicos convencionales en torno al desarrollo sostenible suelen recuperar o utilizar las bases limitadas de comprensión y observación del desarrollo humano de Amartya Sen y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), reflejados en el Índice de Desarrollo Humano (IDH) o los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). Ambas herramientas de gestión han sido reduccionistas o ineficaces. El IDH por centrarse en las supuestas capacidades y libertades más que en las realizaciones, a partir del ingreso, los años de escolaridad y la esperanza de vida, indicadores además cuestionables. Los ODM por atender enfáticamente estos mismos elementos, con metas ridículas y resultados poco satisfactorios, y considerar la “sostenibilidad ambiental” muy marginal e ineficazmente (ONU, 2015). El desarrollo sostenible en la práctica sigue estando sesgado por el reduccionismo y prácticamente ha dejado intacta la matriz, los reduccionismos y los sesgos fundamentales de la economía del desarrollo ortodoxa.
- Queda en pie la visión evolucionista y colonial del progreso y la jerarquización de las distintas regiones y países del mundo, pues el desarrollo sostenible mantiene su

discurso en convivencia con las categorizaciones de países desarrollados y países en vías de desarrollo, como se puede observar en cualquier documento de la ONU y sus distintos programas y comisiones. La actual noción de desarrollo sostenible sigue siendo dirigida desde el centro capitalista a pesar de dos hechos que lo cuestionan: el proyecto se ha alimentado de las teorías críticas del desarrollo surgidas de la periferia global, así como de la presión ejercida por los movimientos que buscan transformaciones hacia la socialdemocracia, el socialismo, el comunismo o el cooperativismo; y de hecho, el único país que ha sido posible considerar recientemente como un país con desarrollo sostenible, al tener un alto nivel de desarrollo humano y una huella ecológica sostenible, según los propios criterios dominantes, no ha sido Estados Unidos ni ningún país de la Europa Occidental, sino Cuba (GFN, 2006), aunque nunca se le ha incorporado a las listas oficiales de países desarrollados. En definitiva: o el desarrollo sostenible se entiende y mide de manera incorrecta, o el desarrollo sostenible sigue aferrado a la superioridad de las potencias capitalistas.

- Asimismo, se mantiene la visión antropocéntrica propia de la modernidad y el desarrollo. El progreso y el desarrollo, significaron y significan el triunfo humano sobre las adversidades de la naturaleza, la modernización acelerada para superar los estados “primitivos” o “salvajes” de los pueblos “incivilizados”, y la conveniencia, a priori, de volver la vida humana más artificial, para hacerla más eficiente, en términos productivistas, mediante la tecnología y la industria. Es muy probablemente ese campo de significados y racionalidades, traducidos en conductas, es el que hace del desarrollo sostenible un imposible. Desde su fundación y hasta la fecha, en el desarrollo sostenible el centro de los discursos y las prácticas está siempre en la vida humana, y la naturaleza toma un papel de “ambiente” y “recurso”. Quedan siempre relegadas o subordinadas a la utilidad humana las visiones que piden que la economía humana y la biosfera evolucionen de manera paralela y complementaria.

Además de estas limitaciones, serias aunque alguien pueda considerarlas sutiles y superables, el resultado histórico del desarrollo sostenible es poco esperanzador. Más de tres décadas han pasado desde que se presentó el Informe *Nuestro Futuro Común* en la ONU, que marcó la entrada de la cultura del desarrollo sostenible en el debate institucional dominante. Por todo el mundo se han creado ministerios, secretarías y

organizaciones de “desarrollo social”, de “equidad”, de “medio ambiente” y de “desarrollo sostenible”. Miles o quizá millones de proyectos, programas y políticas públicas, privadas y ciudadanas. Trillones de dólares en presupuestos públicos y donativos privados. Incontables acciones políticas, ecológicas, culturales, sociales y económicas en su nombre. Generosa ha sido también la diplomacia y la aceptación del papel subordinado de todo ello frente a las políticas de desarrollo convencional, antropocéntrico, excluyente, inequitativo e insostenible. La miseria persiste y la destrucción ecológica avanza. El desarrollo sostenible ha sido hasta hoy una respuesta insuficiente y quizá sea definitivamente ineficaz para enfrentar la emergencia de la crisis de vida.

Queda a la vista que las “vías de desarrollo” en las que la economía dominante observa a todo el mundo son inescrutables y misteriosas, que el “desarrollo” mismo, incluido el desarrollo sostenible, es un asunto de fe para la economía dominante, y que en realidad es la promesa devaluada de un paraíso ilusorio para la humanidad. La idea del progreso como certeza y destino inevitable del planeta no puede sostenerse, como tampoco se sostiene la idea de que el modo de vida hoy hegemónico y su proyecto de desarrollo deban ser universales a todo espacio y tiempo de la existencia humana.

“Poco o nada en la sociedad humana hace sentido salvo a la luz de la historia”, dice Foster (2010: 24).²⁴ Con la marginación de la historia pasada y futura en las ciencias sociales dominantes se borran del análisis características que son en realidad limitadas a un tiempo-espacio, pero se pretenden así fondo universal y constante, lo que implica que se dificulta su reconocimiento como construcciones históricas, se invisibiliza su impacto en el sistema y se limita la posibilidad de cambio en función de los procesos que oriente la humanidad en interacción con la naturaleza, que no son necesariamente de progreso ni de catástrofe (Foster *et al*, 2010: 24-25). Para las capacidades de la ciencia, lo más alarmante es que la creatividad queda talada: los elementos esenciales de una transformación social significativa se ignoran como elementos de interés para la ciencia social y la economía. Tanto la economía hegemónica como un sector de la “crítica” han renunciado a dedicar al menos parte de sus tareas académicas a la proyección y construcción de un futuro mejor a nivel sistémico, y se vuelven analistas o asesores gerenciales que aceptan todas las condiciones centrales como dadas, aunque algunos incluso las detesten, enfrascándose, por ejemplo, en la crítica moral del capitalismo.

²⁴ “La única realidad es la que está en constante cambio. Ésta es la realidad histórica que debemos teorizar”, dice Wallerstein (1999: 287).

La economía debe enfrentarse de lleno al cambio. Si el cambio es inevitable y el desarrollo un mito, parece indispensable ocuparnos de transformar nuestro pensamiento y nuestra historia a través de acciones humanas estratégicas y diversas para la reorientación de la manera en que organizamos nuestros Sistemas de Vida. ¿Hacia dónde cambiar? La Economía Biosocial no pretende quedarse aislada de la ética, y busca poner la idea de la reproducción y la mejora cualitativa de la vida no como trayectoria natural sino como una perspectiva de análisis y acción fundamental. Y entonces se vuelve clave debatir los criterios para observar, juzgar, proyectar y construir nuestras comunidades y sistemas, considerando que de la historia hay que aprender, que en el recorrido de la humanidad han quedado registrados aciertos y alarmas en distintos modos de organización de la vida, y que la historia no tendrá fin mientras la humanidad exista y deje brotar sus capacidades creativas.

¿Cómo cambiar y recrearnos? El tema de la transición de un sistema histórico a otro(s) y de las alternativas éticas e históricas frente al sistema-mundo capitalista y al desarrollismo en general, son materias urgentes. Descubrir y realizar las transformaciones posibles, requiere, además de la orientación ética, cultivar muchos otros aspectos del saber: el descubrimiento crítico de la complejidad de nuestro Sistema Tierra y el metabolismo de nuestros modos de vida; reconocer las potencialidades de nuestros recursos y cultivar nuestras capacidades de praxis para hacer, reflexionar, aprender y hacer nuevamente, ampliando la capacidad de nuestras subjetividades y prácticas; estructurar formas de organización creativas y flexibles, redes de acción colectiva articuladas en movimientos sociales dispuestos a proyectar y construir no sólo el presente sino también el futuro, aprendiendo del pasado. La transición exige este tipo de saberes y quehaceres a una economía de lo emergente y los futuros posibles. Estamos hablando, por ejemplo, de que es fundamental acercarse a proyectos y praxis como las del Buen Vivir o las Economías Solidarias, a partir del conocimiento de sus potencialidades creativas en un contexto de crisis sistémica de la vida contemporánea.²⁵

²⁵ Aunque no a escala mayoritaria, muchos pasos se han dado recientemente en este tipo de acercamientos. Dos ejemplos muy interesantes, con sus propias perspectivas teóricas, pueden encontrarse en las obras *Redes de Colaboración Solidaria*, de Euclides Mance (2006), *Experiencias de Economía Social y Solidaria Sur-Norte*, de Emaús Fundación Social (2011), *Miradas globales para otra economía*, de Pablo Guerra y Anna Fernández (2012), y *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, coordinada por Boris Marañón (2013). Esta última tiene la particularidad de avanzar en una búsqueda de nuevos esquemas de comprensión económica en una perspectiva descolonial del pensamiento y la acción, alejándose poco a poco del paradigma del desarrollo y de la economía moderna.

f. Cientificidad, ética y transformación de la vida

Toca finalmente en este apartado abordar el problema de la falsa neutralidad valorativa de la ciencia. El paradigma moderno de la ciencia, incluida la economía dominante, ha querido separarse del concepto de ciencia como pensamiento sistemático sobre cierta materia y ha buscado imponer una ilusoria separación entre ciencia y filosofía, suponiendo que a la filosofía corresponde el pensamiento especulativo y a la ciencia le toca construir el conocimiento de la realidad con bases empíricas, preferentemente mesurables y en general un conocimiento pretendidamente objetivo (McCloskey, 1993).

Esta perspectiva objetivista de la ciencia, bastante difundida y aceptada hoy en día, y desde luego útil en distintos campos y momentos para reconocer rasgos importantes de la realidad, ha implicado una división entre ética y ciencia. Según sus defensores, la ciencia estaría perdiendo objetividad si hace valoraciones morales sobre la realidad, si se compromete con ciertas posiciones éticas. Más todavía, se teme que la ciencia pueda ser sometida a un totalitarismo ideológico que imponga sobre toda disciplina una moral particular, como si la ética y la pluralidad fueran mutuamente excluyentes.

Evidentemente, la separación entre las ciencias empíricas y la ética es falsa e infructuosa. Es inevitable el carácter reflexivo, valorativo y moralmente activo de las ciencias. Los seres humanos somos sujetos que aprendemos colectivamente sobre nuestra propia vida y la vida que nos rodea y aprendemos no sólo a percibirla y entenderla, sino a realizarla y valorarla de distintas maneras según las cosmovisiones y motivaciones de nuestros espacios sociales. Al mismo tiempo somos sujetos protagónicos de los procesos históricos dentro de un marco de estructuras y fuerzas sistémicas también biosocialmente construidas. En todo momento conocemos, reflexionamos, construimos y valoramos interpersonalmente la realidad, incluso más allá de lo consciente. Una profesional de la ciencia, incluso en un laboratorio, no deja de tener ciertas motivaciones y valores, ni de construir realidades. De modo que cualquier investigación tiene un punto de partida valorativo y moralmente influyente desde la elección del tema a estudiar, así como las categorías y variables a considerar, elecciones que responden, implícita o explícitamente, se quiera o no, a una posición moral con ciertas consecuencias en la continuidad o transformación de la realidad.

El hecho de que dichos valores se expliciten o no, puede en todo caso transparentar u opacar los procesos de construcción de saberes al hacer o no posible conocer, reflexionar y debatir sus motivaciones fundamentales. Los supuestos análisis técnicos o neutrales de las ciencias sociales hegemónicas, ocultan tras un velo de neutralidad científica incuestionable su ideología y sus valores, los del sistema hegemónico cuya reproducción favorecen. En contraposición, una ciencia social ya no digamos crítica o transformadora sino simplemente abierta al escrutinio y el debate colectivos, debe explicitar los valores desde los cuales plantea y desarrolla sus tareas. Así lo ha hecho la filosofía económica en todas sus corrientes y así lo hacen distintos autores que se han recuperado en este trabajo, que no esconden el hecho de que su quehacer académico está conducido desde valores éticos como el respeto a la vida, la equidad, la justicia, la sostenibilidad, la libertad o incluso el amor.

Dice Edgar Morin (2010: 123) que “a menudo, la revuelta ética conduce a una conciencia más lúcida que la aceptación del hecho cumplido. (...) La lucidez que aporta la revuelta ética se ha vuelto capital para comprender la propia realidad”. La ética es un campo de saber sistemático desarrollado para orientar de la mejor manera nuestras acciones. ¿Qué si no los principios compartidos, con sus expresiones concretas, puede dar sentido y guía al conocimiento y la construcción colectiva de la vida y su historia?

¿Tiene la ética un lugar relevante en la economía contemporánea? Cualquiera que haya pasado por una facultad o una secretaría de economía, puede darse cuenta de que la mayoría de los economistas no se preocupan por fundamentar filosófica y éticamente sus trabajos. Artículos, reportes, recomendaciones y políticas van y vienen, pero casi nunca se debaten las bases epistemológicas y éticas de dichos trabajos. Paulette Dieterlen (2005: 38) señala que la economía, en su versión dominante, pretende ser “positiva”, usar una metodología empírica ajena a cualquier juicio de valor, lo que se traduce en la elaboración de hipótesis referidas a hechos empíricos comprobables y en algunos casos hipótesis sobre un futuro observable. Por el contrario, señala, la ética tiene una metodología teleológica desde una ética de bienes, fines o valores, pues aplicada a un problema histórico recomienda acciones como medio para alcanzar fines más valiosos. Trata menos de lo que es y más de lo que debería ser, aunque, como veremos más adelante, una ética crítica involucra el análisis de la realidad histórica y el criterio de posibilidad y realización.

El relativo aislamiento de la economía dominante con respecto a la filosofía y la ética provoca especial curiosidad, porque de hecho la ética fue parte del origen de la economía y le ha dado legitimidad y sustento. Como toda práctica cultural, la economía tiene múltiples raíces. Amartya Sen (1989: 21-25) identifica dos orígenes fundamentales de la economía: el de la técnica y el de la ética. La raíz técnica la ubica en la política india²⁶ y la raíz ética en la filosofía griega, más específicamente en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, que es de hecho la raíz más directa del pensamiento económico occidental. En la obra aristotélica, se observa una relación estrecha entre economía, ética y política, e incluso la economía es considerada una manifestación de éstas. En el pensamiento de Aristóteles, la *oikonomia* es un instrumento de la vida política orientada a conseguir “lo bueno para el hombre”, desde el discernimiento de “lo que tenemos y no tenemos que hacer” no únicamente en un sentido individual, sino en un sentido comunitario aún más importante.²⁷

El economista Marcos Arruda (2006: 26-35), uno de los principales estudiosos de la Economía Solidaria, resalta la necesidad de retornar a la definición original de economía, pues nos ilustra sobre el sentido de este ámbito de la cultura humana. La palabra economía tiene dos raíces etimológicas. La primera es *oikos*, que quiere decir casa. Pero hay que precisar que en la Grecia antigua el *oikos* era una comunidad de relativa autonomía, conformada por una familia extensa y sus bienes, una gran finca agropecuaria con todos sus elementos, y las personas y animales que en ella vivían y trabajaban. De manera que el *oikos* era la comunidad base al tiempo que la célula social, productiva, cultural y política en el modo de vida griego (Soriano, 2005: 48-49). La segunda raíz etimológica es *nomos*, que quiere decir ley correcta o justa, norma referente a la administración. Tiene su origen en la referencia al dios de la ley, también llamado *Nomos*, y supone una alusión a leyes vinculadas a lo público, lo político, lo colectivo, con un énfasis en la asignación de bienes (Schmitt, 1950: 67-80. Barragán, 2004. Mateos Muñoz, 1996).

En efecto, desde su origen en la antigüedad, a través de la escolástica, en la economía política clásica, en la teoría crítica marxista y hasta principios y mediados de siglo XX, la *economía* fue un campo cultural volcado a comprender y orientar la correcta

²⁶ Su referencia es un texto indio de Kautilya, el *Arthashastra*, en el que domina una perspectiva práctica dentro del arte de gobernar, y se encuentra un análisis explícito de los fines.

²⁷ “Si bien merece la pena alcanzar este fin únicamente para un hombre, es mejor y más divino alcanzarlo para una nación o para las ciudades-estado” (*Ética Nicomáquea*, I, 2; citado en Sen, 1989: 22).

organización y gestión de las comunidades humanas y sus bienes, desde un enfoque empírico, pero también ético y político. La articulación de la economía con la ética es milenaria y necesaria, dado que la condición de corrección y justicia de una forma de gestionar una comunidad y sus bienes sólo puede discernirse con la ética.²⁸

La ética ha de volver a tomar un lugar central en las ciencias, y muy especialmente en la economía, que como campo de la cultura humana debe su nacimiento y legitimidad a la búsqueda y realización de una buena gestión de nuestras comunidades de vida. No es aventurado afirmar incluso que la ética pueda devolverle a la economía la lucidez. La economía continuará hundiéndose cada vez más mientras menos identifique valores y principios que orienten el conocimiento hacia la reproducción y la buena organización de la vida.

En esa búsqueda de lucidez se encuentran las éticas humanistas y biocéntricas que se están debatiendo e incorporando en el paradigma ecológico de las ciencias, en el marxismo ecológico y en la Economía Solidaria, y que son raíz fundamental de praxis y proyectos económicos como los del Buen Vivir.

Y de éstas se alimenta la ética biosocial, una de las bases fundamentales de la Economía Biosocial. Como veremos con más detalle más adelante, la ética biosocial parte, por un lado, del reconocimiento de las necesidades universales y la igualdad de derechos de los seres humanos, en el marco de su diversidad; y por el otro, de la necesidad y el derecho de la Tierra y las demás especies e individuos de vivir naturalmente, sin que el egoísmo y la ambición humana corten de tajo su desenvolvimiento. Así, con el fin último de un bienvivir para el conjunto de nuestro Sistema de Vida, busca superar el escepticismo moral abogando por un reconocimiento, y una jerarquización de principios, para que la libertad deje de ser un argumento individualista y elitista y se articule como valor junto con el derecho a vivir, la corresponsabilidad, la equidad, la solidaridad y la sostenibilidad.

²⁸ Llama la atención que el mismo Aristóteles ya preveía otra palabra para lo que parece ser el centro de la ciencia y práctica de la economía dominante contemporánea: la *crematística*, la administración orientada no a satisfacer las necesidades de un colectivo (de *satís*, suficiente; *facere*, acción de hacer, convertir) sino a acumular riquezas (Arruda, 2006: 33-41). Así, la *economía* como campo de saberes no es la ciencia y el arte de la acumulación, sino la ciencia y el arte de la buena administración de una casa o comunidad y de sus bienes, una buena administración que, en concordancia con la ética aristotélica, debería estar guiada por la virtud, el ejercicio de principios éticos.

La visión histórica concreta que acompaña a la ética biosocial es que es posible un cambio en la lógica de gestión de nuestras comunidades y nuestro Sistema de Vida, y enfrentar desde las bases de nuestros saberes y haceres los males que tanto nos aquejan, no con paliativos inútiles sino transformando radical e integralmente la manera en que vivimos.

IncurSIONAR en el tema de una posible transición de sistema histórico nacida de la relación entre la realidad objetiva y las subjetividades creativas, incluyendo nuevas éticas, nos invita a considerar la cuestión del realismo en relación con la utopía. La situación nos exige criticar la utopía, pero aún más criticar el realismo (Morin, 2010: 118). Morin (2010: 118) hace una pregunta clave: “¿Dónde está la realidad hoy, dónde está el realismo?” Padecemos una escisión entre realismo y utopía, un falso conflicto provocado e interesado, donde lo “ideal” está subordinado comúnmente a lo “real”, no por necesidad, sino por el pensamiento dominante, según el cual el realismo y la utopía son mutuamente excluyentes: el realista se aleja de la utopía y el utópico del realismo. Sin embargo, la relación entre el plano ideal y el plano de lo materializado, tiene una intensa interacción y complementariedad. A final de cuentas, la realidad es incierta en lo posible e imposible, y la utopía es, además de una realidad subjetiva con fuerza propia, una posibilidad de la realidad objetiva histórica, una serie de procesos posibles en tiempo-espacios concretos.

La convicción ética nos llama a enfrentar con realismo utópico al realismo trivial. Nuevamente en palabras de Morin (2010: 121), “para diagnosticar lo real en la actualidad, tenemos que rechazar el *realismo trivial*, según el cual hay que adaptarse a lo inmediato, al orden establecido, al hecho realizado y aceptar la victoria del vencedor. ¿Qué hay más allá del realismo trivial? Hay que reconocer que lo real es un hervidero de posibilidades”. El *realismo utópico*, por el contrario, acepta la realidad presente como existente, pero la entiende críticamente, sin resignación, hurga en la diversidad y el margen, revalorando recursos, capacidades y experiencias que son semilla de un futuro mejor posible, y apuesta por el poder de la imaginación y la solidaridad activa transformadora.

La construcción de un bien vivir o Buen Vivir, de una forma de vida orientada a la satisfacción equitativa y diversa de las necesidades integrales de todos los seres humanos y a la reproducción natural de la Tierra, sus especies y cada uno de los seres que lo habitan, es una de las grandes tareas del realismo utópico que se plantean en la praxis diversos sujetos sociales (Acosta, 2011 y 2013. ALAI, 2010a y 2010b. León, 2010.

Gudynas, 2011a). La Economía Biosocial, desde su planteamiento ético, asume esta construcción como fin propio, y busca con sus planteamientos ser parte de su realización.

g. Hacia una ciencia sistémica de la vida

A lo largo de este capítulo, hemos visto que las ciencias, además de las dificultades propias de la construcción de saberes, se enfrentan a los obstáculos que supone tomar posición entre la esfera de hegemonía del sistema dominante, desarrollista y capitalista, y un espacio de mayor autonomía para la crítica y la construcción de alternativas de vida. La ciencia dominante, y en ella la economía, se ha formado y desenvuelto en retroalimentación con el sistema histórico hegemónico y su trayectoria de desarrollo, de modo que ha sido parte de este sistema, afirmándose en una posición empirista, fragmentaria, antropocéntrica, universalista o casuística en los extremos, desarrollista y éticamente débil, si no escéptica.

Mientras distintas contradicciones económicas y ecológicas que conforman toda una crisis sistémica de vida avanzan como grandes tendencias estructurales, se hace cada vez más importante fortalecer una ciencia compleja y sistémica. Para ello la ciencia necesita de algunos cambios mayores que hemos tratado en lo general: asumir la fragilidad y flexibilidad del realismo, observando, respetando y recuperando lo diverso de las subjetividades, los saberes y las prácticas; reconocer las interdependencias y pensar de manera sistémica concibiendo la relación entre las partes y con el todo, viendo de manera articulada lo económico, lo político y lo cultural, así como lo natural; pensar de manera contextual y ecológica, vinculando lo que se estudia y gestiona con la totalidad ecosistémica y social; valorar el carácter histórico de la realidad y facilitar la modificación del saber en función del tiempo y espacio que vivimos, como procesos del todo y las partes; atender la persistencia de otros futuros posibles, sumándose a la construcción colectiva de historias con sentido ético; y por tanto, generar praxis para lo humano y lo natural de manera radicalmente ética, es decir, poner los principios desde la raíz de los procesos y llevarlos hasta los frutos.

La complejidad de la realidad implica, además, que la ciencia debe reconocer las interdependencias e interacciones, las sinergias o las retroacciones, las contradicciones,

las certezas y las incertidumbres, el orden y el desorden.²⁹ Con todo esto no se trata de afirmar la imposibilidad de conocer y actuar en el marco de la complejidad, sino de responder efectivamente al desafío que la complejidad misma impone a quienes buscamos conocer y actuar de forma constructiva en el Sistema Tierra (Morin, 2007).

Todo proyecto de ciencias para la vida, como la Economía Biosocial, además de generar nuevas formas de sentir, pensar y hacer, debe reconocer y articular los mejores saberes y recursos de las ciencias de otros espacios sociales, para ofrecer un mejor punto de partida a la tarea de cultivar una ciencia sistémica. Por supuesto, no todo en la ciencia ha sido pérdida ni estancamiento. Tenemos incontables conocimientos relevantes sobre los más diversos aspectos de la vida, tanto en lo natural como en lo social; tenemos metodologías de análisis cualitativo y estadístico, instrumentos de observación y medición; tenemos métodos de aprendizaje y formación integral dentro y fuera de los espacios escolares; y contamos también con diversas tecnologías útiles a la reproducción de la vida, desde las de cuidado integral de la salud hasta las de uso eficiente de recursos naturales, pasando por las de la información y la comunicación. Algunos de estos avances, pueden ubicarse como productos influenciados por una cultura solidaria, sostenible y de visión sistémica. Otros son productos especializados hechos desde y para el sistema dominante, que sin embargo representan potenciales herramientas para la conformación de nuevos modos de vida.

El reto fundamental es entonces el de articular los saberes favorables al bien vivir. Todos aquellos saberes que en este contexto histórico de crisis favorecen la vida de la humanidad y el conjunto del planeta representan un recurso para el diálogo y la cooperación. La ciencia ecológica y la Economía Solidaria ofrecen ejemplos del camino a seguir, procesos concretos que apuntan a la integración de saberes para la vida. La primera, de bases científicas, está fuertemente influenciada por campos culturales “no científicos”, como la filosofía, los movimientos sociales o las cosmovisiones de los pueblos originarios, se declara y construye en favor de una integración entre praxis, ética y epistemología, cooperando con diferentes sujetos sociales en la construcción de soluciones a la crisis civilizatoria (Garrido et al, 2007: 15-17). La segunda, de bases prácticas, va aprendiendo de los ambientes académicos, de otras organizaciones y de la diversidad cultural, constituyendo de hecho un movimiento social global de transformación integral de nuestros modos de vida.

²⁹ El pensamiento complejo es en esto heredero del Ying y el Yang de la filosofía taoísta, así como de la unidad de contrarios de la filosofía dialéctica que sostiene al marxismo.

Los momentos de transición requieren especialmente de una revolución cognitiva, pues no hay situación concreta más compleja que las transiciones. Siguiendo a Wallerstein, “la historia y las ciencias sociales adoptaron su actual forma dominante en el momento del triunfo indisputable de la lógica de nuestro sistema histórico actual. Son hijas de esa lógica. Sin embargo, ahora vivimos el largo momento de transición cuando las contradicciones de ese sistema han hecho imposible continuar ajustando su maquinaria. Vivimos en un periodo de verdadera elección histórica, el cual no puede comprenderse si partimos de los supuestos de ese sistema” (Wallerstein, 1999: 277).

En cada uno de los puntos de este capítulo se ha perfilado la manera en que la Economía Biosocial busca participar de una revolución cognitiva y activa hacia una ciencia compleja de la vida. Los siguientes elementos sintetizan las prácticas en que esa participación de concreta:

- Reconociendo la importancia de la subjetividad y la práctica en la construcción de la realidad y su conocimiento; incorporando a la economía categorías clave para la transformación de la vida, como felicidad, principios, solidaridad, comunidades, sentido o creatividad, más comunes hasta ahora en la cultura popular que en las ciencias sociales; y dando voz a los sujetos y las ideas que participan de las economías alternativas, principalmente de la Economía Solidaria y el Buen Vivir.
- Proponiendo una articulación concreta de los saberes fragmentados en las ciencias modernas al desarrollar como base teórica la perspectiva de los Sistemas Biosociales Históricos o Sistemas de Vida, entendidas como estructuras multidimensionales que en lo social conjuntan lo económico, lo relacional, lo político y lo intersubjetivo.
- Entendiendo asimismo que los Sistemas de Vida están formados por y retroalimentados con la naturaleza, reconociendo que todos los seres vivos, distintos procesos materiales, energéticos o biológicos, así como los ciclos ecológicos y ecosistemas, son esenciales al análisis de lo económico, y no accesorios, pues la Tierra y todos los seres vivos son parte de la comunidad ética, y el conjunto de los elementos naturales condición indispensable para la satisfacción de necesidades humanas.
- Considerando la universalidad de las estructuras más generales de los Sistemas de Vida y algunos rasgos fundamentales de los seres humanos, empezando por nuestras necesidades universales como individuos y como especie. Esto sin perder

de vista que los Sistemas de Vida y la satisfacción de las necesidades son construcciones biosociales históricas y cambiantes en el tiempo, así como diversas en cuanto a los modos, los ámbitos sociales y los territorios en que se realizan.

- Por lo tanto, dando cuenta de que es inevitable y posible la transformación biosocial de los Sistemas de Vida en sentidos diversos y distintos al del desarrollo que los poderes dominantes han querido encumbrar como el mejor camino y estado de cosas posible. Participando además de dicha transformación mediante la praxis articulada con organizaciones y movimientos sociales que privilegien la práctica de nuevos modos de vida y su impulso político.
- Finalmente, y como base fundamental, alimentando una ética biosocial posible y deseable en el estudio y la práctica de la realidad y su transformación, ofreciendo una opción de fundamentos éticos para imaginar, valorar, proyectar y construir críticamente mejores trayectorias históricas, como expresiones de bienvivir a concretarse en Comunidades de Vida específicos.

A la argumentación y el desarrollo de todos estos elementos está dedicado el resto de este trabajo, abordando primero este último punto, el de la ética biosocial, para posteriormente, con esos nutrientes, tratar con más detalle todo el planteamiento de los Sistemas de Vida, su proceso metabólico integrado, sus equilibrios vitales, su gestión biosocialmente eficiente y su transformación social. Así se trata lo que se ha considerado fundamental para comprender la praxis de la economía como la comprensión y construcción de bienvivir en el marco de nuestros sistemas y comunidades biosociales.

CAPÍTULO 2

UNA ÉTICA BIOSOCIAL PARA FLORECER EN NUESTRA CASA COMÚN

Vista en términos generales, la *ética* es un campo del saber humano, una disciplina de la filosofía, donde se cultiva la comprensión y la práctica de principios rectores de nuestra conducta. El arte de discernir y realizar lo bueno para las personas y para todos los miembros de una comunidad, si retomamos a Aristóteles. El discernimiento es parte fundamental de la ética porque de hecho no hay una sola e infalible ética, sino búsquedas, explicaciones y argumentos diversos en distintas culturas, tiempos y espacios. En palabras de Luis Villoro (2005: 1), la ética parte de todos los conocimientos sobre las diversas formas del comportamiento humano, y estudia las reglas o principios que orientan la conducta intencional de las personas. Pero no se trata sólo de un tipo de observación y registro. La ética no es una etnografía contemplativa de las morales humanas, sino que, aunque pueda partir de cierta moral existente, desarrolla un pensamiento crítico y creativo para encontrar los fundamentos, principios o valores que definen eso bueno que hay que reconocer, comprender y realizar concretamente en la conducta. La ética relaciona dos preguntas esenciales: ¿Qué es bueno y valioso en la existencia? Y entonces: ¿Qué debemos hacer o cómo debemos actuar para realizarlo? (García Máynez, 1941: 17). La ética busca así identificar y comprender lo bueno, concretándolo en un sistema axiológico, todo un conjunto interrelacionado de valores, principios, normas o guías de la conducta que son considerados buenos en relación con la vida (García Máynez, 1944: 13-24).

Anteriormente hemos argumentado ya que lo subjetivo tiene un papel fundamental en todo saber, y la ética no es la excepción. Tres personas distintas podemos opinar de manera distinta sobre el valor de la vida: puedo decir que la vida no vale nada, como versa una conocida canción mexicana, que la vida es un derecho de las personas, como afirma la cultura y legislación de los derechos humanos, o que la vida es el principal regalo divino y una obligación, como defienden ciertos grupos religiosos. A partir de estas tres opiniones se puede reaccionar también de distintas formas. Hay quien mata a otra persona en un pleito de cantina, quien genera una política de seguridad ciudadana en un

barrio conflictivo, y quien condena moralmente a quien decide realizarse una eutanasia o colaborar en ella. Trasladados los ejemplos al campo económico, hay quien provoca enfermedad y muerte a cientos de campesinos y animales con tal de explotar una lucrativa mina, quien propone proyectos de formas de vida sostenibles para familias y comunidades en áreas naturales protegidas, y quien busca imponer por la violencia de un golpe de estado o una guerrilla de ideología minoritaria su propia visión de cómo debería ser la vida colectiva. Cualquiera de estas posiciones puede crear sus argumentos desde bases subjetivas.

Pero, aunque en un primer momento podríamos pensar que los principios de la conducta humana pueden ser definidos por cada individuo, el reconocimiento de la esencia interdependiente de nuestra existencia, para todos y cada uno de los individuos en el marco del Sistema Tierra, nos lleva a dialogar y poner en común ciertos fundamentos éticos para la organización colectiva de la vida. Si las posiciones éticas le dan luz a nuestros aprendizajes y conductas, no es porque resulten en un escepticismo anárquico, ni porque nos den objetividad absoluta para imponer nuestra perspectiva, sino porque permiten introducir colectivamente nuestros valores en nuestras formas de aprender y actuar, y facilitar en fin la convivencia esencial a la vida en el planeta y las sociedades humanas. Es decir: la ética permite la vida compartida de los diferentes.³⁰

Es fácil reconocer que una ética es siempre imperfecta, como toda creación humana, y por tanto no puede ser completamente objetiva ni absoluta. Pero tampoco puede ser totalmente subjetiva ni relativizarlo todo. Es más completa, sólida y útil, cuanto más se ocupa de construir y aplicar todo un sistema de conducta, que implica definir valores y principios, expresarlos en ciertos bienes y fines superiores, aterrizarlos en normas o guías de conducta bajo una estructura formalmente congruente, y realizarlos de manera efectiva. Dicha realización, es posible y limitada a la vez, en función de las capacidades de los seres humanos y la conflictividad de las situaciones históricas. Esto

³⁰ Las escuelas o posiciones de la ética se han clasificado generalmente de manera simplista, en extremos diferenciados y muchas veces excluyentes. Se dice que existen éticas deontológicas, donde importa el seguimiento del principio y los valores en la conducta, y consecuencialistas, donde importan los resultados de la conducta y su aporte a la realización efectiva de esos principios. Absolutistas, que defienden la existencia de principios universales que han de ser conocidos y realizados en toda conducta en cualquier tiempo y lugar, y relativistas, que defienden la identificación y realización de las mejores conductas según se adapten al caso y al contexto particular. En sentido similar se ubican las éticas objetivistas, que argumentan que los principios existen más allá de la aprobación personal, y las subjetivistas, que señalan que todo principio ético depende de la aprobación de los individuos y culturas. Se identifican también éticas formales, centradas en la congruencia interna, en la filosofía pura, frente a las empíricas que se sustentan en la experiencia. Pero toda clasificación rígida es limitada (García Máynez, 1941).

obliga a la ética a definir ciertos criterios de ordenamiento imperfecto de valores y del valor de distintos bienes, por ejemplo, la felicidad de los seres humanos y la vida natural de todos los animales, o la felicidad de mayorías y minorías humanas, o el soporte a personas en ventaja o en desventaja en relación con la realización de los valores y fines a considerar, dados sus recursos y capacidades para actuar. En síntesis, una *ética* es una guía imperfecta centrada en la realización de ciertos fines y bienes con ayuda de ciertos principios o valores, que debe ser capaz de establecer normas para conducir de manera congruente la práctica de conductas concretas y la generación de los fines deseados en el marco de determinadas situaciones históricas.

En este sentido, la ética no debe entenderse de entrada como lógica de coerción, sino como proposición para guiar una conducta en el marco de cierta situación. Sin embargo, es comprensible que, históricamente, una posición ética pueda llegar a convertirse en una norma de regulación que obligue a cumplir cierto deber o prohibición, de forma inevitable y sancionable si así lo define la comunidad y así lo consigue aplicar. El establecimiento de este tipo de deber, sea como guía general o como norma estricta, se vuelve indispensable cuando, como pasa generalmente en la distribución de bienes y perjuicios inherentes a muchas actividades humanas, el contexto histórico y los intereses divergentes tienen evidentes impactos negativos sobre bienes fundamentales de algunos grupos o incluso de las mayorías. La pluralidad y la libertad no pueden, por ejemplo, autorizar a una empresa a instalar una planta de energía nuclear donde lo creyera conveniente sin considerar mayores valoraciones y regulaciones colectivas, que podrían implicar incluso la prohibición, pues las poblaciones de una amplia región corren en un caso como éste altísimos riesgos. Salvo que se pretenda defender la legitimidad del dominio del más fuerte a costa de los demás sujetos morales e incluso a costa del conjunto de la vida, como parece suceder hoy cuando se sabotean las políticas de restricción del cambio climático, la ética y su diálogo colectivo son la clave de la realización del interés general en toda Comunidad de Vida.

Particularmente, la economía y todos los campos de las ciencias institucionalizadas, que son actividades intencionalmente favorecidas por la sociedad, han de responder a ciertos fines reconocidos por la sociedad como benéficos en su contexto histórico. En la economía, la calidad de vida, los bienes y las riquezas de toda comunidad son definidos y gestionados colectivamente en el marco de sistemas de interdependencia entre los

distintos grupos humanos y entre las personas y el resto de la Naturaleza, donde se presentan sinergias pero también conflictos.

En este marco, la *ética biosocial* representa una propuesta de visión y principios éticos para una mejor comprensión y gestión de la vida humana y natural, una propuesta para dialogar y probar ciertos principios útiles para facilitar y gestionar la convivencia en nuestras Comunidades de Vida y en el Sistema Tierra, con la motivación de influir en nuestras formas de pensar y actuar, y, por qué no, quizá en nuestras maneras de organizar colectivamente la vida.

En este capítulo, se argumenta y propone la ética biosocial en sus elementos fundamentales, los que sustentan el enfoque valorativo de la Economía Biosocial e influyen por tanto en la propuesta teórica y en la forma de observar, analizar y proyectar las realidades históricas, así como en la visión de las praxis de transformación hacia el bien vivir. Para argumentar la posición de la ética biosocial, tal como exige el pensamiento ético se indaga en los fines deseables de la conducta humana, poniendo el centro de atención en lo económico en su sentido original y sustancial, es decir, en la comprensión y gestión de una vida buena en nuestras comunidades.

El argumento parte del reconocimiento de algunos elementos fundamentales de la vida y la vida humana, para analizar la cuestión de la satisfacción de las necesidades humanas y la realización de la felicidad, buscando al respecto lo común y lo diverso. A partir de esa ruta biológica y antropológica, se realiza una disertación para el reconocimiento de los bienes y principios éticos fundamentales de la Economía Biosocial: la vida, la salud y la felicidad humana vistas como *bienes éticos o principios fundamentales* con los cuales se busca orientar la construcción de saberes y procesos económicos, nuestra conducta y realidad. En el segundo apartado, desde un reconocimiento amplio de nuestras *Comunidades de Vida* como comunidades funcionales y con valor ético propio en su conjunto y en cada uno de los seres que la componen, se reafirma el Principio de Vida y se abre la discusión a *principios relacionales* que se proponen como importantes criterios complementarios de apreciación y organización de las relaciones en comunidad: la igualdad, la inclusión, la corresponsabilidad, la equidad y la autonomía. En el tercer y último apartado del capítulo, los principios, la acción y la historia, con sus potencialidades y obstáculos, se confrontan y sintetizan en el *fin o principio sintético* del bien vivir, y se propone la visión del florecimiento como proceso de construcción histórica integral del bien vivir. Al respecto, se tratan inicialmente cuestiones

críticas como la factibilidad y la sostenibilidad del bienvivir, y se plantea brevemente la clave que representa la solidaridad como *principio trascendente*.

Así, la propuesta de ética biosocial plantea fundamentos biológicos, antropológicos, éticos e históricamente críticos para ofrecer, junto con la perspectiva de los sistemas biosociales y la praxis económica que se desarrollan en el próximo capítulo, una de las dos bases para la comprensión y la práctica de una Economía Biosocial.

2.1 Reconociendo nuestra humanidad en el flujo de la vida

Al abordar la relación entre la ética y la economía en apartados anteriores, se planteó de manera sintética la pregunta fundacional y central de la economía: ¿Cómo debemos los seres humanos gestionar nuestras comunidades y nuestros bienes? Si queremos responderla a fondo, conviene analizarla con varias preguntas relacionadas, para contestar después, sintéticamente, la pregunta central. ¿Quiénes somos los seres humanos? ¿En qué comunidad debemos enfocar nuestra atención? ¿Qué es lo más valioso de la existencia de esa comunidad y cuáles son entonces sus bienes fundamentales? ¿Cómo debemos actuar los seres humanos en relación con la gestión de la comunidad y sus bienes?

Resulta útil empezar por recordar quiénes somos, desde una perspectiva natural y evolutiva pero también social y cultural, permitiéndonos trascender las artificiales barreras disciplinarias y acercarnos un poco a campos de conocimiento que normalmente se ubican en la cosmología, la biología, la paleoantropología, la antropología física, la antropología cultural y la psicología. De este modo, podemos afirmar el reconocimiento de lo que constituye nuestra vida y lo que nos hace verdaderamente humanos: nuestras necesidades y la compleja búsqueda de su satisfacción, que son base de tanto de la supervivencia como de la salud y la felicidad. Esa ruta reflexiva, nos permitirá al mismo tiempo afirmarnos como sujetos fundamentales dentro de la gran Comunidad de Vida de nuestro tiempo, de manera que podamos acercarnos a reconocer también el valor intrínseco de la vida y el conjunto de la naturaleza.

a. Origen y condición vital de la humanidad

Las preguntas sobre el origen, la esencia y el sentido de la vida humana conforman un auténtico laberinto que reta el aprendizaje de cada persona y ha inquietado a todas las expresiones del saber. Todas las culturas y filosofías que han acompañado la historia de nuestra la humanidad rondan sus pasillos. La economía no puede aislarse de ellas: ¿Cómo valorar y gestionar correctamente las comunidades en que vivimos los seres humanos sin reconocer mínimamente lo que constituye nuestra existencia? Quizá uno de los principales aciertos de la ciencia moderna ha sido el de acercarnos a un conocimiento de lo fundamental de nuestra vida con base en algunas evidencias físicas, biológicas y antropológicas. Los acercamientos no son definitivos, pero nos ofrecen algunas posibles certezas, capaces de dar sustento a nuestra praxis.

De entrada, para entendernos como seres humanos es indispensable entender y apreciar el proceso de la vida, de la que somos producto y parte. La información de la que disponemos indica que podemos ubicar un punto pasado de origen en el *Big Bang*. La teoría cosmológica del *Big Bang* apunta a que hace casi 14 mil millones de años terrestres una enorme condensación de materia y energía comenzó a expandirse, dando lugar al tiempo y al espacio, y al universo en que vivimos, que se mantiene en expansión hasta ahora. Luego de una primera “inflación”, identificada coloquialmente como la gran explosión original, el universo ganó una relativa estabilidad, lo que permitió la formación de estrellas, planetas y galaxias por gravedad, y la estructuración de sistemas de relativo equilibrio gravitacional, con los cuales funciona, por ejemplo, nuestro sistema solar. En ese sistema solar, algunos planetas, por su masa y su distancia con respecto a la estrella central, pudieron concretar una corteza y una atmósfera relativamente estables. La combinación de la radiación solar con la composición química terrestre, permitió hace unos 4 mil millones de años la formación de moléculas complejas que consiguieron formar membranas y mantenerse metabolizando selectivamente sustancias de su entorno mediante complejos procesos bioquímicos, de forma parecida al funcionamiento de nuestro metabolismo fisiológico que se estructura a partir de la bioquímica de nuestro ADN en interacción con el ambiente. Así apareció, como una maravillosa coincidencia, la vida. Las primeras células vivas evolucionaron a través de su formación, mutación, variación, asociación y reproducción adaptativa, y fueron generando distintos organismos vivos. El tiempo siguió su paso y hace unos 2,500 millones de años, sucedió una maravilla más: nacieron y se reprodujeron las cianobacterias o microalgas azulverdes, los primeros organismos capaces de realizar la fotosíntesis, convirtiendo energía solar, agua y minerales en tejido vivo y liberando oxígeno a la atmósfera. Se formó así la capa de ozono, el oxígeno del aire y la sustitución de metano por dióxido de carbono, un gas con menor efecto invernadero, lo que provocó el descenso de las temperaturas. Con ese nuevo clima fue evolucionando la vida y se fueron conformando las formas de vida que conocemos hoy, las bacterias, las arqueas, los protistas, las plantas y hongos.

Hace unos 500 millones de años, la vida desarrolló otra de las maravillas de la historia natural: los animales. Los primeros animales, y aún muchas especies contemporáneas, son relativamente simples. Sin embargo, tras cambios geológicos enormes y extinciones masivas de estos organismos caracterizados en general por sus tejidos altamente especializados, su sistema nervioso y su locomoción voluntaria, la evolución permitió que el sistema nervioso desarrollara un órgano protegido de

centralización relativa, procesamiento y coordinación de la percepción, el pensamiento y la acción, que desató toda una nueva experiencia de vida para millones de especies animales: el cerebro. La transformación cerebral ha sido una línea de evoluciones divergentes y ha llevado a la aparición de muy distintas especies de marcada inteligencia: desde moluscos como pulpos y calamares, hasta mamíferos como los cetáceos, cerdos y primates, pasando por aves como cuervos y loros. De hecho, todos los animales muestran emociones, dolor, placer, miedo, deseo, comportamiento lógico, uso de lenguaje y aprendizaje sobre el mundo y su propia conducta. Además, muchos animales, mamíferos en su mayoría, presentan también combinaciones diferentes de afectividad, apego, empatía, comunicación, diversión, estrés, enojo, frustración y tristeza, y algunos incluso orgullo, vergüenza, contención, humor, imaginación, creatividad, planificación, organización, consciencia y reflexividad (Reddish y Green, 1999. Reddish y O'Connell, 1999).

En el asombroso proceso físico, químico, biológico, psíquico y social que constituye la historia del universo, la Tierra, la vida, la sensibilidad, la inteligencia y la sociabilidad, apareció la *humanidad*. Somos una sociedad animal de primates homínidos que hemos evolucionado en lo fisiológico, lo neurológico, lo psíquico, lo social y lo cultural en los últimos cientos de miles de años. Vivimos, sentimos, pensamos y aprendemos colectivamente desde hace unos 200 mil años. Somos hoy la única especie en expansión de todos los homínidos vivientes, pues orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos, que son nuestros parientes más cercanos, están amenazados de extinción precisamente por la expansión humana sobre sus territorios y recursos o por el cautiverio y la caza directos (Save the chimps, 2014. Bonobo Conservation Initiative, 2014).

Si bien tenemos rasgos distintivos, la pura observación de las demás especies animales nos permitiría conocernos y realizar una primera identificación de algunos elementos esenciales de la vida humana. Compartimos la mayoría de los procesos fisiológicos básicos de los animales, y algunas de sus capacidades, aunque no en su totalidad ni con su máxima agudeza.³¹ Estamos caracterizados también por rasgos que compartimos con muchos animales más, como los otros simios mayores, pero también

³¹ No contamos de manera natural con capacidades como la ecolocalización o la alta sensibilidad eléctrica y magnética. Y muchas otras sensibilidades animales son mayores que las de nuestros mejores desarrollos tecnológicos, cosa que demostró el gran tsunami de 2004 en el océano Índico, cuando los animales se desplazaron en busca de refugio varias horas antes del desastre que causó la muerte de cerca de 250 mil personas (Thirteen/WNET, 2007). Vale la pena recordarlo para evidenciar que toda pretendida superioridad humana es relativa.

con perros, delfines, elefantes o loros, aunque en su mayoría estos rasgos son más acentuados y complejos en nosotros.

En primer lugar, está nuestra marcada vida relacional y afectiva. Antes y después del nacimiento los humanos somos débiles como individuos: un feto, un niño y una niña son directamente dependientes física y psíquicamente de sus progenitores o de otros adultos. Nuestra dependencia total se prolonga por más de diez años y con facilidad llega a más de 20 años en la sociedad moderna. Y después de la superación de la dependencia más general, siempre necesitamos de la interacción con una comunidad, pues difícilmente podemos sobrevivir solos o en muy pequeños grupos en el largo plazo. Por el contrario, somos fuertes en sociedad: los recursos de un individuo humano se multiplican en la cooperación de la interacción social, en el intercambio emocional, simbólico y material, así como en el aprendizaje. Por eso la supervivencia y longevidad de las personas aumenta en dichas condiciones y se vuelve sobresaliente entre el conjunto de las especies animales. Así, los seres humanos desarrollamos estructuras sociales y relaciones afectivas sólidas y complejas, y distintos elementos de la sociabilidad y la afectividad son esenciales a la vida humana, se encuentren o no en el plano consciente. La interdependencia de los individuos humanos con nuestras sociedades es tal que algunos psicólogos y sociólogos han señalado con acierto la clara existencia de una psicología colectiva, un conjunto de procesos intersubjetivos que rebasa la soberanía del individuo y define en buena medida, en interacción con la estructura individual, lo que la persona humana experimenta también interiormente, tal como se observa en el análisis de los sistemas socioculturales y en las visiones más complejas del interaccionismo simbólico (Buckley, 1970. Fernández Christlieb, 1994).

En segundo lugar, y vinculada a nuestras relaciones, encontramos nuestra compleja vida intelectual por la que, según se ve en la nomenclatura de la ciencia moderna, nos hemos autodefinido como homínidos sabios o al menos sabedores (*homo sapiens*). Si bien esta autodefinición puede ser debatida y relativizada, pues resalta nuestras características cognitivas por encima de las demás y puede hacer pensar equivocadamente que nuestras capacidades cognitivas son exclusivas de nuestra especie, también tiene una clara justificación, pues es evidente que tenemos una alta capacidad de aprendizaje. Esta capacidad se ha retroalimentado con el desarrollo de complejas estructuras emocionales, lógicas y conductuales que nos han permitido incrementar nuestras conexiones neuronales y crear sistemas simbólicos con los cuales

aprendemos y ponemos en práctica distintas formas de sentir, representar, imaginar, valorar, actuar y transformar la vida. Muchas otras especies animales tienen estructuras psíquicas de alta complejidad, y son capaces de sentir, razonar, usar herramientas, aprender conceptos y ser conscientes de sí mismos (Boyle, 2009. Weiss, 1975. Save the chimps, 2014. Bonobo Conservation Initiative, 2014). No dejamos de ser sólo una especie animal entre millones resultado de la evolución en el ecosistema Tierra. En todo caso, es evidente que somos los seres humanos quienes hemos conseguido una mayor capacidad para transformar la naturaleza y sus elementos en favor de la satisfacción de nuestras necesidades y deseos, aunque también en contra de la vida de otras especies, de individuos de nuestra propia especie, e incluso en contra de nosotros mismos. Eso sí, una especie extraordinaria por nuestras características biológicas, sociales, emocionales, cognitivas, lógicas, proyectivas, creativas y transformadoras, todas ellas, por cierto, en constante cambio dentro de una estructura general.

En conjunto, nuestras características nos han dado una capacidad que sí es aparentemente exclusiva de nuestra especie: la de saber, reflexionar, proyectar, transformar o regular la vida en general. Darnos cuenta de ello, nos permite entender el papel fundamental que el ser humano, con la ética como herramienta, puede desempeñar en el ecosistema planetario.³²

Como parte de la discusión sobre los principios éticos de la Economía Biosocial. En el próximo apartado, se abordará la cuestión de la ampliación de la comunidad ética al conjunto de la vida, y del reconocimiento de otras especies dentro de la población de interés de la economía. Por ahora, seguiremos andando el laberinto de lo humano en los siguientes puntos de este apartado, a partir del reconocimiento de nuestras necesidades de especie, que son sustancia fundamental de la óptica biosocial de la economía en su aspecto humano.

b. Mirando detrás del liberalismo y del progreso: las necesidades humanas

Cuando preguntamos cómo los seres humanos debemos vivir, atendiendo exclusivamente a las personas y colectivos de nuestra especie, podemos dar respuestas

³² Como señala Garrido (2007: 254-255), en *El paradigma ecológico de las ciencias sociales*, “la función ecológica de la ética hay que situarla en las funciones vinculadas a la autorreferencialidad compleja de la especie humana producto de la evolución específica. La dimensión ética es una aplicación de esta propiedad que se expresa en la capacidad individual y social de autorreflexividad de nuestra especie”.

que pueden parecer un atajo: “debemos vivir con bienestar”, “erradicar la pobreza” o “buscar la felicidad”. Sin embargo, bienestar, pobreza o felicidad, términos utilizados frecuentemente por los economistas que se acercan a un enfoque humanista, difícilmente pueden encontrar solidez si no es en la comprensión de lo humano, es decir, partiendo de una perspectiva antropológica. Los economistas frecuentemente toman un falso atajo, que los lleva a confundir calidad de vida o bienestar con disponibilidad de bienes materiales, pobreza con la falta de dichos bienes, o felicidad con la satisfacción subjetiva de los deseos y preferencias de cada quién. Hace falta preguntarnos, ¿qué nos caracteriza a los seres humanos?, ¿cómo podemos realizar nuestra vida?, ¿qué necesitamos para ello?, ¿de qué manera podemos ser felices? Y en último término, ¿qué fines éticos de acción y organización biosocial y económica debemos y podemos asumir?

Ya se señalaron algunas de las características biológicas, psicológicas y sociales que forman parte de la esencia humana. De alguna manera, esas características están relacionadas con nuestras necesidades. Además de muchas necesidades físicas que compartimos con otros animales y muy especialmente con los mamíferos superiores con vidas gregarias, los seres humanos también tenemos necesidades propias de nuestra especie. Desde un sentido general u ontológico, puede definirse una *necesidad* como aquello indispensable en la existencia y la conservación de cierto ser. Efectivamente, los seres humanos tenemos necesidades propias de nuestra especie como el cuidado por parte de otros a lo largo de nuestra vida, o formas particulares de satisfacer necesidades animales que se manifiestan en ciertos ritmos biológicos, como el del sueño o la alimentación, la protección por medio de una vivienda, y la de necesidad de re-creación o transformación con motivaciones no instintivas.

La definición de las necesidades humanas, de aquello que es esencial a nuestra vida, así como las definiciones de salud, bienestar, felicidad o bienvivir, está determinada históricamente y en la interacción de procesos intersubjetivos y objetivos. Por eso, al plantear aquí un enfoque de necesidades de especie debemos admitir que lo hacemos con la mayor solidez posible siempre a partir de los límites de una perspectiva histórica, de lo que hoy podemos saber y reflexionar de las personas, las sociedades humanas y su interacción con los sistemas biosociales. Lo que podemos saber de las necesidades humanas está restringido incluso por limitaciones lingüísticas o conceptuales propias de nuestro tiempo y lugar. Sin embargo, mientras el conocimiento de nuestras necesidades, de la salud, de la felicidad y del bienvivir, tiene mucho de histórico e intersubjetivo, las

necesidades de nuestra especie, aquellas situaciones a las que aquí llamamos salud, felicidad y bienvivir, son ciertas situaciones necesarias para la vida de todos los seres humanos en todo tiempo y lugar, aunque nuestros saberes sobre ellas sean siempre limitados.

Por ello el conocimiento de nuestras necesidades es uno de los puntos nodales, quizá el fundamental, de la relación entre la ética y la economía. El interés de relativizar las necesidades humanas es sobre todo un interés de los defensores del “libre” mercado, el individualismo y la desregulación económica, es decir, de la ley del más fuerte que tanta violencia, enfermedad, miseria y muerte ha provocado y sigue provocando hasta hoy. De ahí que es vital buscar, encontrar y exponer lo que nos sea posible de lo esencial y universal de las necesidades compartidas por toda la humanidad.³³

Con el ánimo de enmarcar el abordaje del tema, vale la pena adelantar que las *necesidades humanas* son todos aquellos elementos indispensables para que los seres humanos, independientemente de su voluntad y del momento y lugar en que vivan, puedan evitar un serio daño a sí mismos y realizar su existencia de manera integral.³⁴ Esta definición nos refiere intuitivamente al concepto de salud integral, y al proceso general del ciclo vital. Si una carencia corta la vida de una persona antes de la vejez, o la enferma y limita de manera prematura, esa carencia, sea de alimentación, protección física, motivación o tranquilidad, se manifiesta contraria a su existencia como ser humano. En algunas definiciones de necesidad humana, se refiere aquello irresistible para “el desarrollo” o para “cumplir los propios fines” (Lafon, 1973. RAE, 2014). Bajo estas definiciones, lo que se entienda por desarrollo o cuáles sean los propios fines a considerar, condicionarían la definición específica de necesidad, relativizándola.

Si queremos entender y aceptar la universalidad de las necesidades humanas, hay que considerar que ciertos elementos vitales, como la alimentación, la protección, la comunicación o el amor, son exigencias generales de nuestra vida, mientras que lo que

³³ Psicólogos como Abraham Maslow, Erich Fromm y más recientemente Robert Lafon, así como economistas y filósofos como Manfred Max-Neef, Len Doyal y Ian Gough, David Wiggins y Julio Boltvinik, se han dado a la tarea de desarrollar, sintetizar y/o revisar teorías de las necesidades humanas. El tratamiento que aquí se da al tema es resultado de una lectura crítica y contrastada de sus distintos desarrollos teóricos, con la guía especial de los trabajos de Julio Boltvinik, así como resultado del estudio de otros autores como Vicente Navarro o Dan Haybron en lo referente a la salud y la felicidad. Como resultado de ese aprendizaje sintético pero crítico, el planteamiento que se hace en este trabajo sobre las necesidades y su satisfacción para la salud y la felicidad, es una propuesta propia.

³⁴ Una definición similar ha sido defendida por Julio Boltvinik (2005: 25-30).

varía para las distintas personas, grupos sociales y sociedades son sus *satisfactores*, es decir, los medios, recursos o fuentes que permiten realizar suficientemente las necesidades, y que pueden ser condiciones, espacios, objetos, servicios, actividades, experiencias, relaciones, actitudes, emociones, saberes, organizaciones, instituciones u otros elementos. Si nos centramos en la universalidad de las necesidades y ubicamos la historicidad en los satisfactores, podemos identificar metas realmente generales para tener que toda persona y sociedad consiga una vida sana y por lo tanto también para el cultivo de una forma de vida incluyente, libre y equitativa.³⁵ Efectivamente, los teóricos de las necesidades humanas observan y estudian características comunes de los seres humanos. Abraham Maslow en su artículo *Una teoría de la motivación humana* (1943: 389-390) señala que su clasificación y su teoría de las necesidades humanas es en parte un intento de dar cuenta de la semejanza humana detrás de la aparente diversidad entre cultura y cultura, y aunque advierte que no pretende decir que su trabajo es acabado y universal a todas las culturas, sí señala que busca reflejar aquello más universal y básico que los superficiales deseos conscientes de cultura en cultura. En este mismo ánimo, la definición que en este párrafo se ha dado de necesidades humanas, las define como independientes de la voluntad, el momento y el lugar de vida de las personas, y se afilia a la búsqueda de esos elementos comunes a toda la humanidad. Aunque para ello parezca que perdemos concreción histórica sobre los procesos económicos particulares, en realidad, nos ayuda a guiarnos mejor en la crítica y la construcción de la economía.

La idea de la universalidad y finitud de las necesidades humanas ha tenido y tiene muchos críticos, empezando por los economistas dominantes en nuestros días, los de corrientes ortodoxas liberales. Pero las necesidades universales también son criticadas por algunos economistas con argumentos de tintes “antiimperialistas” como Amartya Sen, que legítimamente preocupados por el avance acelerado y poderoso del modo de vida capitalista sobre los otros modos de vida, que incluye la homogeneización de la visión de desarrollo, confunden en su crítica las necesidades humanas con los satisfactores o pseudosatisfactores de la sociedad capitalista.

Aunque la mayor parte de los economistas ortodoxos contemporáneos no se cuestionan sobre las bases antropológicas ni éticas de sus haceres, parten de la teoría

³⁵ Max-Neef (1994: 42) y Boltvinik (2007: 198) identifican a su manera esa forma de vida incluyente, libre y equitativa, aunque se mantienen en la lógica del desarrollo de las capacidades y potencialidades humanas en un esquema creciente, y sin límite aparente sobre todo en el caso de la teoría de Boltvinik.

neoclásica del consumidor, que tiene su centro en la categoría de utilidad y su argumento de respaldo en la filosofía utilitarista (Mas-Colell *et al*, 1995. Varian, 2006. Jehle & Reny, 2011. Turner, Pearce & Bateman, 1994). Según la ética utilitarista, la corrección moral de toda acción está dada por su aportación “al máximo de felicidad para el máximo número” (Hutcheson, 1725. Bentham, 1776), felicidad cuya realización sólo puede ser proyectada por cada persona y su propia intuición de felicidad, bienestar o placer. En esta lógica, la bondad de cualquier cosa depende de la utilidad que genere para la suma de las experiencias de felicidad personal en una sociedad, dada por la realización efectiva de esas ideas o intuiciones individuales de felicidad. Se trata de un principio subjetivista,³⁶ pues rechaza la existencia de elementos comunes a la calidad de vida de todas las personas, y por tanto es imposible de observar y gobernar colectivamente, porque no es comparable entre individuos distintos. Para salvar el problema que para la comprensión y gestión de la economía supone un relativismo incomparable, y mantener entonces su justificación filosófica del liberalismo económico individualista, la economía ortodoxa ha buscado³⁷ una medición matemática homogénea de la utilidad que le permita evadir “científicamente” su desconsideración de las necesidades humanas irreductibles y comunes a toda persona, que exigen para su efectiva realización una estructura social con mecanismos de equidad. Este interés liberalista ha llevado a enormes desarrollos teóricos en la disciplina económica. Se ha llegado a contar hipotéticos “útiles” para representar la supuesta calidad de la satisfacción subjetiva vinculada al bienestar que una persona obtiene de cierto bien. En la práctica contemporánea, esta intención de medir de manera homogénea el bienestar subjetivo derivado de un bien se ha traducido en la medición ya no de los teóricos “útiles” sino de los dólares, euros o pesos equivalentes a las compras de bienes en mercados reales o los precios “sombra” de bienes no mercantiles, vistos como medios para “revelar” las preferencias de los individuos, y las utilidades de los bienes, convirtiendo al dinero y los precios en la medida absurda con la que se intenta hoy homogeneizar la observación del bienestar y la felicidad.

Navegando con bandera liberal y pretendidamente antiautoritaria, la economía dominante acaba eliminando las necesidades de la visión teórica y práctica de la vida y la economía, bajo el supuesto de que la identificación y gestión de necesidades humanas generales e irreductibles constituiría una imposición. Padece y promueve así una serie de

³⁶ Además de antropocéntrico, por rechazar el valor moral de toda vida no humana.

³⁷ Desde Hutcheson y antes de que Bentham le diera nombre y fama al “principio de utilidad” que ya había enunciado el primero.

distorsiones o sesgos en el entendimiento y la organización de las economías: el subjetivista-individualista, el mercantilista-monetarista³⁸ y el insaciable-acumulador. Es una distorsión inaceptable no sólo por su falsedad, sino también por sus graves consecuencias éticas, pues justifican y reproducen estos sesgos de la cultura moderna contemporánea, estrechamente vinculados a la crisis de vida por la que pasa la humanidad.

Para empezar, debemos rechazar el sesgo subjetivista-individualista. Si afirmáramos que lo bueno puede ser plenamente definido y buscado de manera autónoma por cada persona en todo contexto histórico, es decir, que lo necesario fuera igual a lo deseado y fuera estrictamente subjetivo pudiendo cada quien expresar coherentemente su necesidad en sus deseos, voluntades y actos, estaríamos negando que la subjetividad es más bien intersubjetividad y se construye en buena medida colectivamente. Negaríamos así la existencia histórica no sólo de los procesos culturales de socialización que juegan un papel preponderante en la construcción colectiva de esos deseos, voluntades y actos, sino también de las estructuras ideológicas, propagandísticas o explícitamente autoritarias que desde el ejercicio de poderes más o menos obvios condicionan, restringen o alienan las voluntades humanas. Estaríamos diciendo que todos los seres humanos se encuentran en todo momento y situación en condiciones de plena libertad, sin limitantes, coerciones, dependencias ni ignorancias, de modo que en esa condición de libertad plena ningún método o institución intersubjetiva podría evidenciar mejor que cada ser humano en su individualidad, aquello que es bueno y digno de su deseo.

Del mismo modo debemos rechazar el sesgo mercantilista-monetarista. Si aceptáramos que lo bueno es tan bueno como puede expresarse y demandarse en dinero, estaríamos excluyendo del conocimiento del bien vivir todos los bienes y valores no mercantiles o deformando su conocimiento al mirarlos a través de la lente del dinero y los precios o “precios sombra”. Y lo más grave, estaríamos ignorando la deformación que para los bienes y servicios en sociedades de mercado impone la exclusión de todas las personas y animales sin capacidad de demanda en el mercado, así como la desigualdad

³⁸ No debe confundirse el uso de estos términos en la perspectiva biosocial con la identificación de corrientes económicas más específicas en la historia de la política y el pensamiento económicos. Se emplean como referencia general a ideologías que imponen una visión mercantil (de mercado) y monetaria (de dinero) en la comprensión y valoración de lo económico. Así, se entiende por *mercantilismo* toda posición ideológica que busca sistemáticamente naturalizar y universalizar los mecanismos de mercado como el espacio económico por excelencia, y por *monetarismo*, aquella que pretende representar el valor de cualquier bien por su valor monetario.

e insostenibilidad presentes en la construcción de la demanda y los precios, como son las restricciones presupuestarias drásticamente inequitativas, las variaciones de precios resultado de la precarización salarial u otros fenómenos como el de la resignación a carecer de ciertos satisfactores, que es el mecanismo de defensa psicosocial de millones de familias en condiciones de pobreza. En definitiva, si queremos equiparar lo bueno a lo que se encuentra y demanda en el mercado, y el valor de eso bueno al precio de mercado como indicador directo o indirecto de utilidad, tenemos que ignorar demasiadas cosas y aceptar demasiadas falsedades y distorsiones.

Finalmente, debemos rechazar el sesgo de insaciabilidad. La economía ortodoxa defiende abiertamente la máxima según la cual “más es mejor” en el consumo de canastas de bienes, máxima traducida en el “axioma de monotonía”, “no saturación” o “no saciedad” de las preferencias y que convive con el reconocimiento de la tibia utilidad marginal decreciente del consumo de más unidades de un producto (Mas-Colell *et al*, 1995: 5-67, Varian, 2006). Pero también la economía “heterodoxa” dentro de la cual se encuentra la teoría postkeynesiana del consumidor, incluye los principios de saciabilidad y jerarquización de necesidades para luego contradecir el primero con el principio de crecimiento de las necesidades para las necesidades “no básicas” (Lavoie, 1994), resultando así incapaz de distinguir necesidades y deseos y de superar la lógica moderna de la acumulación y la maximización individual y en general la racionalidad según la cual “más es mejor”. En el capitalismo y la actividad académica que domina, frases como “la felicidad no tiene precio” o “nada con exceso, todo con medida”, sólo son la contradictoria decoración de anuncios de televisión o la letra pequeña de manuales universitarios.

Pongamos el caso real de las necesidades de seguridad física y alimentación sana, en situaciones sociales reales, con el fin de ilustrar en la práctica la relevancia del reconocimiento de las necesidades humanas. En la primera situación consideremos a las personas adictas a drogas duras como la heroína o el *crack*. Para mantener su consumo de drogas pueden durante años sacrificar la calidad y cantidad de su alimentación y frecuentemente roban a otras personas lo que necesitan para vivir o se ponen a sí mismos en situaciones de alto riesgo como la prostitución, el uso de jeringas sucias o el trato con personas que viven del crimen. ¿Son el alimento y la droga sólo preferencias distintas que no pueden contrastarse con una categorización general de las necesidades? En la situación del robo de recursos ajenos, resulta evidente que la “preferencia” por la heroína va en contra de la existencia o aun la supervivencia de otras personas. Pero en el

caso del sacrificio propio de la alimentación o la seguridad, podría argumentarse que el adicto tiene una “preferencia” o deseo más fuerte de consumir heroína que de comer sanamente o evitar situaciones de alto riesgo, y que para él la droga es fuente de mayor utilidad y bienestar que el buen alimento y la seguridad, como demuestran sus prácticas de consumo en el mercado, cosa que, además, parece estar en congruencia con el mayor precio que hay que pagar por la droga. Si aceptáramos el argumento de la preferencia, aceptaríamos que la buena alimentación, la seguridad física y en último término la salud y la vida no son necesarias para todas las personas, o no son más necesarias que la droga. Pero la “preferencia” por la heroína o el *crack* se revela frecuentemente contraria a la existencia. Esta “preferencia” que se llama en inglés *drug abuse*, es una adicción, una enfermedad que motiva deseos y conductas con serio daño para las personas, tanto por la toxicidad misma de la droga para quien la consume como por la contradicción que establece con reales necesidades como la alimentación, la seguridad física y la salud. Puede descartarse del mismo modo que una sociedad obtenga más utilidad de las drogas que de una alimentación sana, aunque suceda que el poder de compra de una sociedad haya gastado el doble en drogas que en los alimentos base de una alimentación sana, como pasa de hecho en Estados Unidos, cuya población gastó hace unos años 100 mil millones de dólares en drogas y sólo poco más de 50 mil millones de dólares en la compra de frutas y verduras.³⁹ Con este caso, queda claro que no hay razones para ver en las preferencias ni en los precios criterios de valor, y en cambio hay razones para ver los criterios de valor en las necesidades humanas universales, como la seguridad, la salud y la alimentación.

Si el ejemplo parece radical, podemos ver que el argumento mantiene su fuerza aun si se considera un caso menos alarmante y más generalizado. Pensemos en las personas o familias que “prefieren” el consumo de comida chatarra y otros objetos, por razones de placer inmediato o de estatus, por encima de una alimentación saludable. Es el caso de la sociedad estadounidense, donde las personas destinan menos del 10% de su gasto alimentario en frutas y verduras (Cook, 2011). El sacrificio de la calidad de la alimentación por un periodo importante resultará inevitablemente en una pérdida de capacidades intelectuales y físicas y en enfermedades como malnutrición, obesidad y diabetes, o incluso en muerte prematura por enfermedades cardiovasculares. No es casualidad que Estados Unidos, uno de los países con mayor ingreso per cápita y paradigma del

³⁹ La estimación del gasto en drogas es del año 2010 (Drug War Facts, 2015). La de frutas y verduras del año 2009 (Cook, 2011).

liberalismo y el utilitarismo económico dominantes, sea la sociedad en la que suceden nuestros ejemplos. No puede decirse que el problema es la disponibilidad de ingreso de dichas personas, que un bajo ingreso afecta sus capacidades para realizar la forma de vida que ellos han elegido libremente; un mayor ingreso en los Estados Unidos no es suficiente para explicar las “preferencias” ni la estructura del gasto privado de su sociedad (Cook, 2011).

Como las adicciones o la mala alimentación, todas las conductas decididamente contrarias a la vida y a la salud, independientemente de lo “normales” que parezcan, nos permiten ver ontológicamente que entre las incontables preferencias, deseos, placeres y capacidades hay una serie de elementos que son necesarios para la existencia humana, insustituibles e irreductibles, como la alimentación sana y la seguridad física, y hay otros elementos que no lo son o que incluso juegan en contra de las personas. El subjetivismo-individualismo y el mercantilismo-monetarismo de los defensores de la concepción de bienestar como la utilidad revelada por las preferencias y demandas en el mercado no se pueden sostener. Y por supuesto, una vida saludable y una felicidad auténtica y duradera deben estar hechas de otra cosa que no sean sólo deseos o preferencias. Las preferencias, deseos y placeres se relacionan frecuentemente con las necesidades, la salud y la felicidad, pero no las definen. En todo caso, participan de ellas y ayudan a darle su forma de satisfacción concreta en un contexto específico.

La causa de estos sesgos es principalmente el alineamiento de la disciplina económica a la hegemonía del sistema dominante (Foster *et al*, 2010: 22): sus teorías se basan en el estudio ideológico del comportamiento de los consumidores y los mercados contemporáneos, es decir, en un análisis, con sesgo hegemonizado, de las prácticas y las subjetividades promovidas y perpetuadas por el sistema capitalista, que son de por sí presas de la hegemonía. Las prácticas académicas con estos sesgos niegan u ocultan el carácter identificable, universal y finito de las distintas necesidades humanas, así como su relevancia capital en la comprensión y práctica de una economía al servicio de la humanidad y la vida.

¿La economía del desarrollo o del bienestar supera los sesgos de la ortodoxia? En los trabajos de Amartya Sen y en el Índice de Desarrollo Humano, que él ayudó a construir y que es considerado en la economía convencional el principal indicador de “bienestar humano”, se observan parcialmente los mismos sesgos.

Su sesgo subjetivista se observa en el rechazo a la incorporación plena de las necesidades universales en sus obras más importantes, aunque no aparece en sus primeras publicaciones en el campo de la ética y la economía del bienestar (Sen, 1979, 1983 y 1985 b). En un principio, rechazó al deseo y al placer como constitutivos fundamentales del bienestar y con ello al utilitarismo ortodoxo. Incluso, tenía bastante clara su oposición inicial al sesgo subjetivista: “El fracaso de la utilidad para llegar suficientemente lejos [en la comprensión del nivel de vida] y el rol del ‘subjetivismo’ en este fracaso, bien puede empujarnos en la dirección de consideraciones más objetivas” (Sen, 1985 b: 20). A su juicio lo que importaba realmente era lo que el ser humano puede vivir; más precisamente, sus capacidades o libertades. Sen propuso su enfoque centrado en las capacidades humanas como un enfoque abierto a la diversidad y concreción de las necesidades, que reconocía, aunque ambiguamente, como “generales” o “absolutas” (Sen, 1983: 415). Pero nunca les dio un lugar teórico relevante, pues las asoció con mercancías, más que acciones de realización vital. En la mayoría de sus trabajos, más influidos al parecer por un interés de “pluralizar” la noción de desarrollo y por hacer compatible el reconocimiento de ese matiz pluralista con el liberalismo económico, criticó y eliminó la categoría de necesidades, con lo que terminó de filtrarse en ellos un subjetivismo individualista y cultural que queda:

“Los seres humanos son completamente diversos. Diferimos unos de otros no sólo en características externas (por ejemplo, fortunas heredadas o el ambiente natural y social en que vivimos), sino también en nuestras características personales (por ejemplo, edad, sexo, propensión a enfermar, habilidades físicas y mentales). La evaluación de las reivindicaciones de igualdad debe adaptarse a la existencia de una diversidad humana generalizada (...) La poderosa retórica de la ‘igualdad del hombre’ frecuentemente tiende a negar atención a estas diferencias”. (Sen, 1992: 1)

Con este tipo de posiciones, en la obra de Sen gana el relativismo, el interés de omitir lo común a los seres humanos para resaltar lo diverso. El resultado práctico: una referencia claramente ambigua de las capacidades para hacer ciertas cosas fundamentales que no especifica en ninguna serie, sino sólo en ejemplos irregulares y relativizados de lo que llama funcionamientos, aquello que las personas valoran y efectivamente pueden vivir en relación con los objetivos y el estilo de vida que cada persona valora como adecuados. Por eso, el criterio central con el que puede evaluarse la dinámica de una sociedad, según Sen, es el grado de libertad que tienen las personas

para alcanzar sus propios objetivos. Regresa en Sen el reino de los deseos y preferencias por la típica confusión que en supuesto favor de la libertad niega el reconocimiento de las características humanas esenciales y las necesidades para una vida saludable.⁴⁰ El reconocimiento de la importancia de las capacidades, del cual Sen ha sido promotor, es sustancial a cualquier ética económica que valore y entienda la libertad. Pero si ese reconocimiento niega las necesidades humanas se vuelve un flaco favor para la libertad misma en un entorno de altas inequidades.

Por otro lado, el sesgo mercantilista-monetarista entra parcialmente en la teoría de Sen, sobre todo en sus metodologías. Teóricamente, Sen evita vincular en su esencia las capacidades y funcionamientos con la opulencia o posesión de bienes, servicios o dinero (1985b: 20-25, 1992). Pero en distintos puntos teóricos y sobre todo en su aterrizaje metodológico más influyente, que es el del Índice de Desarrollo Humano (IDH), acaba vinculando sustancialmente el bienestar y el “nivel de vida” con el ingreso corriente o la riqueza disponible en bienes y servicios, por lo que llega a afirmar que “puede que un hombre rico y gruñón sea menos feliz que un campesino contento, pero tiene un nivel de vida más alto que ese campesino” (Sen, 1983: 414-415). Sen declara que lo que vale en la vida son las capacidades y que el desarrollo es la libertad. Pero de manera contradictoria, el ingreso y los bienes materiales, que serían sólo medios que permiten la libertad, vuelven a aparecer como clave. La cita no tendría gran importancia si no fuera porque en el Índice de Desarrollo Humano, que trabajó con otros economistas para el PNUD y es hasta hoy el indicador fundamental de bienestar para la economía del desarrollo, esa libertad se tradujo de manera simple y reduccionista en un entero compuesto en partes iguales por el “nivel de vida”, cuyo indicador es el ingreso real per cápita dado por el PIB, un índice de la esperanza de vida que se pretende representativo de las capacidades físicas y un índice educativo dado por una mezcla de alfabetismo y escolaridad que se busca utilizar de manera reduccionista como indicador de capacidades y habilidades psíquicas, y que el PNUD recientemente ha dejado en escolaridad real y esperada.

⁴⁰ Es una confusión común en la que no cayeron Erich Fromm ni Abraham Maslow, como tampoco Max-Neef y su equipo interdisciplinario, justamente porque combinaron conocimientos antropológicos que articularon con lo social, lo psíquico y lo físico de los seres humanos en distintos momentos y culturas; pero sobre todo, porque no defendieron el liberalismo económico. Un punto intermedio lo muestran Doyal y Gough, quienes identifican como necesidades generales la salud y la autonomía así como necesidades intermedias como la protección, la seguridad física, la alimentación, las relaciones sociales, etc., bajo el criterio de evitar el serio daño al proyecto de vida de cada persona.

Por último, el sesgo de insaciabilidad es característico de la obra de Sen en la metodología del IDH, por la vía del ingreso, y en su teoría por la vía del desarrollo ilimitado de la libertad. De acuerdo a su lógica, mayor ingreso, escolaridad y esperanza de vida generan más libertad y mayor desarrollo.

Tal parece que Amartya Sen se atrapó en la ideología liberal. Su teoría se caracterizó por la crítica al cálculo utilitarista y a la noción del *homo economicus*, que reduce las motivaciones humanas al interés propio. Pero, aunque su trabajo teórico es crítico con algunas de las posiciones más radicales de la economía ortodoxa, no parece ser más que una parcial moralización y descolonización del liberalismo capitalista. Y el Índice de Desarrollo Humano, directamente ha resultado un desastre y un velo liberal sobre la experiencia de vida real de quienes tras las estadísticas y la resignación anhelan la satisfacción de sus necesidades, su salud y su felicidad.

Pero no sólo los economistas empantanados en las distintas corrientes de la ideología capitalista opacan el reconocimiento de la universalidad y finitud de las necesidades (Boltvinik, 2005: 353-385). En la economía crítica e incluso entre los teóricos de las necesidades humanas, no hay plena coincidencia en que todos los seres humanos compartamos las mismas necesidades independientemente del tiempo y momento que nos haya tocado vivir. En este caso, el sesgo recurrente es el de insaciabilidad, y un relativismo subjetivista y evolucionista, que se manifiesta en la defensa de la categoría de desarrollo en la economía crítica moderna, empezando por el planteamiento de Karl Marx.

A lo largo de su obra, Marx construyó un sistema analítico con categorías útiles para la comprensión de la vida de la humanidad, y muy especialmente del capitalismo y sus alternativas históricas. La idea de necesidades atraviesa toda la obra de Marx, sus análisis del capitalismo y sus visiones del socialismo y el comunismo. Pero nunca se ocupó de debatirla y definirla explícitamente como categoría de su sistema interpretativo. Puede pensarse que no lo hizo porque no era el objeto central de su trabajo, pero no es así. El concepto de necesidades es central en la estructura analítica de Marx por su relación directa con las categorías de trabajo, valor de uso, mercancía, valor de cambio, salario y plusvalor, e incluso en su visión del socialismo y el comunismo. En su tratamiento siempre está presente lo “necesario” de manera directa o indirecta. Pero Marx no trabajó de manera particular, clara y explícita la definición de las necesidades.⁴¹

⁴¹ En palabras de Agnes Heller, quien dedicó todo un libro al análisis de la categoría de necesidades en la obra de Marx antes de desarrollar su propia antropología de las necesidades,

Un punto claro para Marx es que las necesidades están en constante relación dialéctica con la producción. En los *Grundrisse* (1857-1861: 33-35), Marx dice: “Si es claro que la producción ofrece al consumo su objeto externo, es igualmente claro que el consumo ofrece idealmente al objeto de producción una imagen interna, una necesidad, un impulso y un fin (...) La necesidad que el consumo siente por el objeto es creada por la percepción de éste. El objeto de arte – como cualquier otro producto- crea un público que es sensible al arte y disfruta la belleza. La producción de este modo no sólo crea un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. Así, la producción produce consumo 1) creando el material para éste; 2) determinando la manera de consumir; y 3) creando los productos, inicialmente ofrecidos como objetos, en la forma de una necesidad sentida por el consumidor”. Sobre el posicionamiento subjetivo del objeto como necesidad, Marx señala que está asociado frecuentemente en economía con “la relación entre demanda y oferta, entre objetos y necesidades, entre las necesidades creadas socialmente y las naturales”. Como se ve, Marx llegó a distinguir entre los objetos (satisfactores, como se llaman más recientemente) y las necesidades, así como entre las necesidades naturales y otras “creadas” por la dinámica de la producción.

El abordaje tangencial del concepto de necesidades en Marx se puede apreciar en una lectura cuidadosa y detallada de *El Capital* (Marx, 1867). Al principio de la obra, aparecen, en medio del análisis de la mercancía y el dinero, visiones amplias de las necesidades de especie: “Allí donde la necesidad de vestido le acuciaba, el hombre se pasó largos siglos cortándose prendas más o menos burdas antes de convertirse de hombre en sastre (...) Como creador de valores de uso, es decir, como trabajo útil, el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana” (Marx, 1867 I: 10). ¿Qué tan detalladamente pensó y entendió Marx las necesidades naturales? Tras la primera visión general, trató las necesidades “naturales”, “físicas” o “de primera” como equivalentes, entre ellas dormir, alimentarse, lavarse y vestirse, así como la de contar con una vivienda y calefacción (Marx, 1867 I: 124, 178). La referencia a la calefacción refleja que no pensó claramente las necesidades “naturales” como aquellas generales a los seres humanos, sino que las vio como toda necesidad “física” en su concreción histórica.

“Marx acostumbra a definir mediante el concepto de necesidad, pero no define nunca el concepto de necesidad, y ni siquiera describe qué debe entenderse con tal término” (Heller, 1986: 21)

Por otro lado, a lo largo de *El Capital*, se relativiza y se pierde la identificación de las necesidades, distintas a los objetos, que en los *Grundrisse* explicitó. Salvo en el caso del trabajo, que es claramente visto como una acción necesaria de la vida humana, tiende a ver las necesidades naturales como objetos, confundiéndolos con sus satisfactores físicos.⁴² No lo hace así por estar tratando del capitalismo. En realidad, dentro de su amplio trabajo intelectual Marx no alcanzó a discernir y explicitar que todas las necesidades (o ciertas necesidades, en su esquema) son comunes e irreducibles en todo ser humano; y que, en todo caso, las condiciones sistémicas, como la fecundidad del suelo, el clima, el mecanismo de satisfacción o el modo de organización de la economía, hacen que las necesidades sean más o menos fáciles de realizar. La importancia de esta relativización, reside en que se presta a considerar que personas de menor “evolución”, o de clases o grupos dominados, tienen necesidades más “reducidas”. Esa visión evolucionista se puede observar incluso en Marx como veremos más adelante.

Podemos relacionar la relativización y la visión evolucionista con el hecho de que supuso que las necesidades naturales eran sólo las físicas, pues Marx identificó por separado las necesidades “espirituales” y “sociales”. Pero más bien esa exclusión de lo espiritual y lo social de lo natural refleja su visión evolucionista y elitista de las culturas y sus distintos “niveles”: Tratando sobre la jornada de trabajo escribió: “Aparte de este *límite puramente físico* [el de las necesidades naturales], la prolongación de la jornada de trabajo tropieza con ciertas *fronteras de carácter moral*. El obrero necesita una parte del tiempo para satisfacer necesidades espirituales y sociales cuyo número y extensión dependen del nivel general de cultura” (1867: I, 178).⁴³ Parece sugerir que la reflexión, el

⁴² En un sentido de necesidad como acción escribió: “Durante una parte del día, las energías necesitan descansar, dormir; otra parte del día la dedica el hombre forzosamente a satisfacer otras necesidades físicas, a alimentarse, a lavarse, a vestirse, etc.” (Marx, 1867: I, 178). Pero en una forma que iguala necesidad con objetos, escribió: “Las necesidades naturales, el alimento, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc., varían con arreglo a las condiciones del clima y a las demás condiciones naturales de cada país.” (Marx, 1867: I, 124). Esta objetivación se lee entre líneas también en la siguiente afirmación: “Cuanto más reducidas sean las necesidades naturales de indispensable satisfacción y mayores la fecundidad natural del suelo y la bondad del clima, menor será el tiempo de trabajo necesario para la conservación y reproducción del productor, y mayor podrá ser, por consiguiente, el remanente de trabajo entregado a otros después de cubrir con él sus propias necesidades” (Marx, 1867: I 429).

⁴³ Uno de los ejemplos de las necesidades espirituales lo encuentra en la devoción, como refleja este texto sobre el valor de uso esencial de las mercancías en circulación: “Como vemos, el lienzo, que para él no era más que una mercancía, *representación de valor*, se enajena por oro, por su forma corpórea de valor, y ésta a su vez, por otra mercancía, por la Biblia, que pasa a formar parte del ajuar del tejedor, como objeto útil, para satisfacer las necesidades de devoción del comprador y de su familia” (Marx, 1867: I, 66). Esta ejemplificación, a sabiendas de la opinión que Marx tenía sobre la relación de la religión y la enajenación ideológica, deja en duda si para Marx las

goce estético, la comunicación o la estima social no forman parte de todas las culturas humanas desde nuestro nacimiento como especie.

Consecuentemente con esa posición evolucionista, la diferencia entre necesidades y deseos queda también ambigua en Marx, con una sola referencia textual que distingue entre necesidades y apetitos.⁴⁴ Pero resulta más frecuente una distinción entre “necesidades elementales” y “necesidades de lujo”, que aparecen como nuevas “necesidades” creadas por la dinámica de un modo de producción, tal como refleja este enunciado: “Su creciente riqueza [la del capitalista] y el descenso constante relativo del número de obreros necesario para la producción de artículos de primera necesidad [por la tecnología], crean, a la par que nuevas necesidades de lujo, nuevos medios para su satisfacción” (Marx, 1867: 370).

Además, Marx recurre ambiguamente a la idea de necesidades sociales. En un sentido, a lo largo de *El Capital* parece referirse a necesidades generales de la población, las propias necesidades elementales a un nivel de agregación correspondiente a la sociedad. En otro sentido, parece que con necesidades sociales se refiere a las necesidades creadas por el modo de producción, tal como se puede entender en la cita ya referida de los *Grundrisse*. Con este último significado, podemos asociar en *El Capital* las nociones de “necesidad histórica”, que utiliza cuando se refiere a grandes procesos del devenir social dialéctico, y la de “necesidad técnica”, en referencia a procesos concretos de la producción o la circulación en su contexto histórico. Ambas podrían ser consideradas necesidades creadas socialmente por el modo de producción.⁴⁵

necesidades espirituales como la devoción son compartidas por todos los seres humanos, aunque marxistas humanistas como Erich Fromm recuperen la idea considerando que un “marco de orientación y devoción” es una necesidad psicológica del ser humano, considerada en sentido religioso o laico, como devoción a un propósito, a una idea, o una estructura de pensamiento y acción (Fromm, 1947: 47).

⁴⁴ “En primer lugar, la producción anual debe suministrar todos aquellos objetos (valores de uso) con los que han de reponerse los elementos materiales del capital consumidos en el transcurso del año. Deducidos estos elementos, queda el producto neto o producto excedente que encierra la plusvalía. ¿En qué consiste este producto excedente? ¿Acaso en objetos destinados a satisfacer las necesidades y los apetitos de la clase capitalista y a entrar, por tanto, en su fondo de consumo? Si fuese así, la plusvalía se gastaría toda ella alegremente, sin dejar rastro, y no habría margen más que para la reproducción simple” (Marx, 1867: 489).

⁴⁵ Aquí un ejemplo: “la necesidad de objetos útiles ajenos va arraigando, poco a poco. A fuerza de repetirse constantemente, el intercambio se convierte en un proceso social periódico. A partir de un determinado momento, es obligado producir, por lo menos, una parte de los productos del trabajo con la intención de servirse de ellos para el cambio” (Marx, 1876: 51). Y en otro espacio señala al respecto: “Como se ve, la forma de valor de la mercancía, el dinero, por una necesidad social que brota automáticamente de las condiciones del proceso de circulación, se convierte ahora en *fin último de la venta*.” (Marx, 1867: 94).

Como hijo sobresaliente de la modernidad, Marx no logró separarse de la idea del progreso irrestricto y del desarrollo de las necesidades. Sus argumentos lo sitúan lejos del reconocimiento de un carácter universal y finito de las necesidades humanas: “Cuanto más extensamente han sido percibidas como necesarias las necesidades históricas – necesidades creadas por la misma producción, necesidades sociales-, necesidades que son en sí mismas las crías de la producción social, más alto el nivel al cual la riqueza real ha sido desarrollada. Considerada materialmente, la riqueza consiste simplemente en la multiplicidad y variedad de las necesidades” (Marx, 1857-1861: 461). Llama la atención la referencia a la riqueza “real”. El anterior texto deja ver una cierta apología de la supuesta multiplicación de las necesidades que sucede con el paso de un modo de vida a otro con “mayores fuerzas productivas”, más que una crítica al modo capitalista y sus apetitos socialmente contruidos. Se trata de una perspectiva evolucionista, desarrollista y eurocéntrica propia de la época, que suponía que las personas y pueblos primitivos tenían pocas necesidades, y no maneras sencillas y en ocasiones limitadas de satisfacer las mismas necesidades humanas: “en los comienzos de la civilización, las fuerzas productivas adquiridas del trabajo son pequeñas, pero también lo son las necesidades, que se desarrollan con los medios necesarios para su satisfacción y a base de ellos” (Marx, 1867: 428). Parece que Marx sugiere que las necesidades, las llamadas naturales en su calidad y extensión, y sobre todo las denominadas espirituales y sociales, se presentan en mayor número y variabilidad en sociedades y culturas de alto “nivel”. Parece que para Marx las necesidades humanas están en constante innovación o desarrollo y que las sociedades con más necesidades realmente más ricas. Y sin embargo podemos ver que necesidades aparentemente “desarrolladas” como la de disfrutar de la belleza a través del arte, la de estructurar una forma de entendimiento sobre cómo funciona el mundo y la vida, o la de satisfacer distintos requerimientos psíquicos, esas que hoy se busca satisfacer con las bellas artes, las ciencias, la pedagogía o la psicología, ya se realizaban parcialmente desde la prehistoria humana con el arte rupestre y la música, la observación de los signos naturales, las tradiciones orales o los ritos religiosos. Algunas de estas necesidades eran incluso compartidas por ancestros evolutivos del ser humano, quienes tenían lenguajes complejos, practicaban la pintura en cuevas y realizaban entierros ceremoniales.

En cualquier caso, puede observarse que el análisis de Marx no contó con categorías claras en torno al tema, una definición propia de la categoría de necesidad, y otras categorías auxiliares como la de satisfactor o la de pseudosatisfactor, que hoy

podrían dar solidez a toda la teoría marxista de la alienación y el fetichismo. Pero eso no impidió que a partir de lecturas su obra, se hayan formado algunas teorías de las necesidades con los sesgos de subjetividad e insaciabilidad, nacidos de la modernidad, su evolucionismo histórico y su sentido del progreso: lo que podemos llamar el enfoque de las necesidades en desarrollo.

Un ejemplo de este enfoque es el de Jean Pierre Terrail, como bien muestra el título de una de sus obras: *La naturaleza histórica y social de las necesidades*. Terrail afirma que no es posible concebir las necesidades como independientes a la producción y que no hay necesidades sociales que no sean requeridas y producidas por la acción y reproducción del modo de producción (Boltvinik, 2005: 345-353). Pesa nuevamente la ausencia de la categoría de satisfactor, que puede aclarar las confusiones que se generan en el uso alternativo que Terrail hace del término “necesidades” y los términos “necesidades sociales” o “necesidades concretas”.⁴⁶ Terrail no está distinguiendo las necesidades humanas de las exigencias de un sistema histórico, como el capitalismo. Mientras esas distinciones no aparezcan, permanecerá la confusión y no podrán ser reconocidas las necesidades humanas universales. La acumulación de capital, como la droga, no es una necesidad de ser humano alguno, sino sólo la pretendida vía para la satisfacción de las necesidades verdaderas, quizá de motivación, quizá de seguridad, de paz o de estima, y de una parte minoritaria de la población. En términos marxistas, puede decirse que se trata de falsas necesidades humanas fruto de la alienación, pero el propio Marx tampoco uso un término semejante de manera sistemática y nombró en la categoría de necesidades a las naturales, las sociales, lo mismo que las “de lujo” o las de “explotación”.⁴⁷

⁴⁶ Éstas últimas pueden ubicarse, en relación con las necesidades humanas universales, con la categoría de satisfactor cuando hay una relación causa-efecto positiva entre la “necesidad concreta” y la necesidad humana, o con la de pseudosatisfactor o la de falsa necesidad, cuando no hay en efecto una correspondencia entre la “necesidad concreta” y una “necesidad humana”. Lo mismo puede decirse de las “necesidades sociales” o más aún de las necesidades de organización social derivadas de un cierto modo histórico, como el capitalismo.

⁴⁷ Al inicio de *El Capital*, escribe: “La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean. El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos” (Marx, 1867 I: 3). Más adelante se observa una cierta distinción en un enunciado crítico “un régimen de producción en que el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero. Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo” (Marx, 1867: I, 524). Es difícil saber por qué no se decidió Marx por una distinción de esta categoría fundamental.

La posición de los estudiosos de las necesidades de herencia marxista que asumieron el paradigma del progreso puede ser una perspectiva crítica con respecto a la ortodoxia utilitarista pero no con respecto al paradigma del progreso irrestricto, por lo que comparten el sesgo de insaciabilidad y un relativismo histórico o evolucionista que se impone a las necesidades.

La perspectiva de Julio Boltvinik, expuesta detalladamente en su tesis doctoral y algunos trabajos derivados (Boltvinik, 2005 y 2007), se encuentra en el dilema de la superación de estos sesgos, pero en muchos sentidos reproduce actualmente el relativismo evolucionista. Su trabajo, realizado a partir de un detallado estudio sobre las teorías de las necesidades humanas⁴⁸, defiende por un lado que las necesidades son universales en el conjunto de los miembros de nuestra especie, pues responden a la esencia del ser humano como ser natural, social, activo, creador y consciente, pero postula también que se desarrollan históricamente con las capacidades en una relación de interdependencia dialéctica que lleva a su transformación en relación con el progreso social, aunque no se refleje de manera directa en las capacidades y necesidades de todos los individuos. Para hacer compatible la universalidad y el “desarrollo” de necesidades, Boltvinik recupera la idea de Marx y Markus de que el ser humano tiene también la característica de ser universal, o más precisamente, ser tendiente a la universalidad. Desde su punto de vista, los seres humanos pueden vivir más o mejores necesidades y capacidades, como causas y consecuencias no lineales del progreso social, el desarrollo de más o mejores necesidades y capacidades de la sociedad en su conjunto. En su metodología concreta esta visión desarrollista, donde las más y mejores necesidades marcadas por el progreso social y los individuos más “ricos” en su eje de “florecimiento humano” y su eje de “nivel de vida”, marcan supuestamente las necesidades que tras ser desarrolladas en una sociedad se vuelven universales, como observa en las necesidades estéticas, científicas o espirituales (Boltvinik, 2007: 174-175, 207-224). Bajo esta posición, el potencial de desarrollo social e individual ha de ser la norma de referencia para conocer e incluso medir el florecimiento humano.

Toda una confusión entre universalidad y relativismo evolucionista: en lugar de reconocer las necesidades humanas en todas las sociedades y culturas, independientemente de su “desarrollo” según el punto de vista moderno, Boltvinik acaba

⁴⁸ A partir de una lectura propia de Marx, Markus, Maslow y Fromm, principalmente, y de muchos otros autores como Max-Neef, Doyal y Gough y Amartya Sen, así como de estudios centrados en la medición estadística y empírica de la pobreza.

asumiendo que hay una mayor riqueza de necesidades y capacidades en la forma de vida de los desarrollados, que es una diferencia legítima y que es la tendencia general de la especie. Boltvinik no alcanza a enfrentar el problema histórico de la apariencia ilimitada e insaciable de las necesidades.⁴⁹ Deja intacta entonces la promesa de progreso mediante la maximización de la riqueza personal y del propio grupo. Justificada ahora en la existencia de necesidades emergentes en los sectores más florecientes de una sociedad, se mantiene la maximización ilimitada de la satisfacción como el sentido estructurador de la vida individual y de la vida de colectividades autocentradas. ¿Cómo pedir a las personas “florecientes” que privilegien la satisfacción de necesidades de otras personas de un nivel de florecimiento inferior (con menos necesidades), si siempre tienen ellas sus “nuevas necesidades” derivadas del desarrollo, si, como dice el mismo Boltvinik, las necesidades no pertenecen al terreno de lo voluntario pues su insatisfacción implica serio daño para los seres humanos? Concretando en términos históricos, ¿cómo pedirle a las personas y sociedades que viven en las regiones centrales capitalistas que redistribuyan recursos para privilegiar la satisfacción de necesidades en la empobrecida periferia global? ¿Será por ese desarrollo de “nuevas necesidades”, de tipo estético por ejemplo, que las sociedades desarrolladas gastan cada vez más recursos en lujosos viajes y cirugías plásticas, mientras reducen sus aportaciones públicas y privadas en cooperación internacional cuando en las sociedades “subdesarrolladas” se expande la violencia, la precariedad laboral y epidemias como la del VIH y el Ébola?

El enfoque de necesidades en desarrollo reproduce el elitismo y la insaciabilidad. No se basa en los requerimientos esenciales y comunes a los seres humanos, que en el conjunto diverso de las sociedades y culturas pueden llevarnos a la satisfacción, y facilita que se infiltren la insaciabilidad y el elitismo “por la puerta trasera”, al desdibujar la distinción entre iguales necesidades universales y diversos satisfactores históricos. Boltvinik destaca como una de las ventajas de su “nuevo enfoque de la pobreza económica” que “la visión dinámica [el desarrollo] de las necesidades se contraponen al concepto estático de satisfacción de necesidades fijas” (Boltvinik, 2007: 196), pero las necesidades humanas personales y colectivas, como la hidratación, la alimentación, el

⁴⁹ El problema se mantiene aun cuando Boltvinik refiere por momentos que la idea de Marx del desarrollo de las necesidades ha de ser vista como su profundización o perfeccionamiento cualitativo más que como su incremento cuantitativo, una acotación que además aparece sin suficiente contundencia o relevancia en su estructura teórica, mucho más cargada hacia la valoración de un progreso deseable hacia una “riqueza humana y económica” caracterizada por la vivencia y la satisfacción de más y mejores necesidades (Boltvinik, 2007: 207-224)

descanso, la seguridad física, el placer, la comunicación, la orientación, la estima social, la libertad con respecto a la violencia, los cuidados, el trabajo, la cooperación, son realmente “fijas”. Sólo desde el reconocimiento de la igualdad de necesidades podemos estructurar una distribución diversa pero equitativa de satisfactores.⁵⁰

El marxismo humanista de Erich Fromm, es un ejemplo de superación del enfoque elitista y evolucionista. Su perspectiva se alimentó de su práctica psicoanalítica y su vinculación y aprendizaje con comunidades no dominadas por la ideología moderna, y de una lectura de la obra de Marx con atención especial en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844* y en *La Ideología Alemana*. En su obra *Marx y su concepto del hombre* (Fromm, 1961), expuso una perspectiva material y espiritual de la filosofía antropológica de Marx, centrada en el conflicto entre la enajenación y la liberación y en el papel fundamental que en este conflicto tienen el trabajo y las verdaderas necesidades humanas. El hombre enajenado no deja sólo de plantearse sus verdaderas necesidades, sino que los seres que crea, como los valores económicos o las condiciones sociales y políticas, se adueñan de él. La enajenación del hombre, entonces, no se da solamente con respecto de sí mismo, sino con respecto a los demás y a la realidad. Fromm argumentó que Marx, ante esta enajenación, defendió la existencia de una naturaleza del hombre por la cual puede ser reconocible y determinable, y no sólo se refiere a lo físico, sino a una naturaleza psicológica y social. Dialécticamente, afirmó que la esencia de las cosas está en las potencialidades dadas, y la potencialidad de la humanidad está en su transformación histórica y en la autorrealización del ser humano, es decir, en su liberación e independencia. El ser humano no es libre si no se posee a sí mismo y no debe su existencia a sí mismo, por eso la importancia de que la relación y la unidad productiva con los seres humanos y la naturaleza se dé en tal forma que se pueda dar el desarrollo individual y colectivo al liberarse de las presiones de la subsistencia. La naturaleza humana en desarrollo, en su condición de riqueza, está ligada a la necesidad del otro, del otro hombre o mujer, a la convivencia con el otro, al amor, y los actos se hacen humanos en cuanto son creados por el hombre y para el hombre, convirtiéndose en objeto de la

⁵⁰ ¿Por qué nos cuesta tanto abandonar la lógica del desarrollo irrestricto? Es muy probable que, inmersos en la cultura moderna, nos espanten los límites. Pero la satisfacción de necesidades es inevitablemente dinámica, diversa y creativa. La satisfacción es un fenómeno siempre contextualizado en procesos históricos biosociales cuya dinámica incluye por ejemplo, la inevitabilidad de las enfermedades, los desastres naturales, los procesos personales y colectivos de aprendizaje, la incertidumbre de las relaciones afectivas, la imprevisible innovación en el campo de la estética y de todas las ciencias, y en general la inevitable conflictividad y diversidad de la vida social. Sólo en la ficción el ser humano y la humanidad pueden librarse enteramente de la fragilidad, del conflicto y de la variación social.

sociedad. Esta construcción y afirmación de la individualidad-sociabilidad se expresa en términos concretos en la relación del hombre con el mundo, al sentir, pensar, desear, crear o amar, en otras palabras, afirmando y expresando todos los elementos de su individualidad. Fromm, a partir de Marx, entendió el desarrollo de las potencialidades humanas como la evolución de estas capacidades a tal grado que permitan la liberación o independencia del ser humano como ser social, de tal forma que sea capaz de satisfacer sus necesidades fijas o naturales, separándose de las artificiales, sin lo cual no puede realizarse, satisfacerse o completarse. Fromm tuvo así el cuidado de señalar que las potencialidades humanas pueden entenderse como las capacidades para la realización de las necesidades “naturales” o “fijas” del ser humano, incluyendo no sólo las biológicas, sino las psicológicas como amar, sentir, pensar, desear y recrearse, pero no como el desarrollo de las necesidades en sí.

Los seres humanos no necesitamos la carrera del “desarrollo de necesidades” ni hacer una apología de las “necesidades creadas” para tener una visión dinámica del florecimiento humano. En primer lugar, la salud mental y la felicidad humanas nos exigen superar la insaciabilidad autocentrada y reconciliar el goce de la vida con la aceptación y la gestión resiliente de la fragilidad y el límite. Es decir, nos demanda capacidad para relacionarnos con los retos que la fragilidad y el límite suponen, y reencontrarnos con la empatía por la salud y la felicidad de la humanidad más que por la obsesión en uno mismo, lo que implica que la mayor parte de la población pueda superar diversos tipos de sufrimiento y carencia. En sentido recíproco, la satisfacción regular y generalizada de las necesidades de todos los seres humanos, que está muy lejos de suceder, requiere de la transformación de nuestra relación con la naturaleza y con las demás personas. O sea, que demanda la transformación de nuestros deseos, nuestros medios de satisfacción, nuestra organización económica, y por eso nuestro ejercicio de poderes, comunicación y cultura. Desde luego, resulta absurdo el rechazo de la finitud de las necesidades con el argumento de que supondría aceptar un límite para las potencialidades humanas.

La satisfacción de necesidades humanas universales no es realidad estática sino reto y potencia. Para ello, urge un claro reconocimiento de la igualdad de necesidades en el marco de la dinámica biosocial compleja y diversa y de una solidaridad orientada a crear una historia de convivencia, de vida digna compartida.

La cultura occidental moderna, en interdependencia estrecha con la cultura hegemónica del desarrollo capitalista y en muchos aspectos fusionada con ésta, endiosa

la idea de progreso indefinidamente acumulativo lo mismo a nivel personal que colectivo. Se promueve como sentido personal y colectivo de la vida la infinita maximización de la propia riqueza como medio para acceder al bienestar. Se nos dice que “más es mejor”, sin límite para nosotros y los nuestros. La publicidad vende ese eslogan para cada individuo y familia, la propaganda política lo vende para cada localidad, región, nación y estado. En el engranaje del desarrollo moderno, se ligan entonces intersubjetivamente, o, mejor dicho, ideológica y hegemónicamente, la insatisfacción dada por la infinitud de los deseos legitimados como “necesidades” y la motivación por una acumulación maximizadora autocentrada.

Ni los enfoques hegemónicos ni las aproximaciones críticas referidas en los párrafos anteriores reconocen plenamente la importancia central de la “satis-facción”, del “hacer suficiente” la realización de nuestras necesidades, esas esencias compartidas entre los seres humanos, y que nos permiten alcanzar una vida con salud y felicidad. La percepción subjetiva de necesidades por satisfacer, del mismo modo que un deseo permanentemente insatisfecho, tiene en la experiencia vital humana una relación directa con una forma subjetiva de sufrimiento, la de la ausencia, la carencia. Confundir deseos y necesidades no ayuda a conseguir la experiencia subjetiva de suficiencia y plenitud, y nos aleja de la vivencia de la felicidad.⁵¹

El gran valor específico de la categoría de necesidades humanas se encuentra en esa identificación de lo esencial, lo universal y lo saciable para que las experiencias de vida de las personas, en un marco de inclusión y equidad, puedan ser satisfactorias.

⁵¹ Claro está que sería absurdo negar la naturaleza deseante y dinámica del ser humano, pero para salir de la trampa cultural del progreso infinito y la insatisfacción infinita, parece imprescindible que seamos capaces de distinguir, en el ámbito cultural general y en el científico, lo que nos es necesario y suficiente de todo lo que podemos desear. No se trata de negar necesidades, diversidades, deseos o dinamismos, sino de identificar y realizar las necesidades identificables de todos los seres humanos, y encontrar en esa realización nuestra satisfacción personal y colectiva.

c. Necesidades humanas para la salud y la felicidad

Identificar las necesidades universales implica acercarnos al conocimiento de la esencia del ser humano y su vida, no fuera de la historia sino en la esencia común de esa historia. No está de más recordar que la universalidad de las necesidades sólo se entiende al observar que en sus formas generales, en necesidades como la alimentación, la protección, el amor o la cooperación, las necesidades son comunes a todos los seres humanos, mientras que lo que varía para las distintas personas, grupos sociales y sociedades son los satisfactores específicos, medios que permiten realizar suficientemente esas necesidades. Sólo así se hace posible entender las *necesidades humanas* en un sentido ontológico como los elementos históricamente esenciales de la vida humana, aquellos que han de acompañar en un cierto grado la vida de toda persona para dar continuidad a su existencia. Estamos hablando aquí de necesidades “para la vida” o “para la existencia”. Desde que consideramos la necesidad simplemente como aquello requerido para vivir, y el estado de necesidad como la falta de aquello, tal como lo hace el *Diccionario de Psicología* de Oxford (Coleman, 2009), en una perspectiva ontológica estricta de existencia y supervivencia, resulta evidente que hay necesidades universales. Es un punto de partida.

Len Doyal y Ian Gough, profesores de ética y economía política respectivamente, en su *Teoría de las Necesidades Humanas* (1994) definieron las necesidades humanas son aquellos requerimientos indispensables que hacen que cualquier persona en cualquier momento y lugar evite un serio daño, y las identificaron en su forma más general en la salud física y la autonomía, en sus formas específicas en una serie de “necesidades intermedias”. Ellos identifican entonces necesidades universales con aquello indispensable para evitar el “serio daño”, que definen como estar fundamentalmente incapacitado para perseguir “lo que uno considera lo bueno” (Doyal y Gough, 1994: 30-65), punto débil en el que se cuela el subjetivismo. Podríamos hablar igualmente de necesidades para el desarrollo, como lo hace Manfred Max-Neef (1994), dentro de su teoría del “desarrollo a escala humana”, o de necesidades para el florecimiento humano como lo hace Julio Boltvinik (2005) desde su propia perspectiva de florecimiento. Siempre hay un “para” en las necesidades humanas.

Recuperando lo que sabemos y vemos, intentando rebasar así las limitaciones de la subjetividad individual que representan “los propios fines” que reinan en el liberalismo individualista práctico y “científico”, vemos que las necesidades son, en primer lugar, para

la vida humana natural, para la realización de un ciclo de vida. Si las necesidades de la vida humana están ligadas a ciertas condiciones, esas condiciones se vuelven también necesidades generales, como la salud, la motivación y un contexto social mínimamente pacífico. Nadie sin un poderoso mecanismo patológico o de coerción ideológica, quiere una vida de enfermedad, infelicidad y violencia. De modo que podemos ir más allá de la de necesidades para la supervivencia, identificando también necesidades generales para una vida que tienda a la salud y la felicidad.

El vínculo entre salud y necesidades humanas es tan estrecho que Maslow (1943: 392-394) consideró que una manera de entender la salud y la enfermedad es verlas sintéticamente como un estado crónico y regular de satisfacción o insatisfacción de las necesidades, tanto físicas como psíquicas.⁵² Por eso, podemos entender la *salud* como la condición gradual de los individuos y comunidades humanas tendiente a una vivencia integralmente funcional en lo biológico, psíquico y social, que en el terreno objetivo se traduce en la satisfacción de necesidades y la continuidad de la vida en todo su ciclo natural, y en el terreno subjetivo favorece una tendencia a experimentar estados emocionales positivos como motivación, disfrute, alegría, tranquilidad y satisfacción subjetiva, asociados a la felicidad. Así pues, la realización integral regular de las necesidades de las personas, es decir, la acción de hacer realidad los rasgos esenciales de la vida humana, permite situar la vida de una persona en una tendencia a la salud dentro de la escala gradual salud-enfermedad que caracteriza el proceso y la experiencia de la vida humana (Alcántara, 2008: 103-105).⁵³

Algunos enfoques complejos de salud pública facilitan una comprensión integral y dinámica de la salud y evidencian su relación con la satisfacción de necesidades y con los procesos sistémicos biosociales. Castellanos (1998) nos da una guía de cómo el estado

⁵² La relación entre la salud y necesidades humanas yace en el fondo de la definición de las Naciones Unidas, plasmada en el preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 1948): “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. La satisfacción integral de nuestras necesidades está estrechamente relacionada con la salud, incluso si se consideran diferentes enfoques culturales de ésta.

⁵³ Aunque la definición de la OMS no favorece el entendimiento de la salud como un estado gradual positivo en la escala salud-enfermedad, sino una especie de promesa paradisiaca de “completo bienestar”. La comprensión de la salud como un fenómeno gradual y relativo es indispensable para concebir la satisfacción humana en un marco dinámico de realización y de carencia, de potencia pero también de fragilidad y relatividad frente a adversidades que han de gestionarse en lo posible y aceptarse en lo inevitable. Si consideramos la reproducción de la vida como un equilibrio dinámico y frágil, la salud y la enfermedad “son procesos continuos; una lucha por parte del hombre para mantener su equilibrio contra las fuerzas biológicas, físicas, mentales y sociales que tienden a alterar ese equilibrio” (Freitez, 2001: 2).

de salud de una cierta población humana ha de ser comprendido y gestionado en relación con los procesos históricos ecológicos, económicos, políticos y culturales, a partir de tres niveles sistémicos, el personal, el comunitario y el social, que él identifica como “dimensiones” de la siguiente manera: el *estilo de vida*, sobre lo cual el individuo tiene conciencia y responsabilidad y capacidad de acción; las *condiciones de vida*, que dependen del ámbito comunitario conformado por los individuos en relación directa, es decir, entre amigos, colegas, vecinos; y el *modo de vida* que abarca al conjunto del sistema social y natural y sus procesos dinámicos.

La salud y la felicidad pueden ser referentes éticos y teóricos de las necesidades humanas en la ciencia en general y la economía en particular. Se puede desconfiar de un enfoque de necesidades universales para la salud integral y la felicidad suponiendo que podría prestarse a una dictadura de la supervivencia y la norma, en la cual los derechos a la vida, a la salud y a la satisfacción se tornan más bien obligaciones normadas por el poder.⁵⁴ De hecho, no puede defenderse que ningún criterio ni teoría, por muy ético que pretenda ser, deba imponerse a la vida de una persona mientras su conducta no afecte a terceros. La desconfianza no es absurda y exige la consideración de la democracia como práctica sistémica de organización colectiva.

En todo caso, tenemos evidencias tanto a nivel individual como social, de la relación entre salud, felicidad y continuidad de la vida, que nos permiten no imponer sino promover una organización social con dichos fines. La vida humana que es invadida continuamente por el sufrimiento se revela contraria a la misma continuidad de la existencia, pues en términos generales tenderá a ser más breve agotándose en enfermedades, conductas autodestructivas o violentas. No por nada, son las enfermedades físicas y psíquicas, las conductas de riesgo y las conductas violentas, las responsables de la inmensa mayoría de las muertes humanas prematuras en nuestros días (WHO, 2009 y 2014). Tampoco es fortuito que, a lo largo de la historia, la vida de los trabajadores explotados, privados de libertad, salud y satisfacciones, ha sido artificialmente acortada, lo mismo hace siglos en las minas de oro y plata de las colonias españolas y portuguesas en América, que hace poco más de un siglo en la Gran Bretaña de la revolución industrial o actualmente en las regiones maquiladoras de China, la India o Bangladesh. Entonces, es observable que

⁵⁴ De este modo, por ejemplo, la OMS y la mayoría de las instituciones públicas de salud en el mundo tuvieron a la homosexualidad clasificada durante décadas como una enfermedad mental a combatir. A partir de 1990 la OMS excluyó a la homosexualidad de esta lista de patologías mentales, lo que desencadenó reacciones similares en diversos países del mundo.

condiciones como la salud, la felicidad, el respeto o la solidaridad, en oposición a la enfermedad, la depresión, la destrucción o la violencia o la explotación, favorecen la continuidad de la vida. Son por tanto favorables a la propia existencia de los seres humanos y entonces, incluso ontológicamente necesarias, es decir, esenciales para la vida. Esa evidencia, nos permite referirnos a la universalidad de las necesidades humanas para la salud y para la felicidad, así como a la necesidad social de favorecer solidariamente el florecimiento humano hacia la salud y la felicidad.

Ahora bien. En la diversidad de las culturas humanas, la vida de todas las personas, su salud y su felicidad, no son fines éticos asumidos por todos. Las filosofías fascistas, las del darwinismo social y las dogmáticas del “libre” mercado, así como, desde una lógica distinta, las agrupaciones religiosas que enaltecen por encima del disfrute de la vida el sacrificio ligado al sufrimiento, muestran que no hay evidencias objetivas para defender irrefutablemente que una vida agradable generalizada ha de ser un referente normativo del conocimiento y la organización de la vida. Estas filosofías justifican el sufrimiento e incluso la muerte de las personas a partir de los constructos ideológicos o culturales en los cuales el centro está puesto no en la experiencia de vida de todos y cada uno de los seres humanos, por no hablar ya del resto de los seres vivos, sino en la evolución de la humanidad con la supervivencia del más fuerte, los primeros, y en la purificación de las almas por el sufrimiento, en el caso de los segundos. En sus subjetividades, los primeros principios morales son el perfeccionamiento de la humanidad, del progreso o del alma, y demandan sufrimiento y vidas. Se trata en ambos casos de religiones o fundamentalismos ideológicos que exigen sacrificar la vida para alcanzar supuestos fines más valiosos.⁵⁵ ¿Acaso hoy es defendible procurar perfeccionamiento alguno sin ocuparnos explícita y decididamente de liberarnos del dolor, la enfermedad y la infelicidad? Y, sin embargo, ¿no es eso lo que hace la economía cuando impone el desarrollo en forma de “modernización”, “crecimiento” o “eficiencia”, como si fuera el fin y centro del saber y la acción legítima? Se trata de la imposición sutil de un fundamentalismo de minorías sobre la vida de las mayorías.

En todo caso, debemos defender más allá de las divergencias individuales y culturales que los procesos biosociales que dependen de todos nosotros y nos afectan también a todos, deben responder a los intereses comunes y ser orientados en esa dirección. Si es interés general la continuidad de nuestras vidas en condiciones

⁵⁵ Para consultar una interpretación del capitalismo y el mercado como religión, véanse Peña y Lillo, 2011 y Jung Mo Sung, 1999.

satisfactorias, donde la salud, la felicidad y la paz sean la realidad más común, podemos y debemos buscar que la organización de nuestras Comunidades de Vida responda a ese fin legítimo.

La salud y la felicidad forman parte manifiesta del sentido de vida de los seres humanos en las diferentes culturas. Es así desde hace siglos o incluso milenios, aunque en cada tiempo-espacio biosocial tomen connotaciones y características propias, y a pesar de que hayan sido y sean hoy negadas por diferentes fenómenos culturales, desde la resignación hasta los fundamentalismos ideológicos. Además de la objetividad de las necesidades y condiciones favorables a la existencia, la intersubjetividad que aprecia la vida y su disfrute, que es la de miles de millones de seres humanos, es la que nos anima a proponer a la salud y la felicidad, como referentes éticos y normativos para la vida humana, en el marco del proyecto histórico de construcción de un bienvivir sistémico en el que la continuidad del conjunto de la vida conviva con el establecimiento de relaciones sociales regidas por los principios de corresponsabilidad, equidad, autonomía colectiva, solidaridad y sostenibilidad, que abordaremos más adelante.⁵⁶

¿Centrar la economía en su aspecto humano en las necesidades personales y colectivas para la salud y la felicidad le quita o le agrega validez? Ni el “crecimiento” ni el “desarrollo” económicos ni la “riqueza” o el “bienestar” material como posesión y consumo, ni el placer o la satisfacción de los deseos humanos, que son los fines asumidos de manera implícita o explícita por la economía convencional, tienen más legitimidad científica que la que tienen la salud integral y la felicidad. De hecho, la salud y la felicidad están relacionadas de manera más directa con la reproducción de la vida humana en un sentido biológico y médico, con el tipo de vida que las personas queremos

⁵⁶ El enfoque de la igualdad de las necesidades humanas para la salud y la felicidad se vincula también a la apuesta por el bienvivir y el florecimiento como visiones alternativas a las dominantes del bienestar como opulencia y el desarrollo como progreso irrestricto. Así la perspectiva de la igualdad de necesidades de la Economía Biosocial asume una posición congruente con el reto histórico de la construcción de modos, comunidades y sistemas de vida alternativos, porque el desarrollo económico identificado con el crecimiento de las necesidades, no ha podido históricamente evitar el sufrimiento, la enfermedad, la miseria, la insatisfacción y la infelicidad de miles de millones de personas. Aquí nos encontramos nuevamente con el proceso contradictorio del desarrollo: ha sido muy eficaz para generar satisfactores reales o aparentes para las necesidades humanas, aunque sea de manera radicalmente inequitativa entre las distintas clases y grupos sociales; pero al mismo tiempo, se ha alimentado del sufrimiento, la miseria, la insatisfacción y la infelicidad mediante la explotación laboral y financiera, el despojo de territorios, la destrucción de la naturaleza, y la discriminación y segregación de clase, género, raza o edad, la enajenación ideológica y muy frecuentemente la imposición autoritaria y represiva, cínicamente violenta, de las acciones para el pretendido desarrollo. ¿El sacrificio que exige la religión capitalista?

vivir en una óptica antropológica, y con la reproducción general de la naturaleza en una visión de ecología. Por eso, en la dimensión humana de la Economía Biosocial se atiende a los elementos y factores más generales de la salud y la felicidad, empezando por la satisfacción integral, sinérgica y regular de las necesidades.

Desde este enfoque, y como seguiremos mostrando, las necesidades humanas son efectivamente universales, identificables, irreductibles, finitas y saciables de manera regular, aunque también de modo cambiante, relativo y frágil. Por eso mismo, puede afirmarse que es no sólo legítimo sino fundamental el reconocimiento de dichas necesidades como derechos humanos universales, personales y colectivos, que junto con sus distintos satisfactores, más particulares para cada persona, grupo, comunidad o sociedad, deben posibilitar Comunidades y Sistemas de Vida sinérgicos que retroalimenten positivamente la construcción de bienvivir.

Concretemos aquí una primera propuesta de identificación de las necesidades humanas para la salud y la felicidad. En el marco de esos ecosistemas, compartimos con toda la comunidad animal ciertas *necesidades biológicas o fisiológicas*, que toman características específicas para el ser humano. Son los elementos vitales que resultan imprescindibles biológicamente para el mantenimiento de la vida de las personas, pues permiten la realización de los mecanismos de regulación homeostática del organismo. En una síntesis de efectiva realización regular permiten la *salud física*, la condición gradual del organismo más allá de la mera supervivencia, en la cual desempeña sus funciones vitales de manera normal o adecuada, y que permite a las personas realizar actividades físicas y mentales de manera regular, llevando una vida relativamente libre de enfermedades y dolores a lo largo del ciclo de vida.⁵⁷ De modo que es posible identificar, en un sentido general,⁵⁸ las necesidades biológicas de todos los seres humanos:

- Necesitamos convivir en ecosistemas equilibrados, que nos ofrezcan una temperatura habitable, con límites inferiores y superiores compatibles con la protección humana en cada clima, desde los polos hasta las selvas, una atmósfera sana, así como con en general ecosistemas con bajos niveles de sustancias contaminantes.

⁵⁷ Para ver algunas definiciones similares, puede consultarse NIH, 2014 y Doyal y Gough, 1994.

⁵⁸ Esta definición permite identificar necesidades universales o de especie, si bien los umbrales de satisfacción, relacionados con la regularidad o la normalidad, sólo pueden establecerse históricamente, en función de lo que permitan los recursos reales y las formas de organización biosocial. Esta cuestión se abordará más adelante, cuando se trate el tema de los umbrales de satisfacción y las condiciones de factibilidad y sostenibilidad del bienvivir.

- Necesitamos mantener una temperatura corporal adecuada, por lo cual necesitamos también proteger nuestro cuerpo frente a las condiciones ambientales que nos resultan agresivas, generalmente mediante vestido y vivienda.
- Necesitamos respirar aire sano, con niveles adecuados de oxígeno y humedad, y bajos niveles de contaminantes atmosféricos.
- Necesitamos beber agua sana, de calidad potable y en cantidad suficiente a cada condición climática, de mineralización adecuada y sin contaminantes.
- Necesitamos alimentarnos de manera saludable e integralmente nutritiva, para el correcto desarrollo de las capacidades físicas y mentales apropiadas para la vida personal y colectiva.
- Necesitamos movernos libremente, tanto para realizar actividad física en niveles y formas adecuadas, como para desplazarnos ahí donde encontramos los satisfactores adecuados a nuestras diversas condiciones.
- Necesitamos descansar suficientemente tanto los músculos como la psique mediante el sueño y distintas formas de relajación, diversión o entretenimiento.
- Necesitamos mantenernos libres de violencia física, de toda agresión que provoque lesiones o ponga en riesgo nuestra vida.
- Y necesitamos tener hábitos de higiene para prevenir enfermedades y contar con cuidados propios y de terceros frente a riesgos, afecciones o enfermedades, de manera apropiada a cada situación.

La carencia de cualquiera de estos elementos, llevaría a toda persona, en caso de ausencia drástica, a una muerte inmediata, pronta o al menos prematura, y en casos de carencia menos radical, al desarrollo rápido o paulatino de enfermedades y discapacidades. Todos estos elementos son entonces verdaderas necesidades humanas universales. Pero nuestras necesidades generalizables a la especie van más allá de lo estrictamente fisiológico, y llegan a terrenos más complejos, psíquicos, simbólicos, relacionales y sociales.

De forma general, podemos identificar también *necesidades psíquicas*, aquello que en lo emocional y lo mental debemos satisfacer para evitar caer en estados psicopatológicos y, en un sentido positivo, para alcanzar y mantener un funcionamiento vital adecuado. Estas necesidades, están dadas por algunas características

fundamentales de la especie humana como la relativa debilidad de los instintos, la alta socialidad, la emoción y la razón complejas, la conciencia, la reflexividad y la proyección y planificación del futuro. A estas características, se suman dos fenómenos que marcan toda vida humana: el violento nacimiento y la larga y débil infancia. Ambos confrontan a toda persona con la fragilidad y la incertidumbre, con la conciencia de separatividad de la existencia que es fuente de las pasiones y angustias humanas, y en términos generales con la dependencia de los otros seres humanos, por lo que las personas quedamos subjetivamente destinados a buscar la unión con los demás (Fromm, 1956 y 1959). Todos esos elementos que en conjunto nos hacen humanos, definen nuestras necesidades psíquicas:

- Necesitamos vivir con motivación mediante diversas experiencias presentes y aspiraciones del futuro inmediato y lejano, a lo que colabora fundamentalmente el disfrute, pero también la gratitud, las convicciones y las esperanzas.
- Disfrutar la vida, experimentar placer no como centro y sustancia única de nuestro bien, sino como parte relevante de éste, expresada en formas diversas como la exploración, el juego, el goce estético, la sexualidad y en general en la satisfacción subjetiva de las necesidades, cada una y en conjunto.
- Experimentar tranquilidad, al menos regularmente, lo que depende de nuestros niveles de confianza o seguridad, en buena medida sujetas a un entorno biosocial seguro y pacífico.
- Entender nuestra realidad personal y biosocial, y orientar nuestra acción en ella de un modo suficientemente coherente para nosotros mismos y de modo diestro para ser funcional en nuestro medio, lo que exige aprender permanentemente.
- Comunicarnos con los demás, por diversos lenguajes compartidos, expresando lo que sentimos y pensamos y comprendiendo lo que otros expresan.
- Amar, experimentar la unión y asociación empática y solidaria con otros, en diversas formas y mediante distintas relaciones que pueden incluir la atracción e interacción sexual, la amistad o los lazos familiares.
- Contar con autoestima y estima social, es decir, con un buen nivel de comprensión, respeto, valoración y cuidado de parte de uno mismo y de las personas con quienes convivimos, en lo cual el trato justo y mejor aún generoso, es de primera importancia.

- Y mantenernos libres o protegidos de todo tipo de violencia, no sólo física sino también psíquica y relacional.

Si la experiencia de cualquier persona fuera de una drástica insatisfacción de alguna o de todas estas necesidades, la persona seguramente padecería trastornos psíquicos como neurosis compulsiva-obsesiva, depresión, ansiedad, esquizofrenia u otros trastornos radicales, así como propensión a enfermedades físicas. Incluso podría llegar a dejarse morir, pondría su vida en riesgo continuamente, se quitaría la vida directamente o, como pasa frecuentemente, violentaría o pondría en riesgo la vida de otros como expresión de la negación del odio o el desprecio de sí mismo. Una insatisfacción parcial crónica de las necesidades psicológicas basta de hecho para generar complicadas situaciones personales y sociales con estos padecimientos (Lafon, 1973: 130. Maslow, 1943: 376-383).

Podemos decir que la síntesis de las necesidades psicológicas regularmente satisfechas genera *salud psíquica*, o incluso que esa síntesis es la salud psíquica, entendida, de manera semejante e interrelacionada a la salud física, como la condición gradual de tendencia positiva que permite la realización de las funciones vitales y la relativa ausencia de padecimientos a lo largo de la vida.

¿Las necesidades humanas se expresan siempre en el nivel personal? No siempre. Por eso podemos identificar también necesidades sociales de carácter universal. En el plano más claramente colectivo las comunidades humanas requieren ciertos procesos biosociales que permiten su continuidad dinámica y que no necesariamente son realizadas por cada persona en lo individual. Entre estas necesidades sociales universales, las comunidades humanas requieren lo siguiente:

- Necesitan que al menos una parte de quienes las conformamos nos reproduzcamos biológicamente.
- Necesitan también que generemos y mantengamos los diversos satisfactores de las necesidades humanas, mediante la convivencia y la (re)creación, que en acciones creativas e intuitivas nos dan satisfactores directos, mediante el trabajo, que de manera metódica permite la producción y mantenimiento de bienes y servicios útiles de todo tipo, y mediante el cuidado, que en distintas formas de atención y dedicación en la reproducción permiten mantener la vida y mejorar su calidad.

- Finalmente, para la gestión de todas las necesidades humanas, las comunidades necesitan que sus integrantes participemos y cooperemos en procesos colectivos de organización social, que incluyen la estructuración de sistemas de poder-hacer, de autoridad y gestión colectivas sobre los procesos biosociales.

Por supuesto, las distintas necesidades biológicas conectan directamente con las psicológicas y las sociales. Los casos del disfrute y el trabajo, por ejemplo, que son acciones físicas, psicológicas y generalmente también sociales, son algunos de los casos de necesidades que más contundentemente muestran que el ser humano es un solo ser biológico, psíquico y social. Pero la calidad de vida y la salud, en su integralidad, son también físicas, psíquicas y sociales. La salud y la enfermedad son procesos psicosomáticos y sociales complejos. La calidad de los ecosistemas, la alimentación, la hidratación, la actividad física o el descanso, por ejemplo, alteran la bioquímica del cerebro y afectan los estados de ánimo, la energía creativa, el aprendizaje y el buen desempeño de las funciones del organismo. Así, en cierto grado las necesidades son todas biológicas, psíquicas y sociales, si bien pueden separarse por motivos analíticos para simplificar la exposición y comprensión.

Tanto en lo físico como en lo psíquico y lo social, frente a carencias y desequilibrios, los seres humanos necesitamos ser resilientes como personas y grupos, ser capaces de reponernos. Esto implica, por un lado, saber gestionar la frustración en los momentos de relativa insatisfacción, y tener, reconocer y aprovechar recursos propios disponibles para orientarlos nuevamente a la satisfacción. Y, por otro, contar con recursos o apoyos de otras personas, colectivos u organizaciones. A partir de ambos elementos podemos ver la *resiliencia* como una capacidad de un individuo, grupo o comunidad para reponerse de situaciones adversas aprovechando los recursos propios, los de su red de apoyo o sistema de funcionamiento.

De alguna manera, se ha hecho mención de las necesidades como una lista o serie argumentada. Se han incluido necesidades biológicas, psíquicas y sociales, y se ha añadido finalmente la necesidad de resiliencia. Con toda la lista, podemos ver que existen realmente distintas necesidades humanas. Son universales en el sentido de que son comunes al conjunto de los miembros de la especie. Son insustituibles dado que no pueden ser compensadas por completo unas por otras: no podemos suplir por la hidratación por oxigenación, ni la motivación por la comunicación, ni el trabajo por la reproducción de especie. Son irreductibles pues la calidad de vida que de su satisfacción

resulta no puede reducirse a una sola variable: ni al placer utilitarista, ni al nivel de ingreso, escolaridad y años de vida del IDH. Es verdad que no conocemos perfectamente dichas necesidades, pero nos acercamos a conocerlas, y por eso las nombramos, a partir de nuestras herramientas culturales.

Realizar una lista de necesidades es siempre un ejercicio de aproximación. Acertadamente, Maslow observó que cualquier lista sobre las motivaciones y necesidades humanas se toparía con los problemas de los niveles de especificidad o generalidad, y de las formas de agrupación o clasificación (1943: 370-372). Toda lista de necesidades es una forma de analizar la realidad sintética compleja, de nombrar sus elementos constitutivos, y debe adecuar la comprensión a un fin.⁵⁹ Desde la perspectiva económica de Max-Neef (1998: 55-56), una lista o una taxonomía de necesidades nos ha de ayudar a entender mejor los procesos de satisfacción, valorarlos o proyectarlos en la práctica, para lo cual ha de ser comprensible, amplia al tiempo que específica, operativa, así como potencialmente crítica y propositiva.

La lista de necesidades que en el marco de la Economía Biosocial se ha propuesto, trata de ser general para el conjunto de los seres humanos y deja la definición de las necesidades en un sentido amplio o intuitivo, dejando espacio a vislumbrar diversas formas sociales de entendimiento y satisfacción.⁶⁰ La clasificación no es exhaustiva en el análisis, pero sí ofrece una referencia a la vez integral, útil y de potencial práctico. La utilidad de una taxonomía de necesidades humanas y de una matriz de satisfactores se consigue en función de su aplicación al conocimiento o a la gestión de los procesos objeto de cierto trabajo; en este caso, de los procesos de comprensión y gestión biosocial de la vida con el fin de facilitar a los seres humanos una vida sana y feliz en el marco de un bienvivir sistémico.

Afirmar la universalidad y la finitud de las necesidades humanas, no debe confundirse de ninguna manera con una limitación de las potencialidades y libertades humanas ni con un velo de las diferencias biológicas o sociales de las personas y colectivo humanos sea por género, edad, clase, etnia o cualquier otra condición, como la

⁵⁹ Si es demasiado general, no sirve, como pasaría si dijéramos que las personas necesitamos salud y motivación. Si es demasiado analítica, puede volverse muy poco práctica, como pasaría por ejemplo si en este trabajo analizáramos cada factor de violencia o desequilibrio para cada sistema y aparato fisiológico de los seres humanos, y así procediéramos con cada necesidad.

⁶⁰ A causa de distintas formas históricas de comprensión, e incluso por tintes lingüísticos, una matriz de necesidades humanas y sus satisfactores puede ser realizada por cada persona o grupo social, según su cultura, tiempo y lugar.

presencia de discapacidades. Partir de la universalidad y finitud de las necesidades no restringe en lo más mínimo la diversidad ni la creatividad humanas si se considera lo siguiente: en primer lugar, que es inevitable la diversidad natural y cultural de los satisfactores con los cuales se construyen la salud y la felicidad; en segundo lugar, que la diversidad es fuente de variabilidad y mejoramiento de las formas de acción del ser humano para la propia satisfacción de necesidades universales y finitas; y, en tercer lugar, que el principal reto histórico hasta ahora nunca realizado es el de “hacer suficiente” la realización de las necesidades de toda la humanidad y no sólo de una minoría, cosa que demanda perfeccionar y recrear la concepción y la gestión de todo tipo de bienes, acciones, relaciones, condiciones, saberes, emociones e instituciones sociales. Conciliarnos culturalmente con la conciencia de que somos seres humanos necesitados por igual, y encontrar ahí no sólo la carencia sino la potencialidad (Max-Neef, 1998: 49), puede ser una extraordinaria vía para reconciliarnos con la vida, no sólo la de cada quien, sino la de toda la humanidad y la del planeta. El reto para el florecimiento de las potencialidades, capacidades y creatividades humanas, incluidas las de quienes dedican su vida a la economía, está en la construcción de diversos modos de vida satisfactorios y saludables para todas y todos, en el marco de nuestras Comunidades de Vida.

Así pues, las necesidades humanas enunciadas son necesidades cuya satisfacción pueden tomar de referencia la economía y la ciencia en general para ayudar a comprender, valorar y guiar la estructuración de la vida entre los seres humanos. Son la base fundamental del componente ético humano del enfoque biosocial de la economía. Falta enriquecer esa base por diferentes vías. En lo humano, hay que integrar principios éticos como la equidad y la libertad, así como activarla con los principios de corresponsabilidad y solidaridad. Falta también ampliar la perspectiva a la totalidad de la comunidad biótica con el componente ético ecológico del derecho a vivir de todos los seres sensibles y la sustentabilidad de toda la vida en el ecosistema Tierra. Finalmente, la ética biosocial en sus distintos componentes humanos y ecológicos se puede unir en la categoría ética e histórica del florecimiento vital como proceso sintético de construcción del bienvivir. Todas esas cuestiones se tratan en los otros apartados. Por ahora, seguiremos tratando algunos elementos en torno a las necesidades humanas como parte del aspecto humano de la ética biosocial, a lo cual se dedican los puntos restantes de este apartado.

d. Veracidad, visibilidad e interdependencia de las necesidades

Resulta conveniente destacar algunas cuestiones relevantes con respecto a las necesidades humanas, que afectan su identificación y la dinámica social de satisfacción o insatisfacción: la veracidad, la visibilidad, la interdependencia y la suficiencia. Las primeras tres se tratan aquí, y la suficiencia, por su importancia histórica, se tratará en los siguientes puntos de este apartado. Abordar esas cuestiones resulta casi inevitable para confirmar cuáles son las necesidades que tenemos como seres humanos y a las que debe responder la dinámica social y económica, así como algunas razones por las cuales los distintos modos de funcionamiento biosocial repercuten de manera distinta en la satisfacción de necesidades.

En cuanto a la veracidad, se pueden distinguir las *necesidades auténticas o verdaderas*, aquello que las personas requerimos efectivamente para nuestra continuidad y salud, en contraposición con las *falsas necesidades*, elementos que son en realidad prescindibles pero que están fuertemente insertados en el imaginario y la motivación del sujeto, generalmente por efectos de una metonimia o una metáfora con relación a una necesidad verdadera, en el marco de las construcciones lingüísticas personales y colectivas. Sucede que algo parecido a una confusión psicolingüística, generada por el sujeto y por su entorno, hace posible que la expresión consciente de la necesidad verdadera se dé a través del deseo de una falsa necesidad⁶¹, incluso contraria a la satisfacción de la necesidad verdadera, como pasa con los antisatisfactores que analizaremos en un punto posterior. De hecho, dado que toda realidad es objetivamente distinta de la forma subjetiva en que la nombramos y entendemos, la vida cultural está llena de estas “confusiones” y la propia cultura está en parte formada por esas metonimias y metáforas. Sin embargo, aunque las capacidades de las culturas humanas sean limitadas en su objetividad, resulta de primera importancia distinguir lo mejor posible nuestras necesidades de nuestros deseos. Los costos personales y biosociales de buscar la satisfacción y la felicidad en lo que no nos la proporcionará pueden ser muy elevados, como sucede hoy con los impactos de destrucción ecológica y violencias sociales generalizadas, ocasionados por la búsqueda de la satisfacción a través de la acumulación privada de riqueza material o de la competencia por posiciones de dominación.

⁶¹ Una distinción similar se puede observar en el análisis que de las necesidades hace Lafon (1973: 130). Se trata de un discernimiento semejante al que llevó a Maslow a centrarse en su teoría de las motivaciones humanas, en los fines y no en los medios (Maslow, 1943: 372).

Es indispensable distinguir entre necesidades y deseos. Se ha dicho aquí que las *necesidades* son todos aquellos elementos indispensables para que los seres humanos, en cualquier momento y lugar, podamos evitar un serio daño, conseguir una vida sana y abrir nuestras posibilidades de felicidad. En cambio, los *deseos* son todos aquellos elementos aparentes satisfactores que anhelamos, independientemente del efectivo beneficio que generen en nuestra salud y felicidad. Mientras que las necesidades para la salud son ontológicas, propias de la existencia humana, los deseos son subjetivos y pueden o no ser necesidades. Por eso podemos desear algo que no necesitamos o incluso nos daña y necesitar algo que no deseamos o ni siquiera sabemos que existe. Ahora bien, no debemos suponer que necesidades y deseos sean mutuamente excluyentes: muchas veces las personas deseamos lo que necesitamos, por ejemplo, amar y disfrutar sanamente, y por tanto mediante la satisfacción de necesidades puede lograrse la satisfacción de deseos.

Cualquier persona necesita alimentarse bien, incluido un consumo proteico suficiente, y generalmente así lo desea. Pero nadie necesita comer un kilo de cortes de res en una tarde, ni un argentino en un asado de fiesta. Algunos de los asistentes a un asado pueden haber elaborado una confusión psíquica entre deseo y necesidad, y pueden pensar que necesitan grandes cantidades de carne para ser felices en un asado, sin ser conscientes de que las verdaderas necesidades, la alimentación sana, la convivencia, la comunicación o el placer, no están esencialmente asociadas al consumo de carne ni mucho menos en grandes cantidades. En los hechos, esa falsa necesidad que es deseo común en distintas regiones y entre las clases “desarrolladas” del sistema capitalista, participa en el aumento de múltiples enfermedades. Por supuesto, eso no niega que, en el corto plazo, la ausencia de satisfacción de una falsa necesidad pueda ser frustrante o incluso aparentemente dañina para la persona. Un asado sin carne podría en un primer momento parecer un frustrante engaño, pero puede abrir paso a la recreación por medio de la innovación, a la promoción de relaciones sin violencia, y en términos generales a una vida más saludable para el grupo y el ecosistema.

Quizá en estos casos conviene una reestructuración del modo de vida para atender las verdaderas necesidades. Veamos un ejemplo: toda persona necesita disfrutar, pero nadie necesita un alto consumo de drogas para ello. Bajo un tratamiento adecuado, el adicto que se ve obligado a no consumir droga se beneficiará con seguridad en el mediano plazo. Un adicto a la cocaína o a la heroína, si deja de consumir puede padecer,

como parte del síndrome de abstinencia, efectos que van de la diarrea a la ansiedad y el deseo de suicidio. ¿Debe seguir consumiendo para evitar los riesgos? Definitivamente no. Pero tampoco puede eliminarse por decreto la falsa necesidad. Por eso, una terapia de rehabilitación debe incluir en su proceso la superación del síndrome de abstinencia con los menores daños posibles, muchas veces usando otras drogas o medicamentos menos dañinos y adictivos que se retiran paulatinamente.

Las falsas necesidades están articuladas en una estructura biológica, psicológica y/o social que las hace ser deseadas, y muchas veces requeridas para el funcionamiento personal o colectivo en el corto plazo, por lo que si se quiere superar la falsa necesidad es indispensable un proceso de reestructuración. Lo mismo sucede con las falsas necesidades sociales y sus elementos económicos. Toda comunidad necesita generar y mantener satisfactores, pero es como mínimo dudoso que toda comunidad necesite del llamado “crecimiento económico”.⁶² Incluso puede decirse que ese “crecimiento económico” generalizado, es contrario a la generación y mantenimiento sostenible de los satisfactores humanos (Jackson, 2011. Latouche, 2009 y 2011). Pero eso no significa que, dada la estructura económica capitalista actual en la que la propia producción de satisfactores y el trabajo de las mayorías están articulados a la adicción al “crecimiento”, éste pueda cancelarse de un día para otro, sin un proceso de reestructuración.

En la serie de trabajos sobre *Los límites del crecimiento* (Meadows et al, 1972, 1992, 2004, 2012) se expresa con claridad la dinámica de reestructuración que se requiere para superar las falsas necesidades:

“En términos de sistemas, cambiar estructuras significa cambiar los eslabones de información en un sistema: el contenido y la serie temporal de los datos con que los actores en el sistema deben trabajar, los objetivos, los incentivos, los costes y las retroalimentaciones que motivan o restringen la conducta. La misma combinación de gente, instituciones y estructuras físicas puede comportarse de modo completamente distinto, si sus actores pueden ver una buena razón para hacerlo, y si disponen de la libertad para cambiar. Con el tiempo, un sistema con una nueva estructura de información puede transformarse social y físicamente. Puede desarrollar nuevas instituciones, nuevas reglas, nuevos edificios, gente adiestrada para nuevas funciones (...) Son las normas sociales, objetivos, incentivos y costes

⁶² Visto como se entiende y promueve actualmente, como un aumento del valor monetariamente definido de los bienes mercantilizados y burocratizados que produce una sociedad para el uso y consumo.

que llevan a la gente a desear algo más que un número de hijos de repuesto. Son las expectativas y prácticas culturales que distribuyen el ingreso y la riqueza en forma desigual, que hacen que la gente se vea a sí misma esencialmente como consumidora y productora, que asocian la posición social con la acumulación material, y que definen los objetivos humanos en términos de obtener más en lugar de tener lo suficiente” (Meadows et al, 1992: 230-231).

Como puede apreciarse, distinguir entre necesidades y deseos, y entre verdaderas y falsas necesidades, a nivel personal y colectivo, es una distinción clave. Nos permite orientar y centrar nuestros análisis y prácticas organizativas, para promover mecanismos efectivos de satisfacción equilibrada en cada persona y grupo, y equitativa en el conjunto de la sociedad, pues podemos cambiar el sentido de la generación y distribución de las riquezas.

En cuanto a la visibilidad, es importante observar que en las distintas sociedades y contextos históricos hay algunas *necesidades visibles* y *necesidades ocultas*, unas más difundidas y otras más silenciadas.⁶³ No es sólo que, por efecto de la repetición de una metonimia o confusión, una falsa necesidad pueda ser adoptada por una persona, una comunidad o una sociedad (permitiéndonos la paráfrasis: repite una falsa necesidad mil veces y parecerá una verdadera necesidad). Sino que también el equilibrio en la satisfacción se ve obstaculizado por la relativa invisibilización de algunas necesidades. Pero la difusión psicosocial de unas, las visibles, no hace que las otras, las ocultas, sean menos importantes. Aún dentro de lo fisiológico, los seres humanos tenemos algunas necesidades menos evidentes, como respirar adecuadamente aire limpio, alimentarnos sanamente, o alcanzar niveles suficientes de descanso y tranquilidad.

La visibilización e invisibilización puede tener causas intencionales o involuntarias. Si observamos la publicidad, podemos ver que las corporaciones capitalistas difunden ampliamente necesidades como el placer, asociándolas sobre todo a la compra de objetos de consumo y relacionando dichos objetos con el placer sexual, el amor familiar, la aceptación social y el estatus. En cambio, otras necesidades son menos visibilizadas, como la de seguridad y tranquilidad, que además se asocia con la seguridad financiera. Mediante la publicidad, la acumulación capitalista oculta la mayoría de las necesidades, y visibiliza las que más convienen a la venta de sus mercancías, aprovechando indirectamente la confusión intencional de otras necesidades insatisfechas con los

⁶³ Una perspectiva como ésta puede observarse en el abordaje psicológico de Lafon (1973: 133).

perfumes, prendas, bebidas alcohólicas, automóviles, teléfonos o seguros que le interesa vender. Pero la visibilización y ocultamiento de necesidades se presenta también sin una intención consciente. Cuando a nivel de un hogar, una familia dedica mucha atención al trabajo, a la alimentación sana, o al aprendizaje en su forma técnica, que son necesidades reales, y pierde de vista la necesidad de comunicación, tranquilidad, descanso o amor, se genera un desequilibrio en la salud y las posibilidades de felicidad de sus integrantes.

Esto nos lleva finalmente a la cuestión de la interdependencia. Podemos decir en un nivel muy general que las necesidades dependen unas de otras, que cada una favorece a las demás, que “se necesitan” unas a otras. Es evidente si pensamos en las necesidades fisiológicas. Si por alimentarnos, descansar o protegernos de manera insuficiente caemos gravemente enfermos, se limitan nuestras posibilidades de satisfacción general.

Por eso, una forma de entender la interdependencia ha sido la de la jerarquización de las necesidades que comenzó a dibujar Maslow (1943 y 1954). Efectivamente, hay necesidades que hasta que no se realizan en cierto grado, se presentan en los seres humanos como urgencias que afectan sustancialmente la calidad de vida en su forma más básica, expresada en una mínima salud física y mental. Pensemos en una persona en extrema pobreza y en un contexto psicosocial más bien agresivo, una persona como millones que viven en situación de miseria, que al mismo tiempo padece hambre, cansancio, intranquilidad, así como la falta de una estructura de entendimiento y actuación funcional, por la deficiencia de sus aprendizajes, y una falta de comunicación, de amor y de motivación. Desde la perspectiva de jerarquización, las necesidades más potentes son las fisiológicas, y la persona en quien estamos pensando buscaría primero beber, comer y descansar hasta alcanzar cierta salud. Según Maslow, la persona en condición de emergencia podría orientar su conducta hacia necesidades de menor potencia, como las de seguridad, entre las cuales estarían la tranquilidad, la confianza o la protección, sólo hasta que las necesidades fisiológicas fueran satisfechas de manera estable. E igualmente no orientaría su conducta hacia la satisfacción del amor, la pertenencia, la estima social o el aprendizaje de conocimientos y habilidades hasta haber alcanzado también la satisfacción estable y mayoritaria de las necesidades de seguridad (1943: 373-380).

Sin embargo, distintas realidades nos permiten cuestionar la relevancia de una jerarquización de necesidades.⁶⁴ Es cierto que para tener calidad de vida hay que sobrevivir, pero la calidad de vida puede ser factor fundamental de supervivencia. Cuando las personas se enfrentan al cáncer o a un infarto, el amor y la confianza, además de la atención médica, influyen positivamente en las capacidades de recuperación. Por eso una atención clínica integral incluye servicios psicológicos y facilita las relaciones afectivas con familiares y amigos. La supervivencia y la calidad de vida no son pasos separados de un procedimiento mecánico. Actualmente, cerca de 800 millones de personas padecen hambre (FAO, 2015; Doménech, 2012) y cientos de millones más viven en contextos de guerra, o en sociedades plagadas por violencias y epidemias de enfermedades. La miseria humana está expandida por todos los continentes, pero las personas en esas condiciones que amenazan su supervivencia no están atrapadas en lo más bajo de una “pirámide” de necesidades. A lo largo de la historia, mujeres y hombres de clases explotadas y empobrecidas no han esperado a la salud física para buscar amistades profundas o para enamorarse. Actualmente, adolescentes de todas las clases sociales, lo mismo que millones de obesos en las clases enriquecidas del mundo contemporáneo, pueden rechazar una alimentación saludable y padecer trastornos alimenticios y graves enfermedades, como la anorexia o la diabetes, a cambio de falsos satisfactores de disfrute, estima social, autoestima o amor. Las antiguas culturas humanas buscaron en las creencias y los ritos formas de satisfacer su necesidad de entendimiento para sobrellevar dificultades que en aquel momento parecían inevitables, como el hambre, la muerte de madres e hijos en el parto o las frecuentes guerras. Históricamente, muchas de las necesidades fisiológicas y aún más las de seguridad, no han podido ser satisfechas de manera regular entre las mayorías, y ello no ha impedido que esos seres humanos insatisfechos busquen realizar el resto de sus necesidades.

Incluso podemos ver que la insatisfacción psíquica y relacional llega a afectar drásticamente la satisfacción física. Es cierto que en general una persona cuya supervivencia está amenazada buscará en primer lugar acceder a aquello que le permita sobrevivir fisiológicamente, a veces incluso por instinto, pero sólo lo hará si tiene suficiente motivación para vivir. El instinto de supervivencia no le basta al suicida activo ni al pasivo, como la funcionalidad de sus sistemas fisiológicos no le basta a quien por

⁶⁴ Mientras más rígida se imagine la jerarquía tanto más cuestionable es. Incluso Maslow señala que la jerarquización radical de las necesidades es sólo un caso extraño, que sólo aparece en “condiciones de emergencia”, y que en la mayoría de las sociedades y culturas humanas la “condición de emergencia” fisiológica o de inseguridad no es la situación “normal”.

problemas emocionales somatiza recurrentemente dichas dificultades como dolencias físicas. Las personas explotadas han mostrado recurrentemente a lo largo de la historia su interés por cooperar y participar socialmente en la superación de sus condiciones, a riesgo incluso de ser reprimidos, llevados a prisión, torturados o asesinados por quienes ven sus intereses afectados.

Definitivamente, lo que sucede es una *satisfacción sinérgica integral de las necesidades humanas*, o una insatisfacción que también se retroalimenta, en la que las todas son siempre importantes y en su realización o carencia se impactan unas a otras. La complejidad en el entendimiento y gestión de las necesidades y satisfactores humanos se puede entender mejor si consideramos aquello que bien expresó Manfred Max-Neef (1998: 41): “La persona es un ser de necesidades múltiples e interdependientes. Por ello las necesidades humanas deben entenderse como un sistema en que las mismas se interrelacionan e interactúan. Simultaneidades, complementariedades y compensaciones, son características de la dinámica del proceso de satisfacción de necesidades”.

En realidad, las necesidades interactúan, se complementan, y pueden compensarse hasta cierto límite: pensemos en la necesidad de una persona de mantenerse sana físicamente: necesita conseguir alimento, vivienda y, si no vive en las regiones selváticas ecuatoriales, vestimenta protectora aunque sea para eventos climáticos extremos; para ello debe tener un modo de reproducir su vida, un trabajo y cooperar con quienes realizan trabajos distintos al suyo; para evitar la depresión, requiere relaciones afectuosas, cuidados, convivencia y actividades placenteras y motivantes; para trabajar y convivir necesita contar con distintos aprendizajes, sean técnicos tradicionales, de innovación científica o de inteligencia emocional, según sea su campo de acción, su contexto social o la cultura en la que viva; para aprender, a su vez, necesita participar de instituciones sociales que le permiten acceder a ciertos conocimientos y destrezas, pero también de necesita de una buena alimentación y estar relativamente despreocupado por tener dónde dormir, qué vestir y qué comer. Así hemos vuelto a las primeras necesidades referidas a la salud física. Todas las necesidades se impactan unas a otras, y la salud y la felicidad de las personas exige que la satisfacción de todas y cada una.

Hay una interdependencia entre necesidades y entre éstas y los satisfactores. En función del elemento observado, una necesidad satisfecha es un recurso para satisfacer otras necesidades. La interdependencia hace que con frecuencia suceda el llamado “círculo vicioso de la pobreza”, y que detenerlo y darle la vuelta, sólo sea posible mediante

lo que, en términos de la Economía Biosocial sería la construcción de un *círculo sinérgico de florecimiento*, el proceso capaz de mejorar sustancialmente la calidad de vida de las personas mediante la realización equilibrada e integral de las necesidades biológicas, psíquicas y sociales. Así podemos entender el fracaso de políticas de “combate a la pobreza” como el multipremiado programa social mexicano Solidaridad (bautizado luego como Progresá, Oportunidades y actualmente Prospera). Este tipo de programas elevan el IDH pero no resuelven la pobreza, pues se centran principalmente en las necesidades fisiológicas mediante transferencias públicas de ingresos, alimentos y servicios médicos, mientras atienden muy deficientemente las necesidades psíquicas, culturales y relacionales, limitándose a promover la escolarización en centros de educación de baja calidad. Fracasas por su reduccionismo en la comprensión de las necesidades, por la dependencia que generan en las familias hacia los gobiernos, pero, sobre todo, por el hecho de que en el marco del capitalismo y el neoliberalismo conviven con otras políticas más poderosas, como las políticas “económicas” que desregulan los mercados y promueven una competencia agresiva que genera destrucción ecológica, marginación y explotación laboral, bajo poder adquisitivo, atomización social, polarización de las clases sociales, frustración generalizada, violencia y, como síntesis, más insatisfacción y pobreza en muchos sentidos.⁶⁵

Por ello, la forma en la que cada sociedad ha generado históricamente un *sistema de satisfactores*, una estructura compleja de condiciones, bienes, servicios, relaciones, actividades, saberes y emociones interrelacionadas, determina finalmente las acciones de realización de la vida humana y constituye un factor central del devenir de cada Comunidad o Sistema de Vida en cuanto a la realización o negación de la salud integral, la felicidad y el bienvivir de quienes en ella conviven.

⁶⁵ Esto ha llevado a la sospecha fundada de que en realidad estos programas están diseñados para subordinar a la población empobrecida a las élites políticas, más que para “combatir la pobreza”.

e. La satis-facción: el arte de hacer realidad la suficiencia

Vale la pena detenerse a comprender el proceso mismo de la satisfacción y el carácter saciable de las necesidades, por su fuerza como herramienta cultural para la felicidad y por su relevancia en los mecanismos de construcción de economías libres de la adicción de crecimiento y con una distribución equitativa. Reconocer que las necesidades son finitas y saciables es el primer paso para plantear, cognitiva y prácticamente, la posibilidad de nuestra *satis-facción*, es decir, la acción de saciar, de hacer suficiente la realización de las necesidades y hacer suficiente en términos generales la calidad de nuestra vida. Si nuestras necesidades se multiplicaran a cada momento o nunca pudiéramos cubrirlas, la satisfacción humana sería imposible.

Empecemos por entender la dinámica general de la satisfacción. En cierto sentido, las necesidades son acciones requeridas por la vida humana: respirar, hidratarnos, descansar, aprender, convivir, trabajar, amar y ser amado, protegernos, etc. Se satisfacen efectivamente cuando el ser humano las realiza en un nivel que le es suficiente para alcanzar la salud en ese aspecto vital. La satisfacción de las necesidades entonces siempre sucede a través de una *acción satisfactora*, el acto concreto de realización de las necesidades con las cuales éstas pasan de su estado carente o latente al de realización en niveles suficientes o saludables. Personas de todas las culturas nos comunicamos satisfactoriamente cuando con un grupo de amigos dialogamos de manera abierta y respetuosa temas que nos interesan; aprendemos cuando leemos un libro o vemos un documental de psicología humana; y trabajamos satisfactoriamente cuando preparamos la tierra, cultivamos y cosechamos alimentos en cantidad suficiente para quienes dependen de ese trabajo. Una acción satisfactora siempre está acompañada de ciertos medios o recursos: tiempo, maíz, queso, amigos, confianza, habilidades de expresión y escucha, libros, una computadora con acceso a internet, tierra, herramientas, energía. La realización de nuestra vida requiere entonces de *recursos satisfactores*, aquellos recursos biofísicos, intersubjetivos o relacionales cuyo aprovechamiento activo permite realizar suficientemente las necesidades humanas.

Entonces, cuando en la perspectiva biosocial hablamos de *satisfactores*, hablamos tanto de acciones concretas como de recursos concretos que juntos participan de la realización de una necesidad en niveles suficientes para la salud humana. No hablamos sólo de productos y servicios del mercado ni de provisión gubernamental. Pueden ser condiciones, espacios, tiempo, objetos, servicios, experiencias, relaciones, actitudes,

emociones, saberes, organizaciones o instituciones, siempre puestos en acción. O una combinación de todos ellos. Las fiestas comunitarias son un caso paradigmático. Una *diada casteller* en Cataluña o el levantamiento de un *chimal* en Tolimán son acciones satisfactoras de múltiples necesidades que requieren satisfactores de todo tipo: un día con un clima aceptable, una situación de convivencia pacífica, la plaza pública, el tiempo destinado a la preparación y realización, instrumentos musicales apropiados, vestimenta los *castellers* y ofrendas las comunidades otomíes-chichimecas, el apoyo de las autoridades locales, trabajo de los organizadores, la asistencia y participación de la gente, su interés, confianza y alegría, las habilidades para realizar un *castell* catalán o un *chimal* otomí-chichimeca, y la organización de las *colles* y las mayordomías, respectivamente. Ambas fiestas favorecerán la convivencia, la recreación, la participación, la cooperación, la motivación, la comunicación, el placer, el aprendizaje, el amor, la autoestima, la estima social, la vida sin violencia, y el trabajo en las comunidades donde se realizan.

¿Pueden los seres humanos compartir los mismos satisfactores? Sí y no. ¿Podrían en Cataluña levantar *chimales* y en Tolimán *castells*? Quizá. De hecho, para algunas necesidades podemos identificar formas tan generales de los satisfactores, que están cerca de ser universales en la especie, lo que a veces pueden parecer necesidades: una relación amorosa con otra persona del sexo deseado, así como las amistades y la familia, son satisfactores bastante generalizados de las necesidades de amor y de comunicación. Aún más generalizados son el vestido y la vivienda como satisfactores de la protección física, o el juego, la risa y las artes para las necesidades de motivación y placer. Pero las tostadas mexicanas seguramente no son el mejor satisfactor de alimentación para los nómadas que recorren las heladas estepas de Mongolia, por sus altos requerimientos de grasas, ni lo serán para recién nacido alguno, sin dientes para morderlas ni estómago para digerirlas. El tipo de comida, de relación amorosa, de vestido, de vivienda, de juegos o de artes, serán distintos según características ecológicas o sociales, y características personales como la edad o las destrezas de cada quien.

Aquí es donde la diversidad entra de lleno en escena. La satisfacción de las necesidades humanas toma formas diversas por razones biológicas, sociales y personales.⁶⁶ Los satisfactores específicos, el grado en que cada individuo y sociedad

⁶⁶ Esto nos llevará en un momento posterior de este trabajo a retomar el tema de la libertad y la equidad como los aspectos formales de la relación entre ética y economía, decisivos para la satisfacción y la calidad de vida, y a afirmar la autonomía colectiva como una de las mejores herramientas del florecimiento hacia la felicidad humana y el bien vivir.

deba acceder a los mismos, así como las vías a través de las cuales se logra dicho acceso, dependen siempre de la situación concreta, sin contradecir la igualdad de necesidades. Las posibilidades de generalización de los satisfactores, van variando desde el nivel global, donde todos necesitamos, por ejemplo, una capa de ozono contra los rayos UV o mitigar el cambio climático, hasta el nivel personal, donde necesidades como el trabajo o el placer deben realizarse de acuerdo a los intereses y capacidades de cada quien, aunque pueda ir transformándose, entre otras cosas por razones de equidad.

Por supuesto, que a cada persona o sociedad pueda convenirle un satisfactor distintos no implica que cualquier satisfactor sea igualmente eficiente o deseable para generar salud y felicidad. Su eficiencia depende justamente de cómo se genere, distribuya y articule cada satisfactor en un sistema de satisfacción de necesidades específico y en un contexto sistémico concreto. Un recetario de cocina como regalo para una mujer que ya realiza extenuantes jornadas de trabajo remunerado y doméstico, más que satisfacer su necesidad de aprendizaje presiona a la mujer a realizar más trabajo y seguramente poco colabora en la satisfacción de sus necesidades si no es en el marco de una redistribución de los esfuerzos familiares. Un cuantioso ingreso monetario, que puede ser un satisfactor indirecto de diversas necesidades humanas, puede resultar benéfico o perjudicial para una persona, familia o comunidad, dependiendo de cómo se reciba y gaste; ganar dinero mediante la minería altamente contaminante para gastar una buena parte de él en grandes *pick-ups* o aparatos electrónicos, como puede pasar en muchas zonas mineras de México, seguramente no es la manera más eficiente de satisfacer integral y equilibradamente las necesidades de las comunidades. Muchas veces, para el bien vivir más ayuda lo que no estorba, de modo que una parte de la “producción” no necesariamente genera satisfacción ni auténtica riqueza.

Por esas diferencias de eficacia y eficiencia, podemos clasificar los satisfactores por su impacto en el sistema de satisfacción necesidades, inspirándonos en la propuesta de Max-Neef (1998: 57-65), distinguiendo por un lado pseudosatisfactores e inhibidores, que aquí se consideran antisatisfactores, y por otro los satisfactores propiamente dichos, distinguiendo entre singulares y sinérgicos. Esta clasificación nos ayuda a reconocer las fallas y aciertos típicos en los sistemas de necesidades concretos. Los *pseudosatisfactores* son acciones o medios que en parte pueden estimular una sensación de satisfacción de una necesidad, pero que en el fondo dificultan la real satisfacción de esa y otras necesidades. Un ejemplo lo encontramos en las personas y comunidades que

creen encontrar en el uso del automóvil privado y en la construcción de infraestructuras para su tránsito la solución más eficiente de movilidad, cuando terminan provocando más dificultades de tránsito, retrasos y reducción de espacios para transportes más eficientes. Una solución incorrecta para el contexto.⁶⁷ Parecidos a éstos, son los *inhibidores* que con la pretensión de satisfacer una determinada necesidad, dificultan seriamente la satisfacción de las demás, muchas veces por la vía de un exceso de gestión del supuesto satisfactor en distintos lugares del proceso de generación, circulación, disfrute o desecho. Así se observa a nivel social en la sobreproducción de materiales con recursos no renovables o procedimientos contaminantes, cosa que contribuye sustancialmente a las graves crisis ecológicas y sociales de nuestros días. Como se ha señalado, los dos anteriores son en el fondo *antisatisfactores*, supuestos satisfactores que tienen un impacto negativo en el conjunto del sistema de satisfacción de necesidades. Por el contrario, son *verdaderos satisfactores* los que tienen un impacto positivo, efectivamente realizador, en la satisfacción de necesidades. Aquí podemos distinguir dos tipos. Los satisfactores *singulares* se enfocan a una sola necesidad sin entorpecer la satisfacción de otras, pero sin impactar positivamente en ellas. Podría ser el caso de tomar medicamentos efectivos sin efectos secundarios para el cuidado de cierta parte del cuerpo; cosa que puede resolver estrictamente la necesidad de cuidar una parte de nuestra salud física. Finalmente, tenemos los *satisfactores sinérgicos*, los más importantes y eficientes económicamente, que generan una múltiple satisfacción realizando distintas necesidades y retroalimentando positivamente al sistema de satisfacción de un modo más integral. Como puede intuirse, los satisfactores sinérgicos con una de las estrategias clave para el florecimiento humano y el bien vivir. En esta categoría se ubica, por ejemplo, un trabajo integralmente sano, digamos el de facilitador pedagógico en una escuela de educación activa con un enfoque humanista y ecologista: es un trabajo re-creativo, que se diseña y ejecuta en convivencia, comunicación, cooperación y movimiento, que retroalimenta el aprendizaje de quien lo realiza, que suele favorecer el establecimiento de relaciones afectivas con estudiantes y padres de familia, y

⁶⁷ Una variante de estos pseudo-satisfactores es la que Max-Neef clasifica como *destructores o violadores*, los supuestos satisfactores impuestos por personas o instituciones en posiciones de poder, como el armamentismo, la censura o el Estado policiaco, que con el argumento de satisfacer directa o indirectamente una necesidad o un conjunto de necesidades, la seguridad en los ejemplos dados, en realidad no satisfacen esa necesidad e incluso impiden su satisfacción y la de otras necesidades. Ahí podemos ubicar a la “guerra contra el narcotráfico” en México y en América Latina, que en un contexto de corrupción se centra en el combate armado de los grupos criminales, y termina favoreciendo la militarización y las violaciones de derechos humanos, además de las escaladas de violencia por las crecientes confrontaciones y movimientos.

que bien puede respetar horarios y calendarios adecuados además de ser bien retribuido, lo que impacta positivamente en la satisfacción del resto de las necesidades que no atiende directamente, y que, además, produce satisfactores sinérgicos para las personas y el conjunto de la Comunidad de Vida con quienes se realiza.

Así pues, a la clasificación general de satisfactores y antisatisfactores, podemos sumar otros elementos para un análisis ético biosocial de los mismos, en función de si contribuyen o no con la vida e integridad del planeta mismo y sus distintos componentes, identificando entonces si son *antropocéntricos* o *biocéntricos*, *sostenibles* o *insostenibles* en el tiempo, de si contribuyen a la inclusión y la equidad entre los seres humanos, siendo así *incluyentes* o *excluyentes*, *equitativos* o *inequitativos*, y finalmente si contribuyen o no en términos generales a la ampliación de las posibilidades de los seres que formamos parte del sistema de llevar una buena vida según nuestra naturaleza, es decir, si son o no *liberadores*. Los satisfactores son sinérgicos con el florecimiento humano y el bienvivir si sinérgicos en relación con la satisfacción de necesidades, la salud y la felicidad humanas, si son incluyentes, equitativos, liberadores, biocéntricos y sostenibles.

Puede observarse que estas distinciones de los satisfactores son una forma de acercar un pensamiento complejo a la comprensión y la práctica de la satisfacción, que reconozca contradicciones, retroacciones, bloqueos, multidireccionalidades y sinergias en el conjunto de las necesidades humanas y la totalidad de una Comunidad o un Sistema de Vida. Un paso fundamental para una visión sistémica compleja y biosocial de cualquier acción o proceso social o económico que pretende la satisfacción de necesidades. Dejamos de entender la satisfacción de necesidades como un proceso lineal, de causa-efecto mecánico entre un satisfactor y una necesidad, como suele suceder en la economía convencional, donde las industrias, las ramas, las secretarías y las políticas se separan y se concentran como máximo en una o pocas necesidades, olvidándose del resto, por no hablar de los impactos en otras poblaciones y en la naturaleza en su conjunto.

Con los satisfactores correctos, y preferentemente sinérgicos, las necesidades son saciables. Miles de millones de personas nos vestimos expresando lo que pensamos, tomamos bebidas con sabores que nos gustan, mientras convivimos cocinamos y comemos sanamente lo que nos gusta, jugamos y disfrutamos distintos deportes, tenemos sexo con quienes amamos, dormimos y habitamos en casas sanas, recibimos cuidados afectuosos frente a una lesión o enfermedad, conversamos para disfrutar más la

vida, escuchamos o hacemos música con nuestros amigos, aprendemos oficios o carreras útiles para entender la realidad y transformarla, confiamos en otras personas, amamos y somos amados, participamos y cooperamos en proyectos colectivos, experimentamos paz visitando y cuidando espacios naturales, deseamos cosas sanas y útiles que disfrutamos y de verdad nos satisfacen, y con todo ello somos y nos sentimos más felices. Todas esas acciones son posibles y realizables para las personas. Aunque por causas diversas una parte importante de la población no las pueda realizar actualmente, lo más relevante en este punto es reconocer que es posible satisfacer nuestras necesidades.

Ahora bien, no se trata de algo simple ni mecánico. La satisfacción es posible, pero es un proceso que demanda una acción siempre renovada pues, como veremos enseguida, la satisfacción es relativa, cíclica, frágil y conflictiva. El estado de necesidad no se supera totalmente, ni de modo permanente, ni con absoluta seguridad y armonía.

Empecemos por abordar el carácter relativo de la satisfacción. Al referirse a la satisfacción de necesidades y la salud, Maslow (1943: 394) afirmó: “un hombre sano está motivado principalmente por su necesidad de desarrollar y realizar sus más plenas potencialidades y capacidades. Si un hombre tiene cualquier otra necesidad básica en un sentido activo, crónico, entonces es simplemente un hombre enfermo”. Maslow parece suponer que pueden superarse definitivamente las necesidades “básicas”. Lo mismo pasa con la OMS y su definición de salud que se discutió en un punto previo. Parece que en realidad la persona sana de la OMS en “completo bienestar” y el hombre autorrealizador de Maslow, abstraído de las necesidades básicas, no existe o existe sólo en un sentido imperfecto. ¿Hemos sido hasta hoy una humanidad de enfermos? Más bien hemos sido, simplemente, una humanidad de humanos. Todos nos ubicamos en un punto intermedio en las escalas salud-enfermedad, felicidad-infelicidad.

Entonces el interés está en el grado de salud y felicidad que hemos alcanzado y queremos alcanzar, el que sea suficiente; en otras palabras, en encontrar y alcanzar un umbral de suficiencia. No es un umbral de resignación. Reconocer la inevitable imperfección es muy importante, pero también lo es el punto en que nos encontremos objetivamente en las escalas de satisfacción, salud y felicidad. Imaginemos una vida de duro y agotador trabajo, en constante enfermedad, sin siquiera agua limpia para beber y asearse, con una pobre alimentación, una vida intranquila por el presente y el futuro, que se disfruta poco y poco motiva. Quizá la vida de un minero en la América Latina del siglo XVIII o en el África subsahariana contemporánea. Esa persona pudo haber pensado que

de la vida no podía pedir más, porque era así, y pudo haber dejado de querer cambiarla esperando, por ejemplo, la felicidad en “el más allá”, en un paraíso fuera de este mundo. ¿Quién podría dar esa vida por suficiente? Sin duda se requiere una resignación y un consuelo ideológicos para considerar suficiente una vida así. Imaginemos en cambio una vida con pocas enfermedades, una alimentación nutritiva, casi siempre motivante pero también tranquila, con algunas inseguridades propias de la incertidumbre de la vida pero no muy amenazantes, con frecuentes experiencias placenteras a pesar de momentos o periodos dolorosos, y relaciones humanas por lo general empáticas, solidarias y amorosas. Hasta aquí no tendríamos objeción si se quiere valorar esta vida como satisfactoria. Una vida no puede ser total y permanentemente satisfactoria en todos sus aspectos y toda su trayectoria, pero sí puede ser buena en general, sin carencias crónicas significativas y mayormente sana en un sentido integral. No es que en una vida satisfactoria se “superen” las necesidades o se alcance un bien “completo”, sino que las necesidades se viven y realizan, se sacian de forma regular aunque imperfecta, generando una vida de tendencia saludable y emocionalmente positiva para la persona.

Podemos notar que la *satisfacción* es toda acción de realización que tiende a la suficiencia, que esta suficiencia en estricto sentido implica que la realización llegue a ser lograda, experimentada y valorada de este modo, y que esto demanda satisfactores adecuados en calidad, bastantes en cantidad, y apreciados subjetivamente. También la calidad de vida es suficiente, es satisfactoria, según criterios en parte universales, de supervivencia y salud en el ciclo vital, y en parte históricos. Incluso las necesidades de supervivencia se ven afectadas en su concreción por su expresión histórica: si distintas sociedades antiguas podían considerar común y quizá aceptable un tiempo de vida de 40 años para la mayoría de la población, en la sociedad actual un tiempo de vida saludable menor a 70 años sería seguramente considerado inaceptable e insuficiente por las instituciones y la población, dado que de hecho la esperanza de vida actual prácticamente es de 70 años (WHO, 2014). El padecimiento de enfermedades y dolores también ha cambiado históricamente y hoy resulta inaceptable la calidad de una vida plagada por el dolor de enfermedades curables o por la explotación laboral en actividades altamente rentables.

En el proceso de satisfacción, se combinan el reconocimiento de las necesidades de todas las personas por igual, la identificación de diversas acciones y recursos satisfactores, el conocimiento de la factibilidad histórica de la realización de las

necesidades dados los satisfactores requeridos y disponibles, la identificación de umbrales de satisfacción en casos conflictivos que lo ameriten, y la organización de estructuras y procesos para hacer efectivas las acciones de realización hasta los umbrales de suficiencia. Eso es lo que pasa con todas aquellas necesidades y satisfactores que son considerados como derechos humanos generales cuando efectivamente se construyen estructuras sociales que permiten, garantizan o consiguen su realización satisfactoria. La satisfacción es por tanto un ejercicio de crítica como contextualización y praxis histórica de la ética.⁶⁸

Para toda necesidad, acción satisfactora y recurso satisfactor, o para todo conjunto de éstos, podemos pensar en un *umbral de satisfacción*, un mínimo adecuado y suficiente de la acción y los recursos satisfactores eficaces para realizar en un modo y nivel aceptable esas necesidades. Se trata principalmente de *un umbral cualitativo*, que atienda a las cualidades de la realización y los satisfactores, pero también un *umbral cuantitativo* que reconozca ciertas medidas o cantidades. La satisfacción exige calidad y cantidad. Ambos umbrales pueden conformar en cada sociedad ese nivel exigible de satisfacción.

¿Cómo y dónde ubicar en la práctica umbrales que normen la satisfacción de necesidades y la distribución de satisfactores? La respuesta debe darse en cada sociedad, pero hoy también en cada momento histórico de esta sociedad globalizada, en función tanto de la comprensión que tengamos de las necesidades y la salud humana como de los satisfactores históricamente disponibles para su realización con criterios de equidad. En un sentido general el conjunto de las necesidades debe ser atendido y es más importante que una comunidad favorezca la realización integral de ese conjunto de necesidades para todos sus integrantes de manera equitativa, que identificar estrictamente un umbral de satisfacción general. Pero los umbrales son a veces herramientas analíticas y valorativas potentes o incluso imprescindibles para favorecer la distribución, pues permiten enfrentar el conflicto propio de la satisfacción de necesidades en un marco histórico de grandes desigualdades, como el presente. El umbral de satisfacción puede entonces establecerse equitativamente según las capacidades en cada situación histórica biosocial, fijando un mínimo de satisfacción y, cuando los

⁶⁸ Puede verse aquí claramente la mezcla de los tres aspectos de la relación entre ética y economía que identifica Enrique Dussel (2001): lo sustantivo en la satisfacción de la necesidad, lo formal en la ética de un tiempo-espacio histórico, y lo crítico en las condiciones de factibilidad-realización y sostenibilidad-continuación de la satisfacción saludable o aún la felicidad, articulados en la dinámica específica de un sistema histórico biosocial dado.

satisfactores en cuestión son de disponibilidad limitada, como pasa frecuentemente, un máximo de uso de satisfactores.⁶⁹

Pensemos, con interés reflexivo más que exhaustivo o concluyente, en el caso de la sociedad contemporánea que abarca hoy casi todo el Sistema Tierra. Para retomar el ejemplo del tiempo de vida, podemos afirmar que, dada la real disponibilidad y capacidad productiva de satisfactores básicos como agua potable, alimentos, vestido, vivienda, educación para la prevención de riesgos, tecnologías térmicas en los hogares y métodos de cuidado de la salud, entre otras capacidades, alcanzar un tiempo de vida saludable de 70 años para prácticamente toda la población mundial, sería factible y seguramente justo. Pero es debatible que un tiempo de vida saludable 90 años sea deseable como umbral de satisfacción colectivo en función del cual algunas sociedades prioricen la distribución de los recursos: quizá el hecho de que la población no alcance esos 90 años generaría más frustración subjetiva que tranquilidad o felicidad; quizá las políticas clasistas y racistas de las regiones centrales del capitalismo contemporáneo, para ampliar la longevidad de sus poblaciones, acabarían condenando a sociedades enteras y más de la mitad de la población mundial a una corta esperanza de vida y a la pobreza, al decidir desatender los mecanismos de cooperación y equidad global, y profundizar las políticas neocoloniales y de antiooperación, orientadas a acaparar recursos y satisfactores (Llistar, 2009). De hecho, ya sucede hoy. En el marco de relaciones internacionales marcadas por el neocolonialismo y la antiooperación, se distribuyen con extrema desigualdad las posibilidades de realización de las distintas necesidades; aunque la esperanza de vida global es de prácticamente 70 años, presenta grandes desigualdades regionales: la de algunos países europeos es de más de 80 años, en Asia es apenas superior a los 65 años y en África es de apenas 50 años (WHO, 2014). Este caso puede ser especialmente

⁶⁹ Algo así se ha intentado hacer, supuestamente, en la emisión y distribución de bonos de carbono para regular el consumo de energías y la consecuente emisión de calor y gases de efecto invernadero. Se supone que con la distribución de bonos se busca asegurar la satisfacción de nuestra necesidad de habitar un ecosistema global funcional a la vida humana y de las especies contemporáneas, al tiempo que se permite usar energía como recurso satisfactor indirecto de muy diversas necesidades. Esa es la lógica quizá poco precautoria y transformadora pero técnicamente correcta en esencia. Otra cosa es que la distribución de bonos y las reglas de intercambio de éstos sean ineficaces y se presten a manipulación por faltas de eficacia de la regulación y del propio mecanismo de mercado, que no cuestiona el estímulo central de la acumulación y la competencia. El reciente escándalo por manipulación de los datos de emisiones en Volkswagen es una muestra de este tipo de ineficacias. La cuestión de fondo es entonces si en la definición de umbrales de suficiencia, en este caso en torno a la necesidad de movimiento y el pretendido satisfactor que es el uso de automóvil privado, conviene mantener la lógica de maximización al límite de los umbrales de satisfacción para toda necesidad y todo supuesto satisfactor, considerando la gravedad de ciertos conflictos provocados por la lógica desarrollista acumuladora.

polémico, pues hablamos de la prolongación de la vida de los seres humanos en la vejez, pero la falta de umbrales de satisfacción y el impacto en las desigualdades puede observarse en muchos otros casos, ya no de la vida en su conjunto sino de necesidades específicas.

Así pues, en nuestra sociedad contemporánea globalizada, el umbral mínimo de satisfacción personal debería contemplar distintos elementos. En primer lugar, la atención equitativa de todas las necesidades de todas las personas a lo largo de su ciclo de vida, pues nada indica que como sociedad no tengamos recursos suficientes para atenderlas. En segundo lugar, en el caso de necesidades cuya satisfacción no exige el uso de recursos limitados biofísicamente, el umbral podría fijarse en un punto que se sepa factible en función de los estándares de realización en cada sociedad o en el conjunto de la sociedad global, si se trata de una forma de satisfacción compartida.⁷⁰ Y en tercer lugar, para la satisfacción de necesidades que exigen el uso de recursos limitados, un umbral mínimo y máximo de satisfacción debería estar fijado por las biocapacidades de generación de los recursos implicados, en función del nivel promedio de eficiencia tecnológica y social que es posible implementar en un sistema histórico, y considerando asimismo un acceso mínimamente equitativo a la satisfacción.⁷¹ De este modo, se puede conciliar la diversidad de la realización de necesidades y su carácter relativo con la identificación de umbrales de satisfacción históricos con criterios equitativos.

Además de tener un carácter relativo, la satisfacción es frágil. La existencia tiene siempre incertidumbre y la vida humana no es la excepción, aunque es natural que el ser humano quiera proveerse de seguridad frente a la incertidumbre, y de hecho puede conseguirlo parcialmente. Quizá es evitable la condición de emergencia con la magnitud y generalización en que se ha presentado hasta hoy, entre el hambre, las guerras y otras distintas formas de pobreza y violencia, pero las emergencias siempre vuelven por la naturaleza incierta de la vida. La vida humana es y no puede dejar de ser frágil. Situaciones adversas como los desastres naturales o los accidentes siempre van a

⁷⁰ Siendo hoy inaceptable, por ejemplo, la persistencia de la malnutrición cuando se producen alimentos sobradamente suficientes para la alimentación de todos los seres humanos (ONU, 2014).

⁷¹ Se trataría de un procedimiento similar al que se trabaja con límites per cápita sostenibles a partir de la biocapacidad y la huella ecológica (GFN y WWF, 2006 y 2012), considerando además la capacidad organizativa y distributiva de una Comunidad o Sistema de Vida y elementos de justicia distributiva con un enfoque histórico, de manera que se impida que una parte de la población siga consumiendo en el presente una cantidad tal de recursos naturales y socialmente producidos, que deja al resto y a las futuras generaciones una cantidad insuficiente para atender adecuadamente sus necesidades.

sucedan, aunque se puedan gestionar los riesgos y los impactos de ambos. Y la fragilidad también se vive en otros fenómenos cotidianos que afectan necesidades que no se pueden administrar racionalmente, como en el caso de la pérdida de relaciones afectivas importantes, o en última instancia el deterioro de las funciones físicas en la vejez, hasta llegar a la muerte. Bernard Ugeux observa la frecuente negación: “Nuestro mundo muchas veces parece querer ofrecer no más que una visión: aquella de la plena salud, de la juventud, de la prosperidad, del éxito. Pero lo que aparece cada día, a través de las pruebas que enfrentan la sociedad y nuestras vidas, es la fragilidad de la persona humana” (Ugeux, 2009). De tal forma que la fragilidad no es una falla a reparar, es una condición humana a partir de la cual todas las ciencias han de repensarse.

Ahora bien, la fragilidad puede enfrentarse de maneras distintas: puedo aferrarme a la acumulación privada con la esperanza de que mi posesión y control de distintas riquezas, quizá grandes cantidades de bienes y dinero, me permita negociar más favorablemente el acceso a los satisfactores ante las adversidades, quizá pagar médicos privados o comprar nuevas posesiones; o puedo cultivar colectivamente una distribución equitativa de los satisfactores contemplando mecanismos de solidaridad que permitan a quien lo requiera acceder a las mejores soluciones de que disponga mi Comunidad de Vida frente al tipo de adversidad que enfrente, quizá mediante seguros cooperativos, cooperativas de salud, instituciones de seguridad social o mecanismos de cuidado solidario informal en las familias, entre amigos o en comunidades.⁷² Porque frente a la fragilidad, la dinámica de la satisfacción permite conciliar seguridad y solidaridad.

Observemos ahora el carácter temporal o cíclico de la satisfacción. Las necesidades son saciables temporalmente, según diversos ciclos irregulares de satisfacción, tanto propios de cada necesidad como dados por factores externos. Las personas podemos saciar nuestras necesidades, pero en pocos casos la saciedad puede ser permanente. El caso más claro de la satisfacción cíclica es el de la respiración, que ha de ser realizada continuamente. Pero se trata de una característica general. La temporalidad de la satisfacción implica que, según los distintos factores y la naturaleza de cada necesidad, incluso las aparentemente realizadas pasarán cíclicamente de la suficiencia a la carencia. Ni siquiera una sólida y buena vivienda sacia definitivamente nuestra necesidad de

⁷² Dos casos de este tipo solidario de protección institucional o burocrática frente a la fragilidad los observamos en *Arç Serveis Integrals d'Assegurances* en Cataluña, en la Mutual Panamédica de la Ciudad de México o en la cooperativa de salud *Tosepan Pajti*, de los pueblos nahuas y totonacos la Sierra Norte de Puebla.

protección física; las viviendas se deterioran y requieren acciones cotidianas de mantenimiento. Lo mismo puede decirse de otras necesidades, como la de amar. Es frecuente que las personas que no estén viviendo una relación amorosa satisfactoria sientan más presente esa necesidad, y cuando consiguen formar dicha relación se aboquen plenamente a su disfrute y atención; con el paso del tiempo, la necesidad de amor se va saciando, el deseo del amor disminuye y emergen a la conciencia otros deseos, quizá se olvida poco o mucho el valor de esa relación, y se desatiende al grado de la ruptura. “Nadie sabe lo que tiene hasta que lo ve perdido”, dice el refrán popular. Entonces pasamos de la suficiencia a la carencia. Dicho teóricamente, las personas y comunidades humanas frecuentemente olvidamos algunas necesidades y algunos satisfactores, sobre todo cuando los hemos “asegurado” regularmente, a pesar de que los necesitamos tanto o más que los que no tenemos con esa seguridad y regularidad, y que muchas veces aparecen subjetivamente como deseos más fuertes. Más allá de la conciencia o la inconciencia de las necesidades, podemos observar en ellas diversos ciclos irregulares de satisfacción, en función de la dinámica temporal de la suficiencia o saturación de cada una.

La dinámica cíclica de la satisfacción se ve impactada por el hecho de que frecuentemente más no es mejor. La satisfacción de toda necesidad tiene un *umbral de saturación*, que de paso confirma que las necesidades son saciables. La respiración excesiva provoca hiperventilación, comer demasiado indigesta, y la sobreinformación genera confusión y olvido en lugar de comunicación y aprendizaje. Incluso prolongar demasiado la propia vida en la vejez frecuentemente implica perder drásticamente la calidad de nuestra vida. ¿El placer es la excepción? En casi todas las actividades regulares cuya realización genera placer, y que satisfacen la necesidad de éste, hay algo parecido a un *ciclo bioquímico del placer*. Sabemos que es difícil que el mismo chiste nos haga reír más de una o dos veces, o que podamos repetir mecánicamente cualquier actividad sin variaciones por más placentera que sea. Según estudios disponibles (Linden, 2011), primero se presenta la motivación asociada al flujo de dopamina y con las primeras experiencias de cierta actividad se genera gran cantidad de sustancias neurotransmisoras como la endorfina o la dopamina; tras la repetición de esa actividad el cerebro se acostumbra a la experiencia y a las sustancias asociadas al placer de alto impacto, y otras sustancias como la oxitocina y la serotonina, asociadas a la estabilización nerviosa, se vuelven preponderantes. Así pasa en el enamoramiento, el sexo, la risa o el consumo de sustancias psicoactivas, y parece que puede extenderse a cualquier actividad placentera.

Todo placer tiene un umbral de saturación donde deja de beneficiar emocionalmente a la persona. Además, una vida centrada únicamente en el placer, reduce la tolerancia a la frustración, la resiliencia y la responsabilidad con otras necesidades propias, de otros o de la reproducción de la vida. ¿Y las necesidades de paz, tranquilidad, seguridad? El umbral de saturación también puede observarse en estas necesidades: permanecer en zona de seguridad inhibe el trabajo y la creatividad de los seres humanos, tal como pasa relacionamente con la sobreprotección de los padres o el paternalismo de un Estado que atrofia las capacidades autónomas de las personas para reproducir la propia vida. Las necesidades tienen un punto de saturación y requieren equilibrarse.

Podemos decir entonces que las necesidades son continuas pero su satisfacción es dinámica, según las características de cada una y el funcionamiento del sistema biosocial en el que se realizan. En general, para la satisfacción de las necesidades podemos acudir a la realización de acciones hasta cierto punto repetitivas, a ciertos *hábitos de satisfacción*, aunque muchas veces impliquen variaciones importantes, su re-creación, una nueva producción y un nuevo disfrute. Pero también se vuelven necesarios cambios más fuertes en los estilos o modos de vida, nuevos aprendizajes de satisfacción. La forma en que se presenta esta continuidad dinámica de las necesidades varía con el tiempo y los procesos históricos personales y sociales. Un recién nacido no repetirá su alimentación diez años después, ni una niña de diez años acudirá por curiosidad vital a los mismos medios y contenidos de aprendizaje y entendimiento que acudirá como mujer mayor a los sesenta años, quizá por la necesidad de obtener una mayor paz frente a los conflictos propios del paso del envejecimiento. Y, sin embargo, puede ser que se encuentre una fuente regular para ello, como puede ser su participación en los mismos grupos de aprendizaje durante décadas, tal como pasa en las personas religiosas. Así pues, las necesidades parecen ir presentando y demandando, según el paso de la historia de la persona o la sociedad, constantes o variaciones tanto de percepción como de satisfacción.

Finalmente, es importante tratar el carácter conflictivo de la satisfacción. Es imprescindible reconocer que no podemos evitar cierto *conflicto de necesidades, deseos e intereses*: éstos se contraponen frecuentemente con otras necesidades, deseos e intereses, tanto propios como de otros, o incluso de la mayoría de la comunidad o el sistema biosocial que habitamos. Dicho conflicto hace igualmente inevitable que experimentemos cierta frustración o *insatisfacción subjetiva*, que a veces nos sentimos

incompletos, lo mismo por auténtica falta de realización de nuestras necesidades que por otros factores psíquicos o culturales.

De cualquier forma, hay un *conflicto satisfacción - insatisfacción* inevitable en la experiencia vital humana, aunque gestionable. La psicología advierte que el ser humano no puede jamás vivir en un estado de satisfacción total, permanente ni definitiva de sus pulsiones o deseos. Los seres humanos somos seres deseantes y la plena satisfacción sólo la podemos alcanzar por momentos o periodos. La segurización del sujeto humano, el proceso por el que logra ganar confianza como ser y se aleja de ser presa constante de la angustia de la primera infancia, implica desde temprana edad la atención integral de nuestras necesidades mediante la atención de otros sujetos. Pero tras la seguridad inicial, un elemento fundamental de nuestra estructuración como sujetos en sociedad, y de la propia satisfacción de nuestras necesidades y el desarrollo de nuestra resiliencia, es la capacidad de gestionar el conflicto personal y biosocial de la satisfacción e insatisfacción, lo que exige cultivar no sólo tolerancia a la frustración sino mejor aún gratitud, empatía, solidaridad, y mecanismos sociales para regular y conciliar las necesidades y deseos de las personas de acuerdo a la factibilidad y la eficiencia general de su realización en el marco de una ética que atienda un bien vivir equitativo e incluyente del conjunto de la comunidad.⁷³

Ya se han analizado algunas de las principales características de la satisfacción. Vemos ahora la *satisfacción* como proceso de realización de las necesidades, la salud y la felicidad humana. El proceso de satisfacción es una secuencia compleja y no lineal de elementos relacionados que constituyen las bases y esencias de la realización suficiente de las necesidades de las personas, los grupos sociales o las comunidades:

- Partimos de la situación histórica biosocial y la condición natural de una persona, grupo social o comunidad.

⁷³ Dada la inevitabilidad de la realización imperfecta de las necesidades, juegan un papel central la represión voluntaria e involuntaria y, sobre todo, por su relación sinérgica con el sistema de satisfacción de necesidades, la sublimación de las pulsiones o deseos de manera que el conflicto de insatisfacción se enfrente de un modo moral y socialmente gratificante. Así, podemos reconocer que la salud mental y, si se quiere, una "auténtica felicidad", dicho con tintes budistas, se encuentran apoyadas esencialmente en el conflicto normal que supone el equilibrio entre, por un lado, el deseo de lo imaginario, del placer y la realización plena, y, por otro, la necesidad de la realidad y la norma que media el conflicto. Es decir, en el relativo equilibrio entre el principio de placer y el principio de realidad en el marco de la continuación de la vida personal y social (Lafon, 1973: 130, 214, 844, 939).

- Su situación y condición definen los recursos con los que las personas o grupos cuentan o podrían contar.
- Las personas o grupos aprenden, cultivan y ejercen ciertas capacidades para aprovechar esos recursos.
- Las capacidades han de reflejarse y ejercerse con corresponsabilidad en las distintas acciones vitales, la convivencia, el trabajo, el cuidado y la re-creación.
- Éstas deben ser acciones satisfactoras efectivas, sinérgicas preferentemente en función de cada contexto.
- Se requiere su realización cíclica y suficiente de acuerdo a la naturaleza y concreción histórica de cada necesidad.
- Sólo así consiguen una tendencia regular a la satisfacción, considerando un umbral de suficiencia apropiado para una vida incluyente y sostenible.
- Finalmente, la satisfacción facilita en las personas o los grupos humanos en experiencias de vida que tienden a la salud y felicidad.

En términos generales, estos son los elementos del proceso de satisfacción de necesidades. Como observamos al hablar del carácter interdependiente de las necesidades, si bien no hay una correlación exacta entre cada momento del proceso de satisfacción ni entre la satisfacción de distintas necesidades, hay una retroalimentación positiva o sinérgica entre unos y otros elementos del proceso de satisfacción y florecimiento, así como entre unas y otras necesidades. En el tiempo esta retroalimentación también sucede: la satisfacción de una necesidad o del conjunto de las necesidades de una persona, grupo o comunidad, favorece la satisfacción de nuevos ciclos, pues las satisfacciones previas de alguna manera se suman a los recursos en la nueva situación o condición de la que parte el nuevo ciclo de satisfacción, generándose así un *círculo virtuoso de la satisfacción*. Este círculo también puede darse a nivel social, a condición de que la satisfacción de una persona o grupo no afecte negativamente la satisfacción de otros, como pasa en las situaciones de exceso.

Hay que notar además que el proceso puede ser más autónomo en una persona, un grupo o una Comunidad de Vida, o puede estructurarse con más intercambios de recursos, capacidades y acciones satisfactoras con otras personas, grupos o comunidades. En todo caso, con más o menos interdependencias e intercambio, la satisfacción de las necesidades es posible mediante este proceso complejo que va desde

las situaciones y condiciones iniciales, hasta la realización suficiente de las necesidades y la experiencia de una vida tendiente a la salud y la felicidad.

Hemos argumentado hasta aquí que necesidades humanas son saciables, aunque de manera relativa, frágil, temporal y conflictiva, mediante procesos complejos de satisfacción. Reconocer posibilidades y límites nos ayuda a reconocer la suficiencia y a gestionar sanamente la vivencia recurrente de la insuficiencia. Pero lo más importante, en términos de bienestar y felicidad, es que nos ayuda a articular la satisfacción real de necesidades en una visión equilibrada, ética realista, subjetivamente satisfactoria y socialmente compartida, en lugar de una visión sesgada, ilusa, frustrante y egoísta. Negar la suficiencia nos llevaría por un camino que está mostrando sus consecuencias críticas: el camino de la acumulación autocentrada, el “crecimiento” autodestructivo, y con ello, de la agresividad y la infelicidad de la experiencia humana.

A causa de nuestra falta de destreza para gestionar el conflicto satisfacción-insatisfacción, distintos modos de vida y sistemas históricos han experimentado el exceso. En la práctica, el exceso es la realización de ciertas actividades de pretendida satisfacción por encima de los umbrales de suficiencia y saturación, en beneficio de ciertas necesidades de algunos grupos humanos, generalmente aquellos en posiciones dominantes, a costa incluso de la realización de otras necesidades de esos grupos y mayormente de las necesidades de las mayorías, o de la sostenibilidad de la Comunidad de Vida. Seguramente el exceso es la trampa humana que se oculta en aquellas estructuras de convivencia inequitativa que se han llamado “sociedades de clase”.

Hoy, el exceso se expresa con toda claridad en el marco del desarrollo capitalista, como un flujo inconmensurable de dinero, tecnologías, trabajo, conocimientos y bienes naturales que en el marco de la demanda desigual del mercado global atiende a élites adineradas sin saciedad aparente. Pero, además, estos flujos para las élites son frecuentemente deseados y parcialmente imitados por buena parte del resto de la población. La satisfacción y los satisfactores se han vuelto destructores e inhibidores de la realización humana. Técnicamente, puede observarse este exceso en la historia reciente si reconocemos la paradoja felicidad-ingreso (Easterlin, 1974. Easterlin *et al*, 2010) y la relacionamos con la inequidad de la huella ecológica de distintos países. Por un lado, Richard Easterlin y sus colaboradores han demostrado que luego de que se alcanza la satisfacción de necesidades en una sociedad, los niveles de ingreso, que permiten mayores niveles de acumulación y aprovechamiento de ciertos recursos, no

incrementan significativamente la felicidad de quienes los poseen. Por el otro lado, los reportes de la huella ecológica en el mundo y en las distintas sociedades (GFN, 2006 y 2012) muestran que los países y grupos sociales con mayores ingresos y consumo han estado reduciendo la biocapacidad del planeta para satisfacer las necesidades del resto de la humanidad, cosa que han confirmado y analizado con mayor profundidad los activistas contra la deuda ecológica y los estudiosos que les han hecho eco (Acción Ecológica, 2014. APSADE, 2014). En esa misma línea distintos críticos del crecimiento muestran en la relación entre ingreso y felicidad una curva primero ascendente y luego descendente, y un deterioro ecológico que pone en riesgo la continuidad de la vida humana (Jackson, 2011). Ineficiencia y exceso han marcado para siempre la historia del planeta y la humanidad.

La cultura hegemónica, y dentro de ella las ciencias y la economía dominantes, constantemente buscan negar no sólo la imperfección sino la fragilidad, el conflicto y el límite. Es una cultura obsesionada con maximizar: la “producción”, las “ganancias”, el placer, el consumo, las “infraestructuras”, la juventud, la longevidad. Maximizar a toda costa. ¿Es posible y deseable maximizar en la imperfección, en la fragilidad, en lo efímero y lo conflictivo? Depende de qué entendamos por maximizar. Si la maximización económica es una obsesión por acumular y aumentar a cada momento la propia satisfacción, una obsesión que nos impide agradecer y compartir, maximizar es poco fructífero además de indeseable. La paradoja del hedonismo reta a toda racionalidad obsesionada con maximizar no sólo el placer sino todo supuesto beneficio: sólo podemos sentirnos enteramente felices en nuestra experiencia vital cuando no estamos persiguiendo la felicidad (Haybron, 2011). No podemos tener felicidad y bienvivir si estamos siempre maximizando, tal como el “consumidor racional” de la teoría económica no disfrutará su comida si pasa cada día dedicando cálculos y razonamientos agotadores para decidir qué le conviene comer o preguntándose si su comida es tan buena como debería. Disfrutamos cuando tenemos una buena comida, aunque no sea perfecta, y dedicamos nuestra atención a comerla placenteramente y con agradecimiento.

f. Rescatar la felicidad en su complejidad

La felicidad es la aspiración de vida de una buena parte de la humanidad. Es la búsqueda y la construcción cotidiana de todos los días para miles de millones de seres humanos. Se ha señalado en puntos anteriores que es legítimo y deseable que la economía, como saber y práctica humana de organización de nuestros modos de vida, se centre en la construcción de un bienvivir que permita, en su aspecto humano, tanto de la realización de la salud como de la felicidad. Pero, ¿qué es la felicidad?

Dan Haybron (2011), uno de los principales estudiosos de la felicidad, observa que el concepto de felicidad, como muchos otros productos culturales humanos, es utilizado en dos formas distintas pero interrelacionadas: una normativa, de deber ser, estudiada sobre todo por la filosofía y particularmente por la ética, y otra positiva, de hecho, estudiada por la psicología. En realidad, los autores que han estudiado la felicidad, desde los filósofos griegos hasta los psicólogos de nuestros días, la abordan combinando ambas formas o enfoques.

¿Qué es la felicidad en nuestra psique y nuestra experiencia vital subjetiva y objetiva? La psicología y sus antecesores, han hecho distintas interpretaciones de la felicidad que se pueden agrupar en tres principales corrientes: una corriente es la de las teorías de satisfacción subjetiva; otra la de las teorías de los estados emocionales en donde encontramos al hedonismo, las teorías del deseo y otras teorías más complejas que se centran en el estudio de afectos positivos y negativos; y la tercera corriente que defiende “listas objetivas” de elementos necesarios para la felicidad (Haybron, 2011).

Según los defensores de la satisfacción subjetiva, la felicidad sería el equivalente a llevar una buena vida, siendo el único juez de esa buena vida la persona que la vive. Coincide plenamente con el liberalismo subjetivista. Con esa visión se realizan actualmente encuestas de satisfacción de vida como medio para medir la felicidad de una población y compararla con la de otras poblaciones, para lo cual lo relevante es la declaración verbal de la persona, de si es o no feliz, si está o no satisfecho con su vida. Claro que en una encuesta cada quien puede declarar lo que quiera, independientemente de lo que sienta.⁷⁴ Si una persona presenta rasgos culturales de inconformidad o

⁷⁴ “Considérese una persona muy carenciada que es pobre, explotada, trabaja demasiado y está enferma, pero que ha llegado a términos con su situación por el condicionamiento social (a través, digamos, de la religión o la propaganda política o la presión cultural). ¿Podemos pensar que va bien sólo porque es feliz (sic) y se siente satisfecha? ¿Puede el nivel de vida de una persona ser alto si la vida que lleva está llena de carencias? El nivel de vida no puede estar tan desconectado

ambición, y otra de resignación o gratitud, la primera puede inclinarse por declarar estar insatisfecha y la segunda satisfecha, aunque en sus experiencias reales de vida la primera pueda vivir más sensaciones positivas que la segunda. Las razones conscientes o inconscientes que cada persona puede tener para declarar estar o no satisfecho, declararlo a sí mismo y a otros, son muy diversas. Parece que una declaración de satisfacción personal no puede juzgar la felicidad como experiencia real. Pero, ¿la satisfacción subjetiva importa para valorar la felicidad? Es un contrasentido suponer que la felicidad no tiene que ver, al menos en parte, con la satisfacción que se tenga de la propia vida, pero debe implicar también las experiencias emocionales que realmente se vivan. Nadie puede tener bienestar ni felicidad sólo porque declara estar satisfecho o conforme con su vida ni a pesar de estar subjetivamente insatisfecho con su vida. No soy feliz si el día de la encuesta declaro estar satisfecho con mi vida pero vivo cotidianamente enojado con lo que me pasa, sin suficiente tranquilidad, seguridad y placer, entre otras insatisfacciones de necesidades. Así, el nivel de satisfacción subjetiva es un elemento constitutivo de la felicidad y del bienestar humano, pero no el único.

¿Qué hay de los estados emocionales? Para quienes definen la felicidad por los estados emocionales, importa no tanto lo que la razón nos dice y lo que declaramos, sino lo que realmente sucede en nuestras emociones. Yo puedo decir que estoy satisfecho con mi vida, o que soy feliz, incluso reír constantemente y aparecer en reuniones con amigos y colegas con una energía casi eufórica, pero, ¿qué pasa en mis emociones reales? La declaración y la apariencia pueden no responder a las vivencias emocionales reales, las más profundas, las más íntimas, que a veces ni nosotros mismos sabemos reconocer. ¿Cómo entender entonces el papel de las emociones en la felicidad humana? ¿A qué emociones nos referimos? ¿Al goce dado por la satisfacción de los deseos? ¿Al placer? ¿A un conjunto de emociones positivas?

El valor intrínseco del deseo y su satisfacción como definitorio de la calidad de vida fue criticado ya. Se ha hecho referencia a que los deseos pueden ser engañosos satisfactores cuando se relacionan con falsas necesidades o con pseudosatisfactores. Pero, además, es criticado por Amartya Sen porque los deseos frecuentemente están sujetos a la resignación:

de la naturaleza de la vida que la persona lleva. Como objeto de valor, la felicidad o el placer no pueden hacer una reivindicación seria de relevancia exclusiva” (Sen, 1985b: 8)

“El derrotado y el apabullado llegan a carecer de la fuerza para desear cosas que otros más favorablemente tratados por la sociedad desean con toda confianza. La falta de deseo por cosas más allá de los propios medios puede, más que reflejar alguna deficiencia de la valoración, una ausencia de esperanza y el miedo a la desilusión inevitable. El desvalido se resigna con las desigualdades sociales ajustando los deseos a las viabilidades. La métrica del deseo no tiene, por tanto, mucha justicia, ni puede reflejar la fuerza de las valoraciones, especialmente lo que una persona valoraría como resultado de una reflexión seria y sin miedo (...) el cumplimiento de los deseos de una persona puede o no ser indicativo de un alto nivel de bienestar o de vida. El esclavo duramente golpeado, el desempleado en bancarrota, el indigente sin esperanza, el ama de casa sometida, pueden tener sólo la fuerza para desear poco, pero el cumplimiento de esos deseos disciplinados no es un signo de gran éxito y no pueden ser tratados de la misma manera que el cumplimiento de los deseos confiados y exigentes de los mejor situados. Por tanto, la satisfacción de deseos no puede ser el único objeto de valor y como método de valoración es muy defectuoso” (Sen, 1985: 10-11).

¿El placer como flujo emocional real, más que el deseo, puede entonces ser la esencia de la felicidad? El *placer* es la sensación agradable de excitación dada por la realización de algo que gusta y que es experimentado generalmente de forma voluntaria, consentida o no obligada (RAE, 2014. Oxford, 2014). Los defensores del placer como felicidad y principio fundamental de valor, entre quienes se incluyen el hedonismo y el utilitarismo, tan influyentes en la economía liberalista, señalan que toda la experiencia vital, en lo que se refiere a la felicidad e infelicidad, al bien y al mal, puede verse en el balance entre placer y sufrimiento, tanto individual como colectivo. Una vida feliz, desde esta perspectiva, sería aquella con más placer que sufrimiento y sería tanto más feliz mientras más placer y menos sufrimiento se experimente. El valor del placer en la vida humana, separándola del egoísmo, difícilmente puede rechazarse. Incluso algunas versiones del hedonismo y el utilitarismo se separan del egoísmo individualista: el placer valorado por el bienestarismo es el del conjunto de las personas de la sociedad, a veces incluso con criterios de equidad, o el placer del conjunto de los seres sensibles (Common y Stigl, 2004: 11. Herrera, 2005: 147-152). En realidad, la cuestión no es si el placer tiene algún valor o un papel en la felicidad humana, sino si toda experiencia humana positiva o negativa puede sintetizarse en placer o sufrimiento respectivamente, y entonces si ambos son y han de ser los criterios centrales y suficientes de valoración de la felicidad humana.

El placer sin exceso, ansiedad o adicción, en relativo equilibrio y libertad, es un *placer saludable* que de hecho potencia la salud y la felicidad de la persona de manera sostenible a lo largo de la vida. Si además consideramos principios éticos como el derecho a vivir de todos los seres sensibles y la equidad, podemos incluso hablar de la posibilidad y realidad del *placer solidario* que respeta o favorece la salud y felicidad de los demás, o incluso de un *placer empático* que se experimenta al compartir subjetivamente las vivencias placenteras de otros seres, cosa que facilita la solidaridad y el bienvivir en su integralidad. ¿Por qué rechazar entonces al placer como centro de la felicidad? Podría incluso argumentarse que toda satisfacción de necesidades genera placer y que entonces éste puede ser el indicador sintético de la ética económica en el ámbito humano. Pero la satisfacción de necesidades, si bien puede ser placentera, no siempre lo es. Que normalmente respiremos sin ser conscientes de ello y sin sentir placer por ello no quiere decir que no sea parte de nuestra realización, nuestra salud y nuestra felicidad. Pero específicamente en términos subjetivos, el placer no es el único estado positivo de la emoción humana. En efecto, incluso si nos centramos en las emociones positivas que se relacionan con la felicidad, hay estados emocionales como la calma o la confianza que son sustancialmente distintos al placer.

A nivel personal y colectivo, tanto los placeres como la realización de deseos pueden llegar a obstaculizar la salud, la vida y la felicidad de quienes los viven. “Cuidado con lo que deseas, porque se puede cumplir”, dice la frase popular. El placer y la realización de deseos, como la satisfacción subjetiva, son parte importante de la felicidad y la calidad de vida de las personas y sociedades, siempre y cuando se articulen de manera equilibrada y sinérgica a la satisfacción de necesidades humanas.

¿Qué pasa si consideramos estados psíquicos positivos más allá del placer? ¿Se encuentra lo constitutivo de la felicidad? Regresemos la atención a esas otras experiencias subjetivas como la tranquilidad, la confianza o la motivación, que podemos observar necesarios para la felicidad e incluso se articulan con la experiencia de placer, intercalando estados de reposo, motivación, goce, placer, y equilibrando la experiencia humana en una dinámica biopsíquica que permite mantener la salud, el equilibrio entre el principio de placer y el principio de realidad que identificó Freud (Lafon, 1973: 130, 214, 844, 939). Todos ellos son en sí elementos necesarios para la vida de las personas, y son bienes humanos en sí mismos. Entonces observamos que hay un conjunto de estados emocionales positivos, entre ellos el placer, que son parte de la felicidad, y que algunos

investigadores afirman que deben presentarse en una relación de 3 a 1 con respecto a afectos negativos para conseguir la felicidad de una persona (Haybron, 2011).

Pero sin duda podemos ir más lejos y entender los estados psíquicos benéficos para el ser humano, en su relación con la realización de elementos objetivos. ¿La felicidad y sus estados emocionales constitutivos se consiguen con la realización de una lista objetiva de factores o elementos? La defensa de una lista de necesidades humanas universales a satisfacer nos sugiere que es así. Hay que reconocer dicha lista, junto con otras grandes aspiraciones humanas, en la realización misma de nuestra esencia y felicidad. Como bien señala Nuria Varela en su análisis de las consignas del capitalismo patriarcal: “Otra de las máximas económicas del patriarcado ha sido: ‘Hay que superar el reino de la necesidad para conquistar el reino de la libertad’. Pero tampoco es cierta. La necesidad no se supera. Las diferentes necesidades son parte de la naturaleza humana y hay que satisfacerlas continuamente. Por tanto, sólo es posible delegarlas, no eliminarlas” (Varela, 2005: 210). Usemos de manera indistinta en esta cita las palabras libertad y felicidad. Ni la libertad ni la felicidad, como grandes fines humanos, se erigen por encima de las necesidades, sino en las necesidades mismas. Ese es el punto crítico para reencontrarnos con la felicidad. Las necesidades nunca desaparecen ni necesitamos que desaparezcan para alcanzar la felicidad. El conjunto de las distintas necesidades humanas puede ser la lista objetiva de elementos que constituyen la base sobre la cual es posible la felicidad humana también en su expresión subjetiva, dada por las emociones positivas, que son de hecho parte de las necesidades humanas, placer, tranquilidad, seguridad, estima y amor incluidos, así como la indispensable satisfacción subjetiva con la propia vida, es decir, la gratitud y conformidad con la vida.

Entonces, podemos rescatar la *felicidad*, entendiéndola y viviéndola como un fenómeno psíquico complejo y gradual en el que se articulan, sobre la base de la satisfacción de las necesidades biológicas, psíquicas y sociales de todo ser humano, la satisfacción subjetiva con la propia vida y la presencia mayoritaria de estados emocionales positivos en ciclos que alternan reposo, motivación, goce y placer. Todos los elementos son piezas esenciales de la dinámica compleja de la felicidad. Esto hace evidente el rol fundamental que en la felicidad tienen el equilibrio entre gratitud y aspiración, entre realización y potencia. Su opuesto sería la *infelicidad*, el fenómeno psíquico regular caracterizado por la insatisfacción subjetiva con la propia vida, la tendencia a experimentar estados emocionales negativos y la insatisfacción de

necesidades. Como en el caso de la salud y la enfermedad, la vida de toda persona y de todo conjunto de personas no puede ser de total felicidad ni de infelicidad absoluta. Todos nos encontramos en algún punto de una escala gradual. A diferencia de las visiones convencionales o reduccionistas, como el hedonismo, la ética biosocial rescata en su aspecto humano la centralidad de la felicidad entendida en su complejidad.⁷⁵

Entender, valorar y vivir la felicidad implica la valoración de la vida como un todo y en cada una de sus partes. Es una síntesis de la vida personal en su integralidad y toda su trayectoria. Pero la felicidad puede incluso expandirse, como veremos al hablar de la solidaridad, si se supera el límite de lo personal y se experimenta felicidad empatizando con la felicidad de otras personas y con las expresiones de la vida y sus experiencias positivas en todo nuestro Sistema Biosocial.

Para experimentar felicidad, lo más importante es construir sanamente, sin obsesiones maximizadoras ni excesos, un bien vivir en el que consigamos de manera personal y colectiva la realización y satisfacción imperfecta de nuestras necesidades, mediante acciones sinérgicas con nuestra salud y bienestar subjetivo. Si además tomamos la oportunidad de la empatía con el conjunto del Sistema de Vida del que somos parte, nuestra felicidad aumentará si esas acciones las regimos con principios éticos como el respeto a la vida, la inclusión, la corresponsabilidad, la equidad, la libertad, la solidaridad y la sostenibilidad, a cuya comprensión dedicaremos el próximo apartado. En este marco comprensivo de la felicidad, la maximización podría ser una herramienta a utilizar de manera subordinada a la construcción de un bien vivir con suficiencia compartida.

Una posible clave para enfrentar la paradoja de la maximización que se opone a la felicidad está en la comprensión y práctica de un equilibrio dinámico. Los seres humanos,

⁷⁵ En la perspectiva de Sen, por ejemplo, el “nivel de vida” está disociado de la felicidad: “puede que un hombre rico y gruñón sea menos feliz que un campesino contento, pero tiene un nivel de vida más alto que ese campesino: la comparación de niveles de vida no es una comparación de utilidades. En consecuencia, la parte constitutiva del nivel de vida no es el bien ni sus características sino la habilidad de hacer varias cosas usando el bien o sus características, y es esa habilidad y no la reacción mental a dicha habilidad expresada en felicidad es la que, desde este punto de vista, refleja el nivel de vida” (Sen, 1983: 414-415). En cambio, con la visión compleja de la felicidad en la ética biosocial, podemos reconocer congruentemente la calidad de vida con la felicidad. El campesino “pobre” podría efectivamente ser más feliz que un hombre “rico” y gruñón, si se reconoce satisfecho con su vida, si realmente experimenta más emociones positivas que el “rico”, y si cuenta con una regular satisfacción de las necesidades que le dan una vida saludable, aunque sea a partir de una condición materialmente más sencilla. En realidad, ese campesino sería no sólo más feliz sino también más rico que el gruñón adinerado, si redefinimos también el valor, y lo relacionamos con la satisfacción de necesidades, la salud y la felicidad.

a nivel personal y colectivo, necesitamos equilibrar realidad y potencia, presente y futuro, gratitud y deseo, conformidad e inconformidad, yo y nos-otros. No podemos ni debemos renunciar a nuestra parte deseante y creativa, pero podemos equilibrarla con nuestra parte confortante y agradecida. No podemos ni debemos renunciar a la conciencia y atención de nosotros mismos, pero podemos equilibrarlas con la empatía y el compromiso con los demás seres. La satisfacción, la salud y la felicidad son como los pasos de un complejo baile que nos pide equilibrio, destreza y confianza, para hacer todos sus distintos movimientos, cada uno con el ritmo adecuado, respetándonos y coordinándonos con otros para celebrar y disfrutar el baile en su conjunto. Y por supuesto, sacar energía y seguir aprendiendo cuando tropezamos o caemos. La economía debe y puede poner su mirada en una satisfacción dinámica equilibrada y equitativa de las necesidades, para conseguir una vida humana con salud y felicidad y la reproducción de la vida con todos sus elementos y equilibrios ecológicos fundamentales.

2.2 Principios para una gran Comunidad de Vida

Se ha ido exponiendo hasta aquí, como parte del planteamiento de la ética biosocial, la perspectiva antropológica que nos ha permitido acercarnos a responder quiénes somos los seres humanos, qué es lo más valioso de la existencia, cuáles sus bienes fundamentales y cómo debemos gestionar nuestras vidas. La satisfacción de necesidades, la salud y la felicidad se han propuesto como bienes centrales en el ámbito humano de la ética y la Economía Biosocial, y en torno a éstas se han realizado análisis, reflexiones y posiciones teóricas y éticas diversas.

En este apartado seguiremos tratando esos cuestionamientos fundamentales de la ética y la economía. Abordaremos de lleno la cuestión de los bienes y principios fundamentales de la ética biosocial: vida, igualdad, inclusión, corresponsabilidad, equidad y autonomía. Esa misma reflexión nos llevará a proponer respuestas a una pregunta que hasta ahora no hemos atendido a fondo: ¿En qué comunidad debemos enfocar la atención de la ética y la economía?

a. *Hacia una gran comunidad ética: el Principio de Vida*

La historia natural que ha sumado coincidencias y cambios asombrosos a lo largo de al menos 14 mil millones de años, la que generó las galaxias y el sistema solar, la que creó la vida, y luego las sensaciones e inteligencias en los animales, la que nos dio origen como humanidad, nos ha dado además una capacidad especial: los seres humanos podemos reflexionar sobre nuestra vida y el mundo, y actuar en consecuencia. Por la reflexividad podemos hoy preguntarnos en términos éticos y económicos, cuál es nuestra comunidad, cuáles son sus bienes fundamentales y con qué principios debemos relacionarnos con esa comunidad y sus bienes. Estas preguntas se han planteado de distintas formas a lo largo de la historia humana. Han definido la identidad, los valores y las normas de cada cultura.

Para la ética y la economía contemporáneas, la comunidad de interés puede ser un hogar o una familia humana, puede ser un barrio o un poblado rural, puede ser cualquier localidad, una ciudad, una cuenca, un paisaje ecológico, un ecosistema, una región o un país. Todas pueden ser y son de alguna manera nuestras comunidades. Por eso todas ellas son reconocidas en la perspectiva biosocial como *Comunidades de Vida*, grupos de seres vivos que en su interrelación y en interacción con otros elementos biofísicos definen

y organizan su vida de cierta forma. Y en estos momentos de globalización, se puede afirmar perfectamente que nuestra gran Comunidad de Vida es el planeta Tierra con toda la humanidad, y todos los seres vivos y elementos que lo integran.

La relación entre esta concepción funcional de las Comunidades de Vida y el reconocimiento de una comunidad ética, depende de la forma en el valor que le asignemos a los distintos elementos de una comunidad. La *comunidad ética* está conformada por el conjunto de los elementos de un sistema o comunidad que tienen valor en sí mismos. Yo puedo decir que un parque o una tradición o un banco de cierta piedra para la construcción son parte de mi comunidad, tanto como lo es mi vecino, pero no necesariamente son entidades con valor en sí mismos. La tradición y el banco de piedra sólo valen en función del bien que genera a las personas, y no tienen valor propio en sí. Mi vecino y el parque, en cambio, ¿tienen ese valor propio? ¿Qué puede definir ese valor en sí? En la óptica biosocial, la vida, la salud y la felicidad de los seres.

Al igual que para toda especie del planeta, nuestro origen estuvo marcado por el reto de la supervivencia personal y colectiva. Podemos suponer por ello que lo primero que valoró el *homo* como bien en sí fue su propia vida y la de sus semejantes. Frente al reto de la supervivencia, nuestra especie consiguió no sólo sobrevivir sino poblar a través de los milenios casi todos los rincones del planeta. Aquella única familia, hija de la primera madre humana, se convirtió a la vez en miles de familias, linajes, razas, pueblos, lenguas y culturas. En esa diversidad cultural, la arqueología y la antropología nos muestran que desde tiempos antiguos también considerábamos y consideramos como entes valiosos en sí al sol, al agua, al viento, a la tierra, a ciertas plantas que daban alimento, y a todos aquellos elementos naturales que permitían y afectaban nuestra vida. Posteriormente, las pequeñas comunidades que vivían de lo que tomaban directamente de la naturaleza que veneraban, se transformaron en miles de comunidades complejas que fueron construyendo cada vez más artificios para mediar su relación con la naturaleza y así facilitar su propia vida.

A lo largo de la historia, a las preguntas de cuál es nuestra comunidad, cuáles sus bienes fundamentales y cómo relacionarnos en comunidad, las distintas culturas dieron sus respuestas, transformaron sus identidades, valores y normas de interacción. En medio oriente y en la mediterránea, epicentro de la cultura occidental que hoy se ha vuelto dominante en el mundo a través del desarrollo moderno, sucedieron dos procesos clave. Por un lado, desde las culturas griega y judeocristiana se consolidó la identidad del

hombre como el ente de mayor valor en la Tierra, prácticamente el único con valor en sí, como supuesto único ser poseedor de la poderosa razón, en el caso griego, y como rey soberano de la creación por designación divina, en el caso judeocristiano. Nació y se propagó así una cultura que supone, hasta hoy, que el “hombre de razón”, esa criatura hecha “a imagen y semejanza de Dios”, es el ser superior, el valor en sí y el bien fundamental de la Tierra, y por tanto el legítimo dominador de la naturaleza (Herrera, 2005). Por otro lado, en esas mismas regiones se institucionalizaron dos ideas clave para organizar la convivencia entre los miembros de una comunidad: las nociones de derechos y responsabilidades. Se fue institucionalizando así el reconocimiento de los mismos o distintos valores y dignidades morales, así como garantías y deberes a los integrantes de las comunidades.⁷⁶

En esencia, la noción de *derechos* es una institución cultural y política, socialmente construida y en transformación, que reconoce valor intrínseco y por tanto dignidad moral, así como una serie de condiciones y posiciones de vida, a ciertos individuos y colectividades de un sistema, normando también sus formas de relación. De entrada, en un sistema de derechos se define quiénes son miembros plenos de la comunidad ética, las posibilidades de vida del conjunto de esa comunidad o de diferentes grupos, y el cumplimiento de principios éticos que ciertos seres han de disfrutar y respetar a través de un sistema de organización de la vida que lo permita o lo garantice.

Desde su origen y hasta hoy, los derechos han sido asignados de manera diferenciada entre hombres y mujeres, personas “libres”, “siervos” o “esclavos”, o diferentes sistemas de división jerárquica de cada sociedad, frecuentemente por sexo, linaje, méritos o directamente por el poder ejercido mediante la guerra o la violencia. La clasificación jerárquica de distintos individuos y la asignación desigual de derechos, tanto en la norma como en la práctica, ha tomado distintas formas en diferentes sociedades, tal como se observa hoy en la estructura de castas en la India, en los sistemas monárquicos europeos, y en todo el sistema mundo capitalista, a pesar de la cultura humanista. El

⁷⁶ Por lo que sabemos a partir de las culturas que dejaron registro sobre su forma de pensar y vivir, al menos hace unos 4 mil años los seres humanos empezamos a bordar el concepto y las reflexiones sobre los derechos. De manera formalizada y escrita, se observa una concepción de derechos en el código de Hammurabi, que data del siglo XVIII a.C., en la antigua Mesopotamia, y luego en el derecho romano desarrollado y practicado desde el siglo VIII a.C. (González Díaz, 2004). Los sistemas normativos de los pueblos originarios de todo el mundo, aunque no se conserven antiguos códigos escritos o pictográficos, demuestran que las nociones de derechos y responsabilidades tienen expresiones similares en todas las comunidades humanas, y muchos de ellos incluyen otros elementos de la naturaleza, y no sólo a los seres humanos.

capitalismo no inventó la desigualdad pero sí ha difundido y sigue difundiendo su propia división desigual por todo el planeta con la expansión de su sistema-mundo, con una diferenciación principalmente de clase, raza-etnia y sexo-género.⁷⁷ Ni siquiera la Declaración de los Derechos del Hombre, en el moderno siglo XVIII, consiguió que se reconocieran derechos por igual a todos los seres humanos. En este momento de la modernidad occidental, tiempos de la revolución francesa y las revoluciones de independencia de los Estados Unidos y de América Latina, los seres sujetos de todos los derechos fueron sólo los hombres blancos. Ni las mujeres ni las personas de “razas” colonizadas tuvieron el mismo reconocimiento de dignidad, y esa discriminación añeja todavía no se supera: el racismo y el machismo van cediendo legalmente pero mucho menos en la vida real (Varela, 2005; Quijano, 1992 y 2000).

A partir de mediados del siglo XX, la tragedia de las Guerras Mundiales provocó un viraje histórico: pasamos de la exclusión legal por sexo, raza, linaje, casta o clase a la noción contemporánea de los derechos humanos. El paso fue extraordinario: implicó el reconocimiento empático de que cada persona tiene una vida valiosa en sí, el valor de nuestra esencia y experiencia biológica, psíquica y social como seres humanos, y la aceptación de que en todos esos aspectos merecemos el respeto y cuidado del conjunto de la humanidad, tal como la humanidad merece asimismo nuestro respeto y cuidado.

Los derechos humanos fueron “consagrados” en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de la ONU, aunque de manera parcial, pues se realizó bajo la lógica políticamente dominante de aquel momento histórico. En esa declaración, firmada prácticamente por la totalidad de los estados contemporáneos, se ha aceptado al menos en el plano jurídico que todos los seres humanos, por el hecho de ser individuos de la especie e independientemente de cualquier condición, nacemos iguales en dignidad y tenemos los mismos derechos fundamentales. La declaración ha orientado la creación y firma de otros Pactos y Tratados más específicos, que también han ido reconociendo, aunque ya no con el mismo nivel de consenso, la gran mayoría de los estados.⁷⁸ Con ese

⁷⁷ Desde luego, clasismo, racismo y machismo no son características exclusivas del capitalismo. Pero el capitalismo, que es el sistema dominante desde hace 500 años, los ha hecho propios y los ha difundido con su propia expansión.

⁷⁸ En ellos encontramos, por ejemplo los llamados derechos económicos, sociales y culturales, y posteriormente también los ambientales (DESCA). La perspectiva de los derechos humanos es enfáticamente individual, pero también ha sido en algunos aspectos complementada hacia lo colectivo, pues en la actualidad se reconocen también derechos específicos de distintos grupos humanos, como las mujeres, los miembros de pueblos originarios o las personas con discapacidades, así como los derechos de los pueblos.

proceso, la perspectiva de los derechos humanos ha ido tendiendo a la generalización en todos los países y culturas del mundo, no sin resistencias e incluso algunos retrocesos.

En el sistema histórico capitalista, el reconocimiento y sobre todo el ejercicio de los derechos han estado marcados por una estructura social clasista, racista y machista. Incluso legalmente, al día de hoy esta estructura tiene protecciones legales: los procedimientos de toma de decisiones de la ONU, del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, dan mucho mayor peso a los grupos, regiones y países considerados “poderosos”, “ricos” o “productivos”, por encima de la consideración de una igualdad de derechos de las personas y los pueblos a la participación política; en todos los países “desarrollados” las personas inmigradas no tienen los mismos derechos que el resto de la población, e incluso ellas mismas son tachadas de “ilegales” por llegar a buscar el ejercicio de sus “derechos humanos”; los grandes capitalistas, mediante sus corporaciones legales, por no hablar de sus negocios ilegales, explotan el trabajo de personas de las periferias del sistema en formas que se acercan a la dominación sobre el siervo y el esclavo; y en distintas partes del mundo, quizá la mayoría, las mujeres aún viven bajo distintas formas y grados de subordinación legalmente establecida o aceptada hacia sus padres o cónyuges.

Pero también hay que hacer notar que la noción moderna de derechos ha sido tajantemente antropocéntrica. El reconocimiento de valor en sí y de cualquier tipo de derechos ha sido reservado para los seres humanos y nuestros colectivos. En términos generales, las demás especies y la naturaleza están hoy condenadas a ser sólo recursos de la humanidad, y no seres con derechos en un sistema de convivencia. La ruptura ecológica que en sólo unas generaciones humanas ha cambiado la Tierra para siempre, y que apenas hace unas décadas se hizo evidente, nos enfrenta a grandes preguntas éticas: ¿Sólo los seres humanos debemos tener derechos y ser miembros plenos de la comunidad ética? ¿Por qué sería así si nosotros mismos somos parte de la naturaleza, de la vida, sus equilibrios y la coevolución de sus especies? ¿Por qué sólo la humanidad si otros seres tienen sus propias experiencias de vida, sensaciones, emociones, inteligencias y sus propias formas de realizar y disfrutar la existencia? No se puede eludir la cuestión de los derechos de la naturaleza y los seres no humanos con el argumento de que ni siquiera el ejercicio de los derechos humanos está garantizado. Una cosa no quita la otra. Si algunas culturas milenarias han valorado más allá del interés humano a los

demás seres vivos y a la naturaleza entera, y han normado efectivamente dicha relación, la cultura moderna debe ser capaz de aprender a hacerlo.

La consideración de valor propio y dignidad de los seres, y por tanto la amplitud y estructura de la comunidad ética, ha ido cambiando a través del tiempo tanto en las normas como en las prácticas, básicamente conforme se han transformado nuestras capacidades empáticas y conforme lo han conseguido políticamente los movimientos sociales. La noción de derechos es histórica y se transforma con el reconocimiento de la vida y las necesidades de los individuos y los grupos del Sistema de Vida. Si los juristas de todas las culturas son los principales encargados de reconocer los derechos de todas y todos, los científicos sociales y los economistas, junto con los movimientos sociales y todas las personas creativas, somos los responsables de instrumentar la transformación o transición del sistema y sus estructuras para el ejercicio efectivo de la vida y los derechos de toda la comunidad.

En la economía convencional, incluidas algunas corrientes de economía ecológica, domina una *ética utilitarista antropocéntrica*, donde lo deseable o lo correcto se juzga en función de las consecuencias de una acción para el aumento de la utilidad, el placer o el “bienestar” de los seres humanos y la disminución de su desutilidad, sufrimiento o malestar (Common y Stagl, 2008: 6-13). En el utilitarismo antropocéntrico,⁷⁹ la experiencia de la vida no humana no tiene cabida más que por su relación con las personas. Como en la mayoría de las ciencias que se relacionan con la naturaleza, en la economía ambiental y la economía de los recursos naturales, se incluyen las relaciones economía-naturaleza en la visión de sostenibilidad sin superar el antropocentrismo de la ciencia moderna que define toda la existencia no humana únicamente como potencial recurso. Como si estuviéramos en aquel origen de la humanidad retado por la más estricta supervivencia, o en la antigüedad mediterránea y sus sistemas de creencias, la economía dominante se ha estancado en la percepción de que el valor esencial de la existencia se encuentra únicamente en la vida humana.

La integración de la naturaleza en la economía es, para empezar, un acto económico eficiente con respecto a la reproducción de la vida de la humanidad en el largo plazo, pues necesitamos de la biodiversidad y los demás equilibrios y ciclos ecológicos, como es evidente en el clima, el ciclo hidrológico o el control de plagas mediante la

⁷⁹ Además del error que implica pensar lo bueno como algo meramente subjetivo y reducido al placer y al sufrimiento, cosa que ya se ha tratado en apartados anteriores.

biodiversidad. Pero si sólo consideramos la naturaleza como la fuente de disponibilidad de recursos para el ser humano, no estamos superando la visión ética limitada de la cultura moderna.

Al hablar del *antropocentrismo moderno*, Garrido (2007: 34-35) señala que “el proceso de secularización que conllevó la ilustración comportó una entronización del hombre racional masculino occidental como el centro de lo real. El abismo entre hombre y naturaleza se agrandaba hasta convertirse en un abismo ontológico que trasmutaba a la naturaleza en un mero escenario de recursos económicos disponibles para la explotación humana”. En un camino inverso, la crítica al antropocentrismo nos puede llevar a un planteamiento ético distinto que permita ampliar nuestra comunidad ética y transformar efectivamente nuestras relaciones con esa comunidad.

La crítica está siendo realizada desde otras perspectivas científicas y de saberes, occidentales y no occidentales, que buscan comprender y gestionar la vida de otras maneras. Entre estas formas encontramos el pensamiento complejo, ciertos ecologismos, el Buen Vivir o el budismo. Para estas visiones, la Tierra debe y puede ser una comunidad de vida respetuosa y cooperativa entre la naturaleza y la humanidad, y nuestra tarea sería la de jardineros, guardabosques, cuidadores o armonizadores.

Desde la perspectiva de Morin, en el marco del pensamiento complejo “la tierra debe ser el jardín común de la humanidad (...) lo que es hermoso en este jardín es la cooperación en la naturaleza y la cultura. El jardín es el lugar en el que ambas cooperan en lugar de destruirse (...) Civilizar la tierra, hacer de ella un jardín, es una tarea gigantesca” (Morin, 2010: 134). No es fácil decir hasta dónde hay que “civilizar” la Tierra. Hasta dónde debemos intervenirla y sacar provecho de ella como seres humanos, y hasta dónde simplemente respetarla. Ese es quizá el gran debate entre los ecologistas. Lo que está claro es que las personas humanas somos de hecho jardineras del planeta. Tomamos sus pastos, sus frutos, sus flores y sus semillas, al menos para poder vivir, como lo hace cualquier animal. Sin embargo, parece que no hemos sabido ser siquiera buenos jardineros.

La perspectiva del Buen Vivir cambia el sentido de la relación humanidad-naturaleza. Parte de la veneración y el respeto de la vida, y el entendimiento de los seres humanos como “hijos” de la naturaleza y responsables de su cuidado. En palabras de Fernando Huanacuni, pensador y promotor aimara del *Suma Qamaña*:

“La cosmovisión de nuestros abuelos, de nuestras abuelas, nos enseña que todo vive, que las montañas viven, que el agua vive, que el árbol vive (...) que todo es importante, que no hay pequeño, que no hay grande, sino todo es importante. Y, por lo tanto, de esa concepción de vida emerge el cuidado a todo, el respeto a todo (...) La Madre Tierra vive, nos abraza, y nosotros somos sus hijos. En aimara decimos *Pachakaman Pachamaman wawapatanwa*. Significa ‘somos hijos del Padre Cosmos, somos hijos de la Madre Tierra’. Y eso tiene una connotación profunda en nuestras vidas, porque de eso emerge el *ayllu*, que es la comunidad. Pero la comunidad entendida no solamente como la unidad y estructura social, sino el *ayllu* entendida como comunidad, como una unidad y estructura de vida. Todo es parte de la comunidad: el árbol, el río, los insectos. Todo es parte de la comunidad (...) Y de esa concepción de vida emerge el concepto de *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, en quechua y en aimara, que significa Vivir Bien, Buen Vivir”. (Huanacuni, 2012)

Ubicarnos desde la ecología, nos permite profundizar en la comprensión del papel que como humanidad podemos desempeñar en el devenir del Sistema Tierra, una forma de comprensión que puede considerarse complementaria al enfoque del Buen Vivir. La *ética*, vista a nivel de especie, es una función del sistema nervioso y la comunicación para la regulación y aprendizaje en beneficio de nuestra propia supervivencia colectiva.⁸⁰ Pero vista a nivel ecosistémico, no es sólo una actividad cognitiva más de los seres humanos para los seres humanos, sino una función ecológica de un potencial sorprendente, fruto de la evolución de los ecosistemas y sus especies, que permitiría realizar una función de regulación y cuidado de la naturaleza. En ese sentido, la *ética* es una función ecosistémica clave de una especie clave, como la absorción de carbono atmosférico de las algas azulverdes que creó nuestra atmósfera, o la polinización vegetal que hacen hoy diversas especies de insectos. Sin duda, la especie humana se ha vuelto poderosa, y la *ética* puede ayudar a orientar nuestras capacidades para favorecer tanto la vida humana como la del conjunto de la naturaleza, no en un sentido de dominio, sino de comprensión, respeto, cuidado y, en este momento histórico, de regeneración: los humanos somos la

⁸⁰ “La función ecológica de la *ética* hay que situarla en las funciones vinculadas a la autorreferencialidad compleja de la especie humana producto de la evolución específica. La dimensión *ética* es una aplicación de esta propiedad que se expresa en la capacidad individual y social de autorreflexividad de nuestra especie. La moral cumple el mismo papel en nuestra especie que los instintos y el aprendizaje condicionado en especies animales evolutivamente cercanas como los mamíferos superiores” (Garrido, 2007: 254-255).

única especie capaz de detener y remediar los desajustes ecológicos que nosotros mismos hemos generado.

En este momento de crisis ecológica global, todo indica que las capacidades de nuestra especie enfrentan su más grande prueba, mayor incluso a la de nuestra inicial supervivencia, y el cuestionamiento sobre la manera en que hemos de vivir y convivir los seres humanos en nuestra Comunidad de Vida evidencia su centralidad: si nuestras acciones están afectando a todas las formas de vida, el magnífico resultado de miles de millones de años de historia cósmica y planetaria está en nuestras manos.

Una ciencia a la altura del reto ecológico de nuestros días, debe tener una *perspectiva biocéntrica*, un enfoque en el cual las percepciones, valoraciones y transformaciones de la realidad consideren la vida como bien fundamental. La economía puede y debe integrar el *Principio de Vida* en su marco ético, sus análisis y sus intervenciones. Puede y debe considerar el derecho a la vida no sólo para los seres humanos de las presentes generaciones y de quienes formen parte de las futuras, sino para las demás especies en sus condiciones naturales, lo que implicaría una alta valoración y cuidado de los equilibrios ecológicos, de la biodiversidad e incluso del valor intrínseco de cada individuo sensible.

Pero la conflictividad recurrente entre los distintos organismos y sistemas vivos hacen que el biocentrismo no pueda ser tan simple. Expongamos brevemente el fundamental debate sobre las posibilidades de ampliación de la comunidad moral en las distintas corrientes de la ética ecológica.⁸¹

En una posición tenemos la *ética biocéntrica dura*, la que amplía a todo organismo vivo la condición de sujeto del derecho a vivir, sin distinciones de entrada, y considera como bien fundamental el equilibrio y la continuidad de toda la vida. Una variante de esta ética es la holista, que valora a las especies y ecosistemas más que a los organismos individuales. En palabras del naturalista Aldo Leopold, “una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando no tiende a eso” (Leopold citado por Herrera, 2005: 150). Para esta ética, la protección de los bosques podría llegar a tener más valor que la conservación de una población humana en situación de hambre o guerra, o que la vida de un impulsor de políticas insostenibles, con el criterio último de privilegiar el beneficio de los ciclos

⁸¹ Este análisis se basa en la categorización de Garrido (2007: 258-266) y se complementa con la de Herrera (2005), quienes presentan abordajes distintos de la relación entre ética y ecología.

ecológicos o los ecosistemas que tengan un papel más importante para el mantenimiento de la naturaleza en su conjunto. Por posibilidades como ésta, se ha criticado a este tipo de posiciones holistas como ecofascistas o ecoterroristas, pues se presta a defender que es más importante el todo que las partes, el sistema que los individuos, y la vida natural que sus expresiones humanas concretas.⁸² Más allá de que tenga o no buenas razones, lo que es evidente es que el biocentrismo holista se enfrenta radicalmente, quizá violentamente, al ego humano y su violencia contra la naturaleza. Otra variante del biocentrismo duro es la individual, que asigna valor a cada individuo u organismo vivo. Propuesta por Paul Taylor, sostiene que todo ser vivo tiene valor propio si podemos decir que algo es bueno o malo para ese ser vivo, sin referirnos a ningún otro ser (Herrera, 2005: 151). Por ejemplo, puede decirse que la disponibilidad de nitrógeno en el suelo, así como cierta cantidad de lluvias y luz, son cosas buenas para cierto árbol, sin referirnos a ningún ser más. De hecho, se trata de una lógica similar a aquella con la cual la Economía Biosocial postula la bondad ética de la satisfacción de necesidades humanas, por ser factores positivos a nuestra existencia ontológica.

En otra corriente podemos ubicar la *ética biocéntrica débil*, según la cual el bien fundamental y valor intrínseco sigue siendo toda la vida, sus equilibrios dinámicos y sus individuos componentes, pero especialmente la vida de los seres humanos, considerando que es natural y legítimo un cierto “egoísmo de especie”, principalmente en caso de un conflicto con otras especies. Este biocentrismo “débil” puede ser leído y entendido también como una *ética bioantropocéntrica*. Ésta es la corriente que Garrido cree que se debería adoptar, “por sus virtudes teóricas y pragmáticas”, y porque en general es la posición de la mayoría de los ecologismos.

Otra posición, más afinada teóricamente y que cuenta con una calidad empática sobresaliente, es la *ética sensocéntrica o zoocéntrica* (Herrera, 2005: 147-151). Para ésta el valor supremo es la vida de los seres sensibles y la calidad de su experiencia vital en el marco de su naturaleza. Por eso considera como criterio de valor propio de los individuos su capacidad de experimentar estados afectivos positivos y negativos, como el placer, la calma o el dolor, capacidad que tienen todos los organismos con sistema nervioso central y cerebro, o sea, todos los animales, con la excepción de las esponjas marinas. El criterio

⁸² Podríamos además criticar el interés de juzgar la belleza de los ecosistemas, pues en este caso se está considerando un bien subjetivo para los seres sensibles, y más particularmente para el ser humano, lo que sería una contradicción en el planteamiento, pues el valor de la belleza sería un criterio antropocéntrico, e incluso centrado en quien se considere capaz de valorar la belleza.

del sistema nervioso central tiene un sustento observable: los estudios de anatomía, fisiología y conducta animal demuestran que los animales experimentamos objetiva y subjetivamente una vida agradable o desagradable, lo bueno y lo malo para nosotros mismos y otros animales, y que tendemos a desear esa vida con salud y disfrute. A diferencia del biocentrismo duro, el sensocentrismo dice que la sensibilidad, la emotividad y la inteligencia son preconditiones para que el valor y la bondad existan y sean percibidas. Lo que pondría a los animales en un escalón de valor superior a las plantas y al resto de los elementos de la naturaleza. Por eso, ésta es la ética de la que parten fundamentalmente los animalistas, aunque otros tienen un criterio más preciso. Es el caso de Tom Regan, para quien la inclusión de los organismos vivos en la comunidad ética debe reservarse para quienes son "sujetos-de-una-vida". En este planteamiento, el valor propio superior lo tienen aquellos animales que tienen una vida psíquica compleja, con razonamientos, memoria, emociones, placeres, dolores, sentido del futuro, deseos, miedos, estructuras de comunicación y relación complejas incluyendo afectos, interés activo por su propio bienestar e identidad psicofísica. Con este criterio, se incluiría en la comunidad ética a un buen número de especies de mamíferos superiores y otros animales (Herrera, 2005: 148-149).

¿Cuál será la posición ética más adecuada? En realidad, cada corriente de la ética ecológica tiene buenos argumentos. En relación con la experiencia vital de los seres humanos, podemos reconocer a la satisfacción, la salud y la felicidad humana como valores fundamentales. Podemos también aceptar que la aspiración de vivir con emociones positivas es una característica común a la vida animal y por lo tanto una vida esencialmente valiosa. E incluso reconocer el valor intrínseco de la vida, sus ecosistemas y equilibrios en términos integrales, y sus expresiones individuales en todos los seres vivos.

Entonces, quizá sea mejor preguntarnos si es correcto elegir o más bien jerarquizar el valor propio y conciliar la vida en sus distintos niveles y formas. En el contexto de la dinámica de los ecosistemas, la conciliación es posible en términos generales: podemos vivir sanamente como seres humanos, cuidando la integralidad y estabilidad de la naturaleza, respetando todas las formas de vida, cuidando especialmente la vida de los animales, y tomando, sobre todo de la vida vegetal y las materias inertes, aquellos satisfactores que nos son necesarios como seres humanos, procurando un máximo

respeto a la vida y evitando realizar un daño innecesario a cualquier organismo o sistema vivo.

No se está afirmando que no hay diferencias y conflictos. La vida humana enfrenta algunos conflictos inevitables con otros organismos vivos. Los principales, con bacterias, hongos y vegetales a causa de enfermedades y la necesidad de alimentarnos. Sin embargo, el valor propio de cada organismo puede reconocerse si no deducimos de ello que éticamente los seres humanos deberíamos dejar de proteger nuestra supervivencia y salud. Es evidente que como cualquier ser vivo, los seres humanos buscamos legítimamente nuestra supervivencia. Es ley de vida, literalmente, que los seres humanos tengamos que afectar al menos la vida de bacterias, hongos y plantas. ¿Y la vida de otros animales? Sabemos que, por nuestro sistema nervioso, todos los animales tenemos experiencias vitales y motivaciones para disfrutar satisfacciones y evitar las carencias y agresiones que nos hacen sufrir. Entonces, en la escala de valor de la vida, es lógico que pongamos a la vida animal, según su nivel de emotividad, como bienes y valores superiores con respecto al ya valioso conjunto de la vida. Para los seres humanos, el conflicto inevitable con la vida animal sucede en situaciones específicas de riesgo, en las que otros animales representan una amenaza directa a nuestra vida y salud, o cuando son el alimento necesario en situaciones de extrema carencia. En esas circunstancias, nada indica que otro animal tenga mayor derecho a vivir que un ser humano. Pero la posibilidad y realidad del conflicto, que se presenta recurrentemente, es sobre todo provocado por la forma en que están estructuradas las culturas y las economías humanas, y podemos transformarlas para respetar la vida animal. En nuestros días, por ejemplo, los conflictos más comunes con la vida animal son los del uso y consumo alimentario de animales y el avance de la explotación y transformación humana de los ecosistemas que habita la vida animal. En otros casos, el ser humano se ve indirectamente motivado a actuar contra la vida animal en la búsqueda de aumentar su calidad de vida, al no tener o elegir otras estrategias.⁸³ Estos conflictos pueden evitarse en buena medida si cambiamos nuestro modo de vivir a nivel personal y comunitario pero también sistémico. La ingesta masiva de animales y la colonización humana de hábitats

⁸³ Los bonobos, esos familiares nuestros de extraordinaria capacidad de disfrute, empatía, razón y afectividad, son cazados y vendidos en el Congo como alimento y producto milagro en mercados rurales. Esta práctica se realiza no tanto a causa de ciertas supersticiones y por la falta de consideración ética, sino sobre todo por la falta de otras estrategias de supervivencia y mejora de vida para muchas personas de las comunidades cercanas al hábitat de los bonobos (Bonobo Conservation Initiative, 2014).

naturales son prácticas que por largos periodos y en ciertos contextos han sido necesarias, pero que hoy, en la mayoría de los casos, no lo son. Hoy los seres humanos podríamos regular nuestra expansión mediante la planificación reproductiva, basar nuestra alimentación en el vegetarianismo con el disfrute de alimentos vegetales suficientemente nutritivos y cuantiosos (veganismo), quizá complementados con productos de origen animal como huevos y lácteos obtenidos bajo métodos de producción respetuosos (ovolactovegetarianismo); y optimizar el uso de los espacios que ya ocupamos y los recursos que ya hemos extraído de la naturaleza mediante un modo de vivir sostenible que, para empezar, renuncie a la adicción al crecimiento y se centre en el disfrute de satisfactores sinérgicos.

Eso es lo más interesante de una ética biocéntrica en la dinámica ecosistémica: todo indica que en términos generales es posible un vivir humano en convivencia ecosistémica, cuidando la integridad de la naturaleza, permitiendo sus equilibrios ecológicos esenciales, respetando en la medida de lo posible a los organismos vivos, cuidando a los demás animales, sobre todo a los que son “sujetos-de-una-vida”, y solidarizándonos entre seres humanos. No nada más es posible, sino que, con el modo de vida y el metabolismo adecuados, puede ser sinérgico: la protección de la naturaleza y sus ecosistemas, la protección animal frente a la violencia humana, y la sostenibilidad de una vida humana saludable y feliz, suelen tener una interrelación de retroalimentación positiva y pueden tenerla cada vez más. Evitaríamos desastres ambientales, cultivaríamos actitudes empáticas y respetuosas, padeceríamos menos enfermedades cardiovasculares y cáncer, podríamos disfrutar más fácilmente de la belleza natural, y dejaríamos de luchar entre personas y colectivos humanos por recursos sometidos a la presión de una demanda excesiva. Sólo con la sustitución de los cultivos que hoy se orientan a la alimentación industrial de ganado, se liberarían para otros usos enormes cantidades de suelo y agua de riego.

De modo que con empatía, creatividad y organización es posible y benéfico para el ser humano asumir y defender una *ética biocéntrica gradual*, que reconozca el valor intrínseco de toda forma de vida, desde la integralidad de la naturaleza hasta el más pequeño de los organismos individuales, y que aplique, en los casos de conflicto inevitable entre las formas de vida, una valoración gradual que acepte la prioridad de la vida animal frente a las otras formas de vida, por el valor de la experiencia subjetiva, y la

prioridad de la vida de las personas humanas en relación con la de los demás animales, por la naturalidad y legitimidad de la defensa de nuestra supervivencia y salud.

Así podemos entender y gestionar nuestra gran *Comunidad de Vida*, como estructura dinámica de convivencia, pero también como sistema con valor propio, considerando el Principio de Vida como pilar fundamental de una ética biosocial.

¿Cómo se articularía este tipo de ética en una *ecología de derechos y responsabilidades*? La extensión de la condición de sujetos de derecho al conjunto de los seres vivos y particularmente a los animales es perfectamente aplicable con una distribución diferenciada de derechos y responsabilidades dentro de la Comunidad de Vida. El *derecho de vivir*, la posibilidad de vivir una vida en las condiciones de los ciclos naturales, es generalizable a todos los individuos animales, a todas las especies y al propio planeta como organismo vivo compuesto, siendo todos ellos sujetos pasivos de derecho. El respeto de este derecho exigiría la protección humana de la Tierra y sus ecosistemas, de la biodiversidad, y de la vida de toda la fauna planetaria. El *derecho a una vida sin violencia humana* es generalizable a todos los miembros de las especies sensibles, es decir, a todos los individuos animales, considerando sólo la acción de supervivencia y defensa propia como acción humana legítima frente a otras especies. Y quedarían en esta perspectiva como *derechos humanos* los derechos propios de las condiciones de existencia particulares de nuestra especie, es decir, los derechos para la efectiva satisfacción de nuestras necesidades para la salud y la felicidad.

El respeto, la vigilancia y la garantía del ejercicio de estos derechos, evidentemente sería responsabilidad de los seres humanos, los únicos sujetos activos de derecho por ser los únicos organismos dotados al mismo tiempo de conciencia, autorreflexividad y suficiente capacidad de control como para hacernos cargo de la realización de derechos en los términos descritos.

¿Hay avances históricos hacia perspectivas biocéntricas graduales y hacia una ecología de derechos y responsabilidades? En las sociedades modernas, algunas normativas secundarias han reconocido ciertos derechos de los animales, sobre todo los domésticos y crecientemente de todos los animales relacionados directamente con las actividades humanas. Así ha sucedido, por ejemplo, con la regulación de los espectáculos de circo con animales, la prohibición de corridas de toros o la regulación de la experimentación científica con primates. No pasa así con los animales considerados ganado o presas de pesca o caza, incluyendo mamíferos superiores dotados de gran

sensibilidad e inteligencia como cerdos, bovinos o ballenas, que tradicionalmente han sido explotados y/o asesinados para la producción de alimentos y vestido, principalmente. En cuanto a los derechos del planeta como organismo compuesto, apenas en el año 2008 y 2009 las constituciones de dos estados en el planeta, Ecuador y Bolivia, han conseguido legislar sobre los derechos de la *Pacha Mama*, la Madre Tierra. En este último caso, lo han hecho como resultado de la participación del movimiento indígena andino por el Buen Vivir en las últimas dos décadas, que busca construir un nuevo modelo civilizatorio.

Vale la pena detenerse en la consideración de la Naturaleza como sujeto de derechos. Para empezar, implica una reconexión que supere el divorcio y la subordinación que el ser humano moderno ha pretendido practicar con la naturaleza, y la reestructuración de la vida social ajustándose a las leyes naturales de la reproducción de la vida, sus ecosistemas y ciclos. En Bolivia, la *Ley de Derechos de la Madre Tierra* la reconoce como “el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común”. La Ley define que “La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común” (EPB, 2010: Art. 3), y explicita jurídicamente que tiene distintos derechos compatibles con los derechos individuales y colectivos de las personas (EPB, 2010: Arts. 6 y 7):

- a la vida, considerando el mantenimiento de la integridad de los sistemas y procesos y de las condiciones naturales que los sustentan;
- a la diversidad de la vida, sin perder ni modificar la biodiversidad que es fuente de su existencia, funcionamiento y potencial futuro;
- al agua y la funcionalidad de sus ciclos, en la cantidad y calidad necesarias para el sostenimiento de los sistemas de vida;
- al aire en su calidad y composición funcional;
- al equilibrio y la naturalidad de sus componentes, ciclos y procesos vitales;
- a la restauración oportuna y efectiva de los sistemas de vida afectados directa o indirectamente por las actividades humanas;
- y a vivir libre de contaminación por residuos tóxicos y radioactivos generados por las actividades humanas.

Así de biocéntrica puede ser la ética y su aplicación en procesos biosociales concretos, que pasan por el reconocimiento jurídico y cultural de derechos y responsabilidades, y han de culminar en formas reales de aplicación, por ejemplo, a través de la transformación de las estructuras y procesos de las economías y los metabolismos biosociales hacia diversa formas de construcción de bienvivir, como plantea la propuesta histórica del Buen Vivir, que ha nacido y crecido en la región andina pero representa una oportunidad global.

Se ha hecho notar hasta aquí que es éticamente urgente y posible ampliar la comunidad ética al conjunto de la vida, mediante la aplicación de una ética biocéntrica conciliadora, pero también diferenciada y gradual. El reconocimiento y la aplicación del principio de vida reclaman necesariamente la transformación de los estilos de vida de los seres humanos en lo individual y de nuestros modos de vida a nivel colectivo.

Desde la perspectiva ética biosocial, el bienvivir está sostenido en el reconocimiento y cuidado de bienes y principios complementarios. En su dimensión natural general, el bien fundamental es la vida, y en consecuencia el pilar ético natural es el Principio de Vida. En su dimensión humana, los bienes fundamentales son, además de la vida, la salud y la felicidad, que se sustentan en la satisfacción de necesidades. Si no toca a los seres humanos definir las cualidades de la vida natural en su conjunto, sí nos corresponde definir las cualidades de nuestra propia vida personal y colectiva. Dado que en el marco de la interacción natural y social las personas somos constructoras conscientes de nuestro modo de vivir y convivir, los principios éticos en la dimensión humana se vuelven más complejos. Entran en juego, a partir de la igualdad de valor, la inclusión, la corresponsabilidad, la equidad, la libertad o la autonomía, así como la factibilidad, la sostenibilidad y la solidaridad.

b. El Principio de Igualdad en la diversidad humana

La idea de igualdad es una de las creaciones culturales más potentes para la convivencia y la organización de nuestras sociedades. Desde la aparición y la expansión del humanismo moderno, es un referente de legitimidad de cualquier posición política, pues toda posición es siempre una intención de regular o desregular la vida y la acción de los diferentes elementos de una sociedad.

En términos generales, la *igualdad* es una condición de coincidencia o correspondencia de dos o más elementos, por su naturaleza, sus cualidades o cantidades (RAE, 2014). Dos cantidades pueden ser iguales: cinco es igual a cinco, matemáticamente, pero no son iguales cinco hectáreas de selva tropical que cinco hectáreas de bosque de coníferas. Las dos son espacios naturales, en la misma cantidad, y son igualmente ecosistemas de gran bioproductividad, pero sus componentes, funciones y potenciales ecosistémicos son distintos. Salvo en lógica y matemática, la igualdad es una característica relativa. Con los seres humanos es igual: somos todos seres humanos, pero también mujeres y hombres de diversas características biológicas y sociales, edades, fortalezas, talentos, culturas y situaciones ecosistémicas.

Ahora bien, la realidad histórica hace evidente que no hay consenso sobre la igualdad ni sobre el tipo de igualdad que debe atenderse en las relaciones en comunidad. Cuando dos bebés nacen, ¿hay alguna razón que nos indique que uno deba tener más o menos oportunidades de satisfacción, salud y felicidad en su ciclo de vida? ¿Hay algo que nos indique que deban tener igual satisfacción, salud y felicidad? Todas las personas, desde nuestro nacimiento, somos sujetos de una vida biológica, emocional e intelectual, compartimos el 99.9% de nuestros genes (Highfield, 2002), por lo que tenemos los mismos órganos y sentidos y las capacidades humanas en general, salvo en casos de discapacidades graves. Pero todos somos también distintos por variaciones de constitución estrictamente genética, y por nuestro contexto familiar y social, que sabemos nos afecta biológica, emocional e intelectualmente desde nuestra conformación en el vientre de nuestras madres, y cambiamos además a lo largo de nuestra historia vital. Así pues, somos iguales y diferentes. Poner el énfasis en la igualdad humana y reconocer y aplicar el principio de igualdad para normar la convivencia es, en realidad, cuestión de posición ética y voluntad.

Los detractores de la igualdad, los que defienden que la desigualdad es deseable o inevitable por ser creación divina o “natural”, como pasa en el darwinismo social, pueden decir que cada persona o grupo humano, en su apariencia semejante, tiene en realidad naturaleza, rasgos y capacidades distintos, quizá mayores por naturaleza o mérito, y que esos rasgos deben continuar por encima de los otros rasgos inferiores. Desde esta lógica, si esa bebé, su familia o su comunidad tienen rasgos y capacidades superiores, es aceptable que la bebé sobreviva más fácilmente, viva mejor y se transmitan sus rasgos genéticos o culturales; pero si ella y su familia o comunidad no tienen dichos rasgos y

capacidades, es natural, inevitable o de alguna manera aceptable que le cueste sobrevivir, que malviva y que, por lo tanto, tenga menos oportunidad de dar continuidad y difusión a sus características. De hecho, sólo por la prevalencia de este tipo de lógica puede entenderse cualquier forma vigente de discriminación, como el racismo, expresado por ejemplo en la poca contundencia de las políticas contra la miseria y la mortalidad infantil en el mundo o en la prohibición legal de la libre inmigración en las regiones centrales de la sociedad contemporánea, como Estados Unidos y la Unión Europea.

No hablamos de situaciones excepcionales. Los defensores del sistema capitalista, dominante hoy en día, con el supuesto interés de proteger o aumentar la “productividad”, la “eficiencia”, y el “desarrollo”, estructuran y reproducen un sistema que incentiva la generación de todo aquello que las estructuras de poder político y mercantil valoran como riqueza⁸⁴ con un mecanismo discriminatorio: tanto más “eficiente” sea una persona, más se adentra en una zona de “éxito” y “riqueza”; tanto más “ineficiente” sea, más sale o se queda fuera, en la zona de “fracaso” y “pobreza”. La prevalencia real de la miseria y la pobreza material en el capitalismo, en una estructura marcada sobre todo por la clase, la raza o etnia, la región y el sexo o género, cuando desde hace al menos un siglo se han registrado tasas de crecimiento, aumento de la productividad y prácticas de desperdicio sin precedentes, indica que para el capitalismo y quienes lo dirigen el mantenimiento de ese sistema de discriminación ha sido más importante que toda forma de igualdad, incluidos el ejercicio de los derechos humanos y la igualdad de oportunidades.

Sin embargo, una parte importante de las personas y muchas instituciones, tal vez la mayoría, reconocemos una forma general de igualdad: que los seres humanos, por el simple hecho de serlo, tenemos igual valor, y por tanto igual dignidad y derecho a una buena vida. El reconocimiento de la igualdad es una convención social basada en la empatía por la vida de todas las personas y motivada por el interés de una convivencia incluyente. En el fondo, todas las conductas discriminadoras, de manera explícita u oculta, encuentran el bien superior en cosas que no son la Comunidad de Vida, ni la comunidad humana en general y su calidad de vida. Todo tipo de religiones han justificado las formas de discriminación argumentando que el supuesto orden divino que incluía la desigualdad era el bien superior. Fascistas, darwinistas sociales y otros practicantes modernos de la discriminación humana suponen que el mundo es y debe seguir siendo un lugar marcado por la lucha por la supervivencia y la continuidad, por la

⁸⁴ Según sus criterios contables que también están sesgados y permanecen así a sabiendas de desigualdades evidentes, como la salarial.

dominación del más fuerte, frecuentemente con la justificación de conseguir un bien mayor, el “progreso”, “la pureza de la comunidad”, la “mejora de la especie” o el “desarrollo”. Por el contrario, quienes defendemos la igualdad de los seres humanos, consideramos que el bien fundamental es la vida presente y futura y su calidad, que en términos biosociales identificamos como el bien vivir sostenible de la humanidad con todo nuestro Sistema de Vida, y no el orden divino ni la evolución, el desarrollo o la mejora de la especie; y en todo caso, que nuestro mejoramiento no se va a conseguir mediante la competencia, la exclusión o el genocidio evidente u oculto, sino mediante la realización de una convivencia solidaria y satisfactoria para todas y todos.

Ahora bien, el reconocimiento de igualdad de dignidad y valor de los seres humanos, y la práctica de la igualdad de ciertos beneficios y sacrificios, han de hacerse compatibles con la diversidad humana real con la que por factores individuales y biosociales vivimos cada uno de nosotros. La igualdad de dignidad y valor no elimina la diversidad humana personal. Obviamente, combinar igualdad y diversidad no es cosa sencilla, y junto con la identificación de los bienes fundamentales de la existencia, las diferencias humanas inevitables son la principal dificultad para observar y gestionar la igualdad. Como observa Amartya Sen: “El resultado de ignorar las variaciones interpersonales puede, en los hechos, ser profundamente desigual, al esconder el hecho de que una igual consideración para todos puede exigir un trato muy desigual a favor de quienes se encuentran en desventaja. Las demandas de igualdad sustantiva pueden ser particularmente exigentes y complejas cuando hay un importante antecedente de desigualdad a considerar” (Sen, 1992: 1).

Entonces, ¿cómo debe concretarse en la práctica la igualdad? En varias de sus principales obras (1979, 1983, 1989, 1992, 1999), Amartya Sen elabora reflexiones en torno a la pregunta esta pregunta. La idea de igualdad entre los seres humanos tiene una fuerza fundamental en toda construcción ética, pues la ética tiene su sentido como instrumento facilitador de la convivencia.⁸⁵ Pero la igualdad puede estar referida a muy distintos elementos de la vida humana: libertades, derechos, recursos, bienestar, ingreso, oportunidades, calidad de vida, satisfacciones, etc.

Es entonces indispensable precisar cómo ha de entenderse, observarse y gestionarse la igualdad, de lo contrario la fuerza del principio se pierde en la ambigüedad,

⁸⁵ Incluso puede decirse que las diferentes éticas de lo social son igualitarismos diversos (Sen, 1999: 7-12).

convirtiéndola en un vacío (Sen, 1999: 36-38). Vale preguntarse para empezar que elemento o elementos deben observarse como *foco o focos de la igualdad*.⁸⁶

Los igualitaristas convencionales ubican ciertos focos en el acceso o la posesión de ciertas riquezas, que se traduce como un patrimonio, ingresos y servicios que han de ser iguales para todas las personas. En esa línea se encuentran no sólo las versiones homogeneizadoras del socialismo realmente existente, sino algunas corrientes de los estudios sobre pobreza que observan la posesión y el acceso a ciertos bienes y ciertos niveles de ingreso y forman así sus índices de pobreza, bienestar o marginación, como han hecho en México el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) o el Consejo Nacional de Población (Conapo). La economía liberal dominante, en congruencia con sus visiones sobre la riqueza, que tienden a ser subjetivistas, monetaristas y mercantilistas, ubica el centro de la igualdad en un foco, el ingreso, como expresión de la capacidad de acceder a la utilidad de acuerdo con los deseos o intereses subjetivos.⁸⁷ Pero estas visiones, al estandarizar la riqueza de manera excesiva y reduccionista en ciertos bienes, niegan tanto la integralidad de las necesidades humanas como la diversidad de las condiciones y formas de satisfacción.

Entre los enfoques de la igualdad que asumen la diversidad, uno de los más conocidos es el de Amartya Sen, quien argumenta que el foco de la igualdad debe ser el de las capacidades. En congruencia con su posición liberal, Sen defiende que las capacidades han de estar en el centro del análisis, pues considera que el bien fundamental de la existencia humana es la libertad para vivir una buena vida según los criterios de cada quien.⁸⁸ Así, apoya también la idea de la responsabilidad individual sobre la propia vida, pues el paso de la realización efectiva del bienestar es para Sen responsabilidad de cada persona a partir de la igualdad de capacidades, sustento de la libertad y esencia del desarrollo.

⁸⁶ Según Sen (1999: 8-9), “el buscar la igualdad en lo que se toma como actividad social ‘central’ implica el aceptar la desigualdad en las ‘periferias’ más remotas. Las disputas nacen en última instancia de qué es lo que se considera el centro de las condiciones sociales (...) si se pide la igualdad en términos de una variable, resulta imposible *de hecho* y no sólo *teóricamente*, el buscar la igualdad en términos de otra”. Como se verá más adelante, la igualdad exacta es inalcanzable, pero una relativa igualdad sólo puede alcanzarse a través de la igualdad en distintos focos.

⁸⁷ El ingreso en algunos casos es matizado como “ingreso real”, que suma el un “poder adquisitivo” por vías no monetarias, como la producción para el “autoconsumo” o los servicios públicos.

⁸⁸ Con la elección de las “capacidades”, en plural y abiertas a la preferencia personal, el mismo Sen está identificando diversos focos para el tratamiento de la igualdad sintetizados en la idea de capacidades.

Sin embargo, hay serias razones para cuestionar la centralidad de las capacidades para llevar la vida deseada como foco central de la igualdad y la equidad. De entrada, como ya se ha argumentado antes, este tipo de visiones presentan un sesgo subjetivista de lo que es una buena vida, un sesgo que deja la realización humana a merced de variables como la resignación, la ambición desmedida o la conducta autodestructiva.⁸⁹ Por otro lado, la igualdad de capacidades resulta prácticamente imposible de observar en su integralidad. Primero porque no podemos observar la igualdad de capacidades partiendo de un abanico infinito de posibilidades de vida deseadas por cada individuo. Tendríamos que limitarnos a las necesidades, incluyendo el placer, las libertades fundamentales o la participación social, que pueden ser representativos de ciertos deseos legítimos y socialmente valorados. Segundo porque la capacidad de una persona para hacer algo depende de la disponibilidad no sólo de recursos “objetivos” sino de todo tipo de recursos, como información, relaciones sociales y motivación, y de la habilidad para aprovecharlos; y esa disponibilidad y sobre todo la habilidad de aprovechamiento difícilmente pueden observarse si no es en la realización efectiva de determinada potencialidad.⁹⁰

Este cuestionamiento es un asunto relevante para el entendimiento y la construcción del bien vivir. El enfoque de las capacidades se presta a defender un individualismo liberal que justifica las inequidades por supuestos méritos personales, como pasa con la supuesta “igualdad de oportunidades” que defiende ideológicamente el sistema dominante. Si vivimos una condición de pobreza o insatisfacción crónica, los ideólogos liberales del sistema dominante tienen una explicación: nos dicen que tenemos todos los recursos propios y externos y las capacidades para ser ricos y felices, y nos cuentan la historia de Bill Gates y Microsoft, o de Lionel Messi y el Barcelona, o de otros multimillonarios que han alcanzado su “éxito” y “fortuna” trabajando desde el garaje de su casa, desde la cancha del barrio, “desde cero”, para concluir que si no somos “exitosos”, “ricos” y felices es porque no estamos aprovechando con decisión y eficiencia los recursos

⁸⁹ Por eso, el mismo Sen termina aceptando que las capacidades más relevantes para las personas tienen que ver con el “bienestar” y sus respectivos “funcionamientos” básicos, acciones o situaciones elementales para la vida de la gente; y sólo después de esos básicos las capacidades de interés son las relacionadas con la “agencia”, la persecución de deseos y aspiraciones personales y colectivos (Sen, 1999: 71-87). Al final, la referencia a las necesidades humanas resulta inevitable, aunque no se enuncien como tales y se les nombre, sin identificarlas, a través de los “funcionamientos básicos”.

⁹⁰ Sen acepta también, tangencialmente, que frecuentemente la única manera de saber o mostrar que alguien es realmente capaz de algo, es cuando se observa que efectivamente lo hace. De ahí que termine aceptando la posibilidad de una teoría ética que incluya más de un tipo de variable y se base tanto en las capacidades como en el bienestar y sus correspondientes logros observables (Sen, 1999: 63-67, 150-153, 166-167).

y capacidades que tenemos y aquellas oportunidades que el sistema nos ofrece como a cualquiera. En resumen, que los pobres no se hacen cargo de su propia felicidad y que por tanto no la merecen. En la ideología de la igualdad de oportunidades, la riqueza y la felicidad no son para todos: son para los ganadores de una competencia supuestamente abierta. Poco o nada se dice de las familias propietarias de bancos o empresas petroleras, de las fortunas hechas de privatizaciones corruptas de recursos públicos, de la gente que ha trabajado y emprendido toda su vida sin acabar de salir de la pobreza.

¿Quién viviría pobreza o infelicidad por pura falta de decisión o responsabilidad si tuviera de hecho todas las capacidades para estar satisfecho y feliz? En nuestras pobrezas e infelicidades hay recursos, capacidades y oportunidades que no tenemos, que más visibles o más ocultas representan ausencias que detienen la realización de los seres humanos. Tal vez la poca decisión sea falta de motivación, seguridad, autoestima, estima social, energía o libertad; tal vez la ineficiencia sea falta de entendimiento de la situación o carencia de ciertas habilidades para la vida, o directamente una falta de oportunidades reales y equitativas en el sistema, que afecta todo lo anterior. Sea cual sea la causa, necesitaríamos un conocimiento perfecto de la condición y situación objetiva y subjetiva de cada persona, así como de las oportunidades que le ofrece el Sistema de Vida, para poder decir con toda certeza que alguien que vive en pobreza o infelicidad tiene todas las capacidades reales para vivir satisfecha y feliz, y que por tanto, a pesar de tener igual dignidad y derecho a esa vida, la pobreza e infelicidad que padece es su responsabilidad individual innegable, su situación merecida. Quizá, cuando las personas nos enfrentamos a situaciones de pobreza e infelicidad las supuestas posibilidades que tenemos a mano no son en realidad un conjunto de satisfactores apropiados para nuestras características biológicas, psicológicas o relacionales, o en función de la estructura del sistema en que vivimos.⁹¹ Vista la situación de esta manera, podemos comprender personal y colectivamente nuestras dificultades y satisfacciones, identificar nuestros mejores satisfactores sinérgicos, cultivar nuestras capacidades integrales y, lo más importante, satisfacer realmente todas nuestras necesidades para conseguir y mantener nuestra salud y felicidad.

⁹¹ Estamos aquí frente al milenar debate sobre la existencia y amplitud de la libertad humana, que opone en sus extremos al voluntarismo, que defiende que el ser humano es libre en su voluntad y capacidades de acción, y al determinismo, que afirma que somos seres con una vida regida por sus circunstancias externas.

Nuestros focos deben ser los de realización efectiva de todas y cada una de las necesidades, los de la salud integral, los de la felicidad. Por eso, en el aspecto humano de la óptica biosocial del bienvivir, el *Principio de Igualdad* afirma que todos y cada uno de los seres humanos somos iguales en valor, dignidad, necesidades y derechos, y que, en la práctica, debemos concretar esa igualdad en la realización efectiva de una vida satisfactoria, saludable y feliz para todas y todos, en el marco de la transformación histórica de nuestro Sistema de Vida. En términos interpersonales, el principio de igualdad supondría que es correcto todo trato y toda forma de organización de nuestro modo de vida que facilite la realización de esa vida satisfactoria, sana y feliz para todas las personas por igual, y que, por el contrario, es incorrecto favorecer o afectar especialmente la vida de cualquier persona sin una causa ética razonable, de evidente justicia o de bienvivir general. La expresión del Principio de Igualdad, para completar una visión y una práctica adecuadas de la ética del bienvivir en su aspecto humano, ha de concretarse con los principios de inclusión, corresponsabilidad, equidad autonomía y solidaridad.

c. Los Principios de Inclusión y Corresponsabilidad

Hemos visto que, en un contexto histórico de discriminación en el reconocimiento legal de derechos en las distintas sociedades humanas, a mediados del siglo XX la conjunción de diferentes procesos sociales, consiguió institucionalizar, con el respaldo de las instituciones multinacionales nacidas tras la Segunda Guerra Mundial, el reconocimiento igualitario de derechos universales a todos los seres humanos, al menos en lo jurídico y hasta cierto punto en un ejercicio real. Para la ONU, los *derechos humanos* son “derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición” y “todos tenemos los mismos derechos humanos, sin discriminación alguna” (OACDH, 2014). Este gran avance cultural y jurídico, ¿es una garantía para nuestra satisfacción, salud y felicidad?

Ciertamente, en la sociedad contemporánea las necesidades se han reflejado parcialmente en el reconocimiento de derechos. De manera aproximada, porque ese reconocimiento es inexacto, está frecuentemente viciado por las estructuras del sistema hegemónico, y muchas veces no garantiza que la norma formal se traduzca en hechos. En la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (ONU, 1948) y en otras convenciones y pactos internacionales complementarios sobre derechos individuales y

colectivos, como el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (ONU, 1966), se reflejan como derechos una buena parte de las necesidades humanas, junto con ciertos satisfactores valorados por la sociedad. Pero el derecho políticamente establecido suele estar fuertemente influenciado por la perspectiva de las élites de un sistema histórico. En consecuencia, incluye algunas falsas necesidades y algunos antisatisfactores, excluye verdaderas necesidades y satisfactores, y está marcado por las desigualdades en el acceso real a la satisfacción y por la disputa de recursos. Esto hace, por poner sólo algunos ejemplos, que el derecho al agua, la movilidad, o el derecho colectivo a la autodeterminación de los pueblos sean menos reconocidos en la Declaración y menos valorados en la jerarquía de instrumentos jurídicos en comparación con derechos derivados de la forma histórica capitalista y estatal de nuestra sociedad, como son el derecho a una nacionalidad o a la propiedad. De ahí que los instrumentos jurídicos restrinjan el acceso o la realización de ciertas necesidades: el derecho al agua no está reconocido en los principales instrumentos jurídicos internacionales, o está limitado por ciertos procedimientos gubernamentales o por la mercantilización; la movilidad o circulación, desde la misma Declaración Universal, está restringida a los límites de los Estados, que fijan fronteras principalmente en las regiones centrales del capitalismo global; y el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos se restringe también desde la Declaración y en la práctica tiende a entenderse como la elección por votaciones de “representantes” postulados desde los partidos políticos.⁹² Pero además, muchas veces la estructura real del sistema no ha permitido realmente el ejercicio de los derechos, incluso los reconocidos, como es evidente en el derecho a un trabajo que permita una vida digna para las personas y las familias.

Desde una óptica biosocial, los *derechos humanos* son instituciones sociales que respaldan y facilitan políticamente la inclusión igualitaria de distintas personas y colectivos en las posibilidades de acceso a ciertas necesidades o ciertos satisfactores

⁹² El reconocimiento y el ejercicio de derechos humanos es una cuestión tanto de ética sustancial (la que sostiene el derecho natural) como de ética crítica en estrecha vinculación con las relaciones de poder en cierta situación histórica (lo que define el derecho positivo y la aplicación de ese derecho). No es que una casualidad o un desatino distorsionen el reflejo de las necesidades humanas en los instrumentos jurídicos; la definición política de los derechos, que impacta en la satisfacción de necesidades, la salud y la felicidad de los seres humanos, refleja las estructuras de poder o de ignorancia de cierto modo de vida, y actualmente parte de la estructura de enajenación, dominación y explotación capitalista, caracterizado por el individualismo acumulador, la privatización y mercantilización de los bienes naturales y sociales, la división política del mundo en Estados, la jerarquización étnica de la población, y la limitación de la “democracia” a su débil forma representativa.

biofísicos, culturales, políticos y organizativos que pueden impactar favorablemente la satisfacción de las necesidades humanas, la salud y la felicidad. Pero los derechos son respaldos y facilitadores políticos, no satisfactores directos.⁹³

De ahí que, antes que el derecho establecido jurídicamente, la ética y las ciencias son nuestras principales herramientas para analizar y gestionar la corrección de un modo de vida de una sociedad o comunidad concreta. Desde la óptica biosocial, hay que comprender y construir la igualdad del bienvivir de las personas, comunidades y sociedades humanas en primer lugar en función de la satisfacción de nuestras necesidades de especie, observando los derechos específicos de la población en una situación histórica determinada, como parte de un sistema de satisfacción. Hacerlo de manera inversa, a partir de los derechos jurídicamente reconocidos en un tiempo y lugar, nos deja inmersos quizá acriticamente en el sistema de satisfactores (o antisatisfactores) de cierta sociedad y su modo de vida.

En cualquier caso, el reconocimiento del carácter “universal” de la dignidad y los derechos humanos nos ayuda a situar histórica y cultural la relevancia del reconocimiento del segundo principio ético fundamental en la dimensión humana de una ética biosocial: el *Principio de Inclusión*. Este principio define que ninguna persona puede ser excluida de los mecanismos apropiados para realizar sus necesidades y con ello su propia vida en comunidad, en un esquema que sea compatible con la realización de las necesidades de las demás personas y con la reproducción natural del conjunto de la vida.

En relación con el ciclo de vida de los seres humanos, la igualdad y la inclusión son los primeros principios éticos, ya que el periodo de dependencia de toda persona es largo, y la realización no debe depender de las desventajas natural y socialmente dadas en la condición y situación inicial de la persona. Por ese motivo, la expresión fundamental de este principio está en la realización vital, el cuidado y la formación integral de capacidades de las niñas y los niños de todo el mundo.

⁹³ Esa es la razón por la cual, en la práctica, es indispensable distinguir los derechos por su nivel de concreción histórica: los *derechos naturales* que tenemos los seres vivos y los seres humanos en relación con nuestra condición natural y están expresados en nuestras necesidades, los *derechos legales* que reconocen los sistemas jurídicos en una sociedad histórica determinada, y los *derechos ejercibles* que son el conjunto de derechos que una persona o grupo social puede realizar efectivamente en esa sociedad histórica a partir de los recursos disponibles, considerando las oportunidades externas y las capacidades propias y colectivas. Por supuesto, lo que es más importante y lo que interesa para la ciencia y la práctica, incluida la economía, es que los derechos naturales, fundados en la ética sean ejercibles de manera incluyente y corresponsable por todos los miembros de la comunidad, considerando la ecología de derechos y responsabilidades diferenciados, y los criterios de equidad y solidaridad.

Ahora bien. El principio de inclusión no puede realizarse solo. Toda efectiva satisfacción de necesidades debe conseguirse a través de la acción personal y colectiva en los distintos ámbitos de vida.⁹⁴ Si en la primera infancia la vida humana se mantiene y se transforma en buena medida como don natural y social, una vez que nuestras capacidades básicas de realización están formadas debemos tomar un papel activo. La inclusión se complementa entonces con la *responsabilidad*, el imperativo de hacernos cargo de la vida, de nuestras acciones y sus consecuencias.⁹⁵ Como los seres humanos sólo podemos vivir nuestro ciclo natural con salud y felicidad si biosocialmente conseguimos generar, distribuir y disfrutar los satisfactores apropiados y suficientes para ello, sería imposible una sociedad meramente pasiva, de dependencias y discapacidades. Necesitamos una sociedad activa, de libertades y capacidades.

Entender a fondo la responsabilidad, para concretarla en acciones y estructuras de bienvivir, requiere que reflexionemos algunas cuestiones. En primer lugar, el papel de las acciones vitales en la reproducción de nuestras vidas. Bajo cualquier condición, realizar una vida humana con salud y felicidad exige, por ejemplo, recolectar o cultivar comida, proveer cuidados a la salud, buscar y facilitar el amor y el disfrute en la convivencia o recrear la vida con aprendizaje, expresión y creatividad. Por eso, en la perspectiva biosocial son un elemento crucial las *acciones vitales*: el conjunto de actos humanos de convivencia, cuidado, re-creación y trabajo con los que, en articulación con el funcionamiento natural de los ecosistemas, generamos y disfrutamos los satisfactores adecuados para realizar nuestras necesidades. Las acciones vitales son por lo tanto necesidades mediadoras, derechos y responsabilidades de todos los seres humanos.

En segundo lugar, hay que señalar que la responsabilidad está también en la cosecha de los *impactos* de nuestras acciones en lo personal y lo social, de las consecuencias que tiene nuestro actuar sobre la vida. Para realizar concretamente la responsabilidad, la acción vital ha de tener realmente un impacto de cuidado, reproducción, transformación o reparación de la vida hacia la continuidad natural, o la

⁹⁴ En la perspectiva biosocial se entienden como *ámbitos de vida* aquellos espacios naturales y sociales en los cuales se desenvuelve la vida: la naturaleza y su regeneración, la persona, el hogar, las comunidades, los mercados o las distintas instituciones sociales y públicas.

⁹⁵ Una forma de comprensión de la responsabilidad y su relevancia, aunque parece centrarse en el cuidado y la reparación, más que en la generación de cierta calidad de vida, se encuentra en la perspectiva ecológica transgeneracional del "Principio de Responsabilidad" definido por Hans Jonas como "la obligación moral de hacernos cargo de las consecuencias futuras de nuestras acciones, de ser capaces de prever y evitar los efectos destructivos del presente sobre las generaciones futuras" (Garrido, 2007: 38). Para revisar más a fondo la cuestión ética de la responsabilidad, pueden revisarse otros autores, entre ellos Larrañaga (1996).

satisfacción, salud y felicidad humanas. Es decir, la responsabilidad no puede quedarse en una cuestión de actitud o de voluntad, sino que ha de pasar efectivamente al plano de la *eficacia*, entendida como la generación, distribución y disfrute de verdaderos satisfactores para las necesidades, y si la disponibilidad de recursos así lo demanda, como pasa en el uso de recursos no renovables, pasar también al terreno de la *eficiencia*, entendida como la generación, distribución y disfrute de satisfactores de calidad y cantidad suficiente con los recursos disponibles, ajustándose a una escala limitada por la biocapacidad y su aprovechamiento sostenible, no sólo para la continuidad de la vida humana sino de la vida en general. En algunos casos la consecuencia de nuestros actos vitales puede ser la de un mayor acceso a condiciones, recursos o bienes que satisfacen necesidades, favorecen la salud y la felicidad; pero en el caso de faltar un actuar respetuoso con las necesidades y derechos de otros la consecuencia de ese impacto negativo es la obligación ética de responder con una *reparación*, una restitución de las condiciones biofísicas, psicológicas o sociales de los seres afectados por nuestras acciones, en la medida de lo posible dada la irreversibilidad de la realidad.⁹⁶

Dentro de este marco, la *responsabilidad* es una forma de actuar personal y colectiva con al menos tres cualidades específicas: cuidadosa, para no afectar la vida y los derechos de los distintos seres de la comunidad moral; generadora (o regeneradora), para favorecer la reproducción de la vida natural y de una vida saludable para los seres humanos; y reparadora, para restituir, tanto como sea posible, las condiciones positivas dañadas por nuestras acciones.

Finalmente, hay que agregar un aspecto fundamental sobre la responsabilidad. Una responsabilidad es siempre, en cierto sentido, una *corresponsabilidad*, una responsabilidad compartida, pues la vida humana es siempre vida en sociedad. El sueño moderno de la libertad y responsabilidad absoluta del individuo humano oculta nuestra precondition de vida: como especie nacimos en sociedad, igual que todas las especies de primates, y como personas nacemos también en sociedad, de ella nos formamos y en ella vivimos. Por lo tanto, todo proceso de reproducción y transformación vital, desde el

⁹⁶ A causa de esta irreversibilidad, siempre será mejor asegurarse de generar impactos positivos que terminar buscando formas imposibles de restitución tras agresiones causadas por la falta de precaución. En esta lógica se basa el Principio Precautorio del paradigma ecológico.

espacio de los hogares hasta las sociedades en sus niveles agregados más complejos, implica diferentes formas y grados de *cooperación en las acciones vitales*.⁹⁷

Podemos ahora apreciar plenamente, como segundo pilar de la ética biosocial en su dimensión humana, el *principio de corresponsabilidad*: el principio ético por el cual nos obligamos personal y colectivamente a participar en la realización de las acciones vitales de convivencia, cuidado, re-creación y trabajo, y a hacernos cargo de las consecuencias de nuestros actos en general, procurando una relación cuidadosa, generadora y reparadora con la vida y los derechos de todos los miembros de nuestra Comunidad y Sistema de Vida.

En términos generales, si practicamos la corresponsabilidad en toda su extensión, éticamente hablando nada debería impedirnos llevar esa vida saludable y feliz. La realización satisfactoria de toda vida humana bajo el principio de inclusión, debería depender solamente de que cumplamos con este deber de actuar de manera corresponsable con la realización de las necesidades para la salud y felicidad de uno mismo y de las demás personas, y para la regeneración del conjunto de la Comunidad de Vida. En este sentido, la construcción de bienvivir es derecho y deber de los seres humanos, y ha de concretarse con criterios de igualdad en un marco de diferencias.

d. El Principio de Equidad: una balanza compleja

Una de las preocupaciones que en la cultura dominante suscita el considerar la efectiva satisfacción de necesidades y la felicidad, más que las oportunidades o capacidades, como focos éticos centrales de la igualdad, es que pueda derivar en problemas de injusticia.

La *justicia*, en un sentido general, es dar a cada quien lo que le corresponde. ¿Les corresponde el hambre a los casi 800 millones de personas que hoy la padecen (FAO, 2015)? ¿Les corresponde a Bill Gates, Warren Buffet y Carlos Slim turnarse los primeros lugares en la lista de “los hombres más ricos del mundo” de *Forbes*? ¿Les corresponden salarios insuficientes a los miles de millones de personas que, trabajando directa o indirectamente para empresas transnacionales, realizan doce o más horas de trabajo cada día (Clean Clothes Campaign, 2015)? ¿Les corresponde a los grandes accionistas de las

⁹⁷ Esto es fundamental en la perspectiva biosocial, específicamente para abordar de modo profundo y complejo las cuestiones de la equidad, la libertad y la solidaridad, que se expondrán como principios éticos en los siguientes puntos del texto.

transnacionales ser más poderosos que muchos pequeños estados que a su vez deberían representar la voluntad de sus ciudadanos? Todos éstos son cuestionamientos de justicia. Del reconocimiento de igualdad entre los seres humanos puede deducirse que podemos exigir inclusión en la satisfacción, pero también puede deducirse que podemos exigir alguna forma de justicia en nuestras relaciones. Es decir, que por razones de igualdad podemos decir que toda persona tiene igual derecho a vivir satisfecha y feliz y/o decir que tiene derecho a ser favorecida o afectada en el mismo grado que las demás personas por cierta causa o criterio, como pueden ser la redistribución o el mérito.⁹⁸

Hay distintos motivos para considerar el valor de la justicia en una ética para el bien vivir. Para empezar, la justicia en las relaciones humanas puede ser un satisfactor de diversas necesidades. Entre los seres humanos ayuda a experimentar estima social y autoestima, ya que muestra en la estructura de relaciones de una comunidad o sistema que se valora a todas las personas por igual y, por tanto, que nadie es objeto de menosprecio. Y cuando se trata de una justicia en la distribución de bienes, una distribución interpersonal justa favorece la motivación.

Por otro lado, la justicia es indispensable en la realización gradual del bien vivir y su distribución, que ha de adecuarse a las biocapacidades y las capacidades humanas de nuestro Sistema de Vida. La justicia es un criterio que permite la distribución incluyente de la satisfacción en situaciones de relativa escasez. Que la búsqueda de igualdad se exprese como una visión de justicia autocentrada o en una visión incluyente y generosa de distintas formas de bien vivir, depende tanto de nuestras capacidades empáticas como del nivel de escasez-carencia o abundancia-satisfacción que vivamos. De entrada, haya o no conseguido mi satisfacción personal, mi perspectiva de inclusión y justicia se amplía si por empatía tiendo a valorar la realización de los demás tanto como valoro la propia. Así lo demuestran las personas que practican son compartidas generosas a pesar de vivir distintas carencias. Por otro lado, puedo más fácilmente aceptar y buscar que otros vivan más satisfacciones, e incluso encontrar felicidad en ello, si ya he encontrado la satisfacción, la experiencia de suficiencia y felicidad en mi calidad de vida, más aún si veo que esa felicidad es razonablemente segura cuando percibo abundancia personal, social y natural, y considero por tanto que no tiene sentido disputar más para mí. Si por el

⁹⁸ Esta distinción es relevante para apreciar la posibilidad y el potencial del altruismo y la solidaridad, y para eventualmente superar la lógica de la responsabilidad y justicia individualista hacia una lógica de corresponsabilidad social menos obsesionada con la contabilidad y más abierta a conseguir y compartir la suficiencia colectivamente. La solidaridad puede expresarse en algunos momentos y contextos como justicia, pero en otros como generosidad.

contrario estoy lejos de la satisfacción y experimento carencias, no soy feliz ni me siento seguro porque considero que enfrento una situación de escasez, es más fácil que en la interacción con los demás y con el conjunto de mi Comunidad de Vida reclame para mí lo que reciben otros, o pida recibir de los demás equivalentes precisos o aproximados, percibidos como “justos”, de lo que yo apporto con mi acción corresponsable. En concreto, no protestamos si una persona con mayor actividad física respira más aire que yo, porque hay aire para todos, pero protesto como injusticia el que dueños de una fábrica refresquera o una explotación ganadera, estén restringiendo el acceso a las reservas de agua potable y agotando los mantos acuíferos en una región cuyas poblaciones enfrentan escasez de agua para sus necesidades básicas. Nuestra disposición a buscar la justicia de manera autocentrada o incluyente, depende de nuestra empatía, pero también de la estructura concreta que tome la distribución de bienes fundamentales.

Por esto último, la igualdad y la justicia aportan un criterio de equilibrio social y de poder que favorece la realización y continuidad de una gestión igualitaria o equitativa de la satisfacción considerando potenciales conflictos de interés en las relaciones dentro de una Comunidad o un Sistema de Vida. El caso de las transnacionales monopólicas u oligopólicas que extraen recursos o violan derechos de distintas poblaciones, sea por una apropiación directa, por una manipulación de los precios en los mercados o por la aplicación de mecanismos de poder contra las comunidades o incluso los Estados nacionales, muestra el tipo de afectaciones que pueden derivarse de situaciones de desigualdad e injusticia, incluso por mecanismos considerados legales, y son un aviso de la importancia que la justicia llega a tener para la construcción y sostenibilidad del bien vivir.⁹⁹ Así, la justicia importa por razones de insatisfacción pero también por razones de convivencia y respeto, en el marco de las relaciones sociales y de poder. Y en ese sentido, la justicia favorece la satisfacción de nuestra necesidad de vivir libres de todo tipo de violencias, pues evita la estructuración de relaciones de dominación y distintas agresiones a la realización de la vida de todas y todos.

La justicia es entonces un principio ético generador y protector del bien vivir, de la calidad de vida de los seres humanos y, llevada a toda la comunidad ética, del principio de vida y convivencia para el conjunto de los seres vivos.

⁹⁹ Este tipo de prácticas es muy común en todo el mundo. En América Latina, el Tribunal Permanente de los Pueblos ha realizado juicios populares, no reconocidos como vinculantes por las instituciones oficiales, sobre las violaciones de derechos humanos de las transnacionales en diversos países del subcontinente (Fondazione Sezione Internazionale y Enlazando Alternativas, 2010). Procesos similares se presentan en todos los continentes.

Su relevancia en la construcción de bienvivir se ve reforzada por razones críticas históricas. A lo largo de la sucesión de distintos modos de vida en la historia humana, podemos observar estructuras de diferenciación, más o menos marcadas, que han construido y reproducido relaciones de dominación, desigualdad e injusticia por criterios de clase, sexo-género, raza-etnia, casta-linaje o centro-periferia. La corresponsabilidad en las acciones vitales ha sido asumida muy desigualmente, y los recursos, satisfactores, capacidades y realizaciones se han distribuido también con desigualdades extremas. Estas estructuras de diferenciación y dominación, que en la práctica se relacionan unas con otras, constituyen uno de los principales problemas éticos de nuestro Sistema de Vida, junto con los procesos de insostenibilidad ecológica y violencia animal, impactados también por la diferenciación dominante humanidad-naturaleza.

La vía para entender y gestionar la justicia que se propone en la óptica biosocial es la del *Principio de Equidad*, es decir, la búsqueda de la realización de una satisfacción incluyente de las necesidades para la salud y la felicidad de todos cada uno de los seres humanos, considerando la diversidad de las personas y comunidades, compensando o reparando las desigualdades e injusticias de situaciones coyunturales pero sobre todo históricas, y promoviendo la práctica de la corresponsabilidad en las acciones vitales.

La práctica de esta equidad tendría que aterrizar en un relativo equilibrio dinámico e integrado, a través todo el proceso de la satisfacción y los elementos que lo constituyen para una, varias o todas las necesidades de las diversas personas, grupos sociales o comunidades humanas, y sobre todo para el conjunto de las personas de nuestro Sistema de Vida. Repasemos el proceso de satisfacción desde una óptica de equidad:

- Partimos de las situaciones históricas biosociales y las condiciones naturales de una persona o grupo social, o del conjunto de la humanidad.
- Las diversas situaciones y condiciones definen los recursos con los que las personas o grupos cuentan o pueden contar, recursos que, en su diversidad, deberían tener potenciales similares.
- Las personas o grupos aprenden, cultivan y ejercen ciertas capacidades adecuadas a sus contextos para aprovechar esos recursos.
- Todas las personas, a partir de sus diversas capacidades, deben ejercerlas con corresponsabilidad en las distintas acciones vitales.

- En función de cada contexto, estas acciones vitales deben concretarse como acciones satisfactoras efectivas y sinérgicas.
- Se requiere su realización cíclica y suficiente, de acuerdo a la naturaleza y concreción histórica de cada necesidad de cada comunidad, grupo o persona.
- De modo que se consiga una tendencia regular a la satisfacción, considerando un umbral de suficiencia coherente con el respeto de los principios de vida e inclusión.
- Y finalmente, las distintas personas en diferentes contextos culturales deben cultivar y ejercer las habilidades objetivas y subjetivas necesarias para traducir la satisfacción en tendencias hacia la salud y felicidad.

Desde el enfoque biosocial de la igualdad y la equidad, todos estos elementos son parte del florecimiento de la vida humana y todos son importantes como focos para observar y gestionar la equidad. Dicho en términos técnicos, desde la óptica biosocial son indispensables un análisis y una gestión multivariable o multifocal de la equidad (preferentemente a un nivel sistémico) aunque el centro ético, la meta, sea la realización de la satisfacción y felicidad de todas las personas.

Realizar un bienvivir equitativo es como construir y hacer funcionar una balanza extremadamente compleja: cada persona, grupo o comunidad tiene un plato y una cadena, los de su situación y condición, que están conectados en la parte superior con los platos y cadenas de los demás mediante las relaciones e intercambios biosociales inevitables; en cada plato pendiente de las cadenas ponemos envases con distintas o similares capacidades y filtraciones, y los distintos envases tienen conexiones de intercambio con los envases de las demás personas, grupos o comunidades; a través de nuestras acciones vitales, que debemos realizar de manera corresponsable, vamos llenando con los mismos o diferentes satisfactores todas y cada una de las necesidades; si logramos mantener suficientemente llenos los envases, podremos estar satisfechos, y tener una vida saludable y feliz. Lograr la perfección de la satisfacción y el equilibrio en este tipo de balanza es imposible. Lo importante y factible en todo caso, más que medir y gestionar la balanza con toda precisión, es ir construyendo ese bienvivir equitativo a partir de la empatía y la solidaridad activa en las relaciones entre personas, entre grupos y entre comunidades, evitando y compensando, de entrada, las inequidades socialmente provocadas por relaciones basadas en la dominación, el expolio o la explotación, y transformando sustancialmente nuestros procesos de satisfacción construyendo modos de vida biosocialmente más eficientes y éticos.

Hecho el planteamiento general, es indispensable discutir algunos planteamientos que tratan las igualdades y desigualdades con las variables de la responsabilidad o el mérito. La idea de la equidad como igualdad en la diferencia, es una línea de reflexión en la que John Rawls (1958, 1971, 1985) abrió camino y con la cual influyó definitivamente la ética económica, partiendo de la idea de la imparcialidad de trato para los seres humanos. En su Principio de Diferencia, sintetizó su posición con dos axiomas en orden de prioridad e importancia: “1. Cada persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente suficiente de iguales derechos y libertades básicas compatible con un esquema similar para todos. 2. Las desigualdades sociales y económicas han de cumplir dos condiciones: primera, tienen que corresponder a oficios y puestos accesibles a todos bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y segunda, tienen que generar el mayor beneficio para los miembros menos favorecidos de la sociedad” (Rawls, 1985: 227). El primer axioma coincide con la óptica biosocial de la equidad en términos generales. En el segundo axioma vale la pena detenerse en dos cuestiones vinculadas: la relación entre méritos y desigualdades y la relación entre equidad, capacidades y responsabilidades.

¿Tiene el mérito algo que decir como posible factor de distribución y acceso a la satisfacción en una ética biosocial? El esfuerzo es expresión de la corresponsabilidad indispensable en la realización de acciones vitales de aceptable eficacia y eficiencia para el bienestar de las personas y el conjunto de la Comunidad de Vida. De modo que, para motivar ese esfuerzo y aplicar un trato justo en la construcción del bienestar, puede diferenciarse en cierto nivel el acceso a los recursos y a la satisfacción de necesidades humanas en función de las diferencias de esfuerzos. Ahora bien, nada nos dice que esas diferencias de esfuerzo puedan o deban ser contabilizadas. Podemos intentar contabilizarlas a través de la productividad de satisfactores de las acciones de cada quien, o mediante la eficiencia biosocial integral de la acción para beneficio humano y natural, o contando las horas efectivas de acción vital, sobre todo en los casos del trabajo o los cuidados que reclaman esfuerzo. Todas son formas en las que podríamos intentar cuantificar el mérito diferenciado en un Sistema de Vida.

Pero, ¿hasta dónde se puede medir el mérito de manera confiable? De hecho, el mérito es una de las cosas más difíciles de identificar en los procesos de vida. Si alguien crea una nueva tecnología, si alguien cocina un platillo creativo, si aquí expone una nueva propuesta teórica y organizativa de la sociedad, si se atiende médicamente con

extrema pericia a una persona ¿quién puede decir si el mérito del bien generado es del “creador” directo, o si es de los hogares o instituciones culturales donde los “creadores” nos formamos, o si es del diálogo y el trabajo compartido con otras personas, o si es de las innovaciones tecnológicas, cognitivas o prácticas anteriores, o de todas las personas que facilitan la vida de quien “crea”? Ese es el primer problema que supone cuantificar y retribuir el mérito, aunque en el ámbito del trabajo, incluso bajo métodos que intentan la distribución justa de la riqueza, se pueda tomar cierta medida aproximada, como las horas de trabajo útil con una productividad media. La verdad es que cuando se genera un nuevo bien, tangible o intangible, es muy difícil o casi imposible reconocer qué aportaciones permitieron su generación y quiénes y cuánto se esforzaron en esas aportaciones.

Al debatir los criterios de una distribución justa de beneficios del trabajo, Marx (1875: 17) escribió: “un hombre es superior a otro físicamente o mentalmente y por ello suministra más trabajo en el mismo tiempo, o puede trabajar durante más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que definirse por su duración o intensidad, pues de otra forma deja de ser un patrón de medida. Este derecho igual [igual remuneración por igual trabajo] resulta ser un derecho desigual para un trabajo desigual”. Siguiendo a Marx desde la perspectiva biosocial y la ética del bien vivir, el valor fundamental de los bienes es su *valor de vida*, su aporte inconmensurable a la reproducción de la vida natural y la satisfacción de las necesidades humanas (en términos de Marx, su valor de uso); y una posible magnitud del valor de cambio (también valor de cambio en Marx), cuya medición podría tener sentido en la división social de las acciones vitales y el intercambio social de éstas y sus productos, tendría que observarse en la duración, intensidad y la productividad de la acción. Pero, en realidad, el mérito de una mayor duración, intensidad o productividad del trabajo, cuando resulta de una desigualdad de capacidades, no existe o al menos no es suficientemente claro como para justificar una desigual distribución de las riquezas y satisfacciones.¹⁰⁰ Por eso Marx señaló que un proyecto éticamente superior al capitalismo debía rebasar el “derecho burgués” y pasar “de cada cual según sus capacidades a cada cual según sus necesidades” (Marx, 1875: 17).¹⁰¹ En los términos de

¹⁰⁰ Las distribuciones desiguales justificables por méritos, como bien lo expresa el Principio de Diferencia de Rawls, sólo pueden aceptarse plenamente si las desigualdades resultan de méritos desarrollados en un espacio de estricta igualdad de oportunidades y capacidades. Pero, si recordamos el debate sobre las capacidades y la balanza compleja e imperfecta de la equidad, cualquier igualdad es extremadamente difícil de observar y probar, pero también de conseguir.

¹⁰¹ Podemos encontrar semejanzas y diferencias en la posición de Rawls y la de Marx. Si consideramos la exigencia de Rawls de una equitativa igualdad de oportunidades y una

la óptica biosocial, en lugar de pensar la justicia como el beneficio a partir la capacidad¹⁰², habría que pensar la *justicia* sobre todo como la satisfacción incluyente y equitativa de las necesidades humanas, gestionando una equidad relativa en todas las variables del proceso de satisfacción, a partir de la formación de situaciones, condiciones y capacidades diversas, y mediada solamente por la corresponsabilidad general en las acciones vitales.

¿Sería entonces equitativa una variación de beneficios por responsabilidad? Al contrario de lo que señala la lógica dominante, la perspectiva biosocial propone una equidad de responsabilidades, de manera similar a la planteada en la ecología de derechos y responsabilidades para el conjunto de la Comunidad de Vida, donde se distinguió a los seres humanos, por sus capacidades, como responsables del respeto a los derechos del conjunto de la comunidad ética. Dentro de la sociedad humana, la equidad de responsabilidades toma matices más finos, y exige considerar distintas responsabilidades personales o grupales en los seres humanos, según sus diversas capacidades, así como definir si esas distintas responsabilidades deben implicar distintos beneficios.¹⁰³

Empecemos por tratar la variación de responsabilidades por capacidades. La diversidad de capacidades está asociada a diferencias humanas naturales, por ejemplo, la edad o el sexo, y también a diferencias construidas socialmente, como el género, la clase, la etnia, el linaje, la casta o la articulación geográfica, que ubican hoy a las personas y grupos en distintas posiciones de poder en el Sistema de Vida. Las primeras no son evitables mientras que las segundas sí, aunque eso no quiere decir que se tengan que erradicar todas las diferencias socialmente construidas. Lo importante es que en un modo de vida y su estructura de relaciones biosociales ninguna de esas diferencias resulte en inequidades en el proceso de satisfacción y florecimiento hacia el bien vivir,

compensación a los miembros menos favorecidos de la sociedad, vemos que ambos rechazan una distribución desigual derivada de una desigualdad de oportunidades o capacidades. Pero, como se puede observar en las citas anteriores, Marx va más allá, y se centra en la satisfacción de necesidades, con la única precondition de participar del trabajo, que en la perspectiva biosocial se extiende al conjunto de las acciones vitales.

¹⁰² Menos aún de la capacidad productiva medida en términos de productividad física o monetaria del trabajo, como hace la economía dominante y su análisis de productividad total y marginal de los factores de producción.

¹⁰³ Sin opacar en ningún momento la igualdad de dignidad y valor de todas y todos, y sin anular tampoco el reconocimiento de responsabilidad de algún nivel para cualquier persona con una mínima autonomía. En realidad, en esta perspectiva sólo quedarían exentas de toda responsabilidad las personas en absoluta dependencia, como las recién nacidas, o personas en coma o estado vegetativo, que son sujetos de derechos, pero no de deberes.

como tiende a pasar hoy a la mayoría de las mujeres, las personas sexualmente no heteronormadas, las personas que no son de raza blanca, los miembros de las etnias y culturas no occidentales, y los habitantes de las comunidades periféricas en el actual sistema marcado de distintas formas por el clasismo, la colonialidad y el patriarcado.

Ahora bien. Bajo los criterios de que somos responsables de las acciones vitales que podemos realizar, a partir de nuestros recursos y capacidades, y de que a partir de ciertas capacidades¹⁰⁴, somos también responsables en general de las consecuencias de nuestros actos, cualquier *ventaja o desventaja* en términos de mayores o menores capacidades de cualquier tipo, aumenta o reduce, respectivamente, la responsabilidad personal en la realización de acciones vitales satisfactoras. En general, las posiciones de ventaja suponen mayor capacidad y por tanto mayor responsabilidad y posibilidad solidaria, y las posiciones de desventaja exigen de la comunidad en general y especialmente de las personas en ventaja, la aplicación de medidas compensatorias. Las personas y grupos que por las diferencias biológicas y sociales ya enunciadas han vivido y viven en situaciones de discriminación, expolio, explotación, exclusión o cualquier tipo de violencia, deben desde luego dejar de recibir ese tipo de tratos y por el contrario beneficiarse de compensaciones que faciliten su satisfacción plena de necesidades, mediante una reparación de daños y el resarcimiento y equiparación de recursos y capacidades. Así pues, a mayores capacidades podemos tener mayores aportaciones de responsabilidad y solidaridad para la satisfacción equitativa, más que mayores exigencias de acumulación de beneficios.

Pero, qué pasa cuando por voluntad se asumen mayores responsabilidades, no por tener mayor capacidad sino por la voluntad de generar mayores beneficios propios o en la Comunidad o Sistema de Vida. Nada nos dice que esa voluntad no sea en realidad una mayor capacidad de tener empatía y realizar esfuerzos por uno mismo y/o por los demás. Pero quizá, sólo quizá, haya mérito, lo mismo de cuidadoras que de trabajadores o creadores científicos o culturales, o políticos o administradores de empresas o inversionistas. Desde la ideología dominante, el capitalista, propietario y primer responsable de la gestión de una corporación o empresa, lo mismo que el director ejecutivo, el alto burócrata o el político, deben recibir mayores beneficios por los esfuerzos, costos y riesgos derivados de su posición. Por su mérito. Pero, objetivamente hablando, ¿cuál sería la diferencia entre unas y otras posiciones? Si partimos de la

¹⁰⁴ La "mayoría de edad" o la ubicación como persona no discapacitada.

hipotética situación de igualdad de oportunidades que la ideología dominante pregona pero no facilita, o al menos de una corresponsabilidad de todos los implicados en una Comunidad de Vida, quizá un hogar, una organización o una comunidad, las diferencias objetivas podrían ser las siguientes: por un lado, las de tiempo de acción dedicado, tanto el tiempo destinado directamente por la persona como el acumulado y materializado en las inversiones privadas (no las públicas, pues son acción acumulada convertida en bienes colectivos); por otro, las de productividad concreta de la acción realizada, cuando una persona genera en su acción una menor o mayor cantidad de bienes satisfactorios en con las mismas condiciones aparentes; finalmente, las de la intensidad reflejada en el desgaste biofísico o psíquico por las características especiales de su trabajo, cosa que en realidad le sucede de manera similar a quienes desempeñan otras posiciones laborales que provocan sus propios tipos de desgaste; ¿Podríamos estar ante situaciones de mérito y beneficio diferenciado y legítimo?

Si a pesar de las serias dificultades se opta por una observación y gestión cualitativa y cuantitativa de la corresponsabilidad, el mérito y la distribución. Tenemos distintas posibilidades de aplicar el principio de equidad, en el marco de un análisis multivariable y sistémico. De entrada, debemos desechar como diferencia de mérito sustancial la productividad, porque, como se ha argumentado, las “creaciones” personales son siempre colectivas en realidad, y el mérito de la persona que las concreta en una forma de innovación o producción específica es imposible de distinguir por las diferencias de recursos y capacidades de las personas implicadas. Otra posibilidad sería la de gestionar *compensaciones, prevenciones y reparaciones* por tiempo y desgaste: compensar cualquier aporte extraordinario de tiempo dedicado a acciones vitales que generen satisfactores sociales eficaces, en proporción a la media de los miembros de la comunidad; prevenir y reparar cualquier exceso de desgaste personal o en los bienes poseídos con relación a la media de la comunidad y en función de la realización de una vida satisfactoria. En la práctica de esta lógica, una persona podría ser compensada quizá justamente, en tiempo de descanso posterior a la acción extraordinaria realizada, o en atenciones y cuidados para prevenir, aminorar o reparar los desgastes padecidos, tal como sucede con las jubilaciones, los protocolos de seguridad e higiene y los cuidados gratuitos a la salud provistos por los sistemas de seguridad social en los estados de bienestar capitalistas o los estados socialistas; o en los cuidados colectivos de la vida y salud de los ancianos y los enfermos en otros esquemas de vida comunal tradicional. Por el contrario, no sería equitativo compensar en beneficios ni reparar desgastes ni cubrir

riesgos de nadie por encima de estos criterios de inclusión satisfactoria y equidad, como lo hace hoy el sistema dominante o los “socialismos” con altas burocracias enriquecidas.

Otra posibilidad, como reinterpretación del análisis del valor trabajo, que será analizado con mayor detalle en el punto sobre la valorización y la distribución, sería la de la retribución de la duración e intensidad del trabajo, que tendría que realizarse a partir de condiciones muy estrictas de igualdad de oportunidades externas y compensaciones de la diversidad de capacidades personales. En ese caso, desde una perspectiva biosocial, una medida del valor de bienes tangibles o intangibles, como medida posible para la valuación y retribución de satisfactores, podría ser el *tiempo de trabajo biosocialmente necesaria* para la generación solidaria y sostenible de dichos satisfactores, considerando la duración y la intensidad de la acción o trabajo destinado como medida del esfuerzo y el mérito. La medida aproximada para dicha distribución debería combinar la duración temporal y la intensidad de las acciones, cosa que podría lograrse considerando la media productiva de cierto bien ajustada por las capacidades de generación de cada persona en un sistema que funcione con una alta eficiencia biosocial, es decir, una alta eficiencia para la satisfacción sinérgica de necesidades y para la reproducción de la vida natural: el *tiempo de trabajo biosocialmente eficiente*.¹⁰⁵ Sin embargo, este esquema tiene el sesgo de obviar mediante el cálculo de medias las diferencias de capacidad.

Se podrían aceptar variaciones equitativas de beneficios por méritos, tanto por acuerdos institucionales como por intercambios de mercado, y evitar así uno de los inconvenientes comúnmente observados o temidos en los sistemas históricos que funcionan o buscan funcionar con una satisfacción igualitaria de necesidades: la falta de motivaciones o incentivos para garantizar un auténtico esfuerzo corresponsable, eficaz y eficiente. Aunque teóricamente es casi imposible probar que esas variaciones de beneficio respondan realmente a un criterio de justicia por mérito, sobre todo cuando se trata de grandes variaciones.

El problema de la motivación o incentivos para la eficiencia, es posible y real, más cuando nos encontramos en o venimos de una sociedad como la nuestra, donde se combinan varios factores, entre ellos que el tiempo y la energía destinados al trabajo y los cuidados son vistos y vividos por muchos como sacrificios o males necesarios, y sólo la

¹⁰⁵ Evidentemente, esta categoría es una reconversión en términos biosociales de la concepción marxiana de la medida del valor de cambio en los intercambios mercantiles equivalentes, que identificó en el “tiempo de trabajo socialmente necesario” para la producción de cierta cantidad de un bien o mercancía.

posesión, el disfrute o el consumo de los satisfactores es visto como beneficio; y que estamos acostumbrados a estructurar relaciones sociales de disputa y acumulación autocentrada, y no de solidaridad y compartición. Pero también cuando la satisfacción objetiva de las necesidades y la satisfacción subjetiva de las personas no están generalizadas ni garantizadas por razones diversas y complejas, como pasa, por ejemplo, en el socialismo cubano.

El problema de la motivación para la eficiencia en un modo de vida que tienda a la igualdad en el nivel de satisfacción, podría quizá enfrentarse poniendo en funcionamiento una combinación de incentivos. Las posibilidades serían infinitas. Preferentemente la propia facilitación integral de una vida satisfactoria y feliz, cosa que depende de las capacidades biosociales históricas y los umbrales de factibilidad y sostenibilidad que se abordarán posteriormente. Como mecanismos parciales, la satisfacción de necesidades como la estima social, la comunicación, la participación y la cooperación a cambio de ese esfuerzo, cuidando las relaciones humanas en las comunidades; la realización de necesidades como el aprendizaje, el placer y balances adecuados de motivación, acción y descanso, variando, compartiendo y cuidando las cualidades del trabajo; la promoción del incremento de la felicidad subjetiva por medio del cultivo de la empatía y la solidaridad con la Comunidad de Vida y su bienvivir; y, quizá como último recurso y de manera complementaria o marginal, a través de compensaciones de tipo cuantitativo a cambio de tiempo de acción regular o extraordinaria en las acciones vitales de la comunidad. De hecho, existen mecanismos de este tipo en economías comunitarias y se existen experiencias para ello en las economías del llamado socialismo real, en distintos contextos y con distintas eficacias.¹⁰⁶

Con todo lo antes dicho, se hace evidente la relevancia del *Principio de Equidad*: debemos buscar la salud y la felicidad de todas las personas por igual, a partir de sus distintas condiciones y su situaciones personales y biosociales, mediante la distribución de recursos de calidad apropiada y cantidad suficiente, la construcción de capacidades personales y colectivas adecuadas para la conversión de los recursos en verdaderos satisfactores, y la realización efectiva de las necesidades mediante acciones corresponsables en el trabajo, los cuidados, la re-creación y la con-vivencia, con el fin de realizar un bienvivir integral igualitario para todos los seres humanos en relativa armonía con un bienvivir para el resto de la naturaleza.

¹⁰⁶ Evidentemente éste es un tema que vale la pena estudiar a fondo. Lo que sabemos es que la psicología ofrece cada vez más variadas herramientas para la gestión de la motivación humana.

e. La libertad como el Principio de Autonomía Colectiva

En este apartado se han ido abordado los principios de una ética biosocial en el marco de una nueva ecología de derechos y responsabilidades: se han explicitado ya los roles fundamentales que juegan los principios de Vida, Igualdad, Inclusión, Corresponsabilidad y Equidad. Toca ahora tratar el Principio de Libertad. No es casual que se haga al final de este apartado: la ética biosocial propone supeditar el ejercicio de la libertad al resto de los principios ya analizados y a los dos principios de trascendencia del bienvivir: los de Sostenibilidad y Solidaridad.

Desde una perspectiva sistémica, la *libertad* es la variación de posibilidades efectivamente realizables en la vida de los seres, las comunidades o el sistema en general. Estas posibilidades son construidas de forma inestable y gradual con el cultivo y aprovechamiento efectivo de recursos y capacidades de los propios seres y el sistema biosocial en que viven. Las capacidades definen ciertamente la libertad (Sen, 2000), pues éstas determinan, en el marco del proceso completo de satisfacción y de un sistema biosocial, el conjunto de posibilidades que tiene un sujeto para satisfacer sus necesidades, elegir su estilo de vida y realizarlo efectivamente en función de esa elección. Entonces, hablar de libertad implica hablar de *capacidades efectivas*, entendidas como el conjunto de capacidades subjetivas y objetivas, poderes propios y oportunidades sistémicas que le dan a las personas, grupos o comunidades el poder real para imaginar, proyectar y realizar sus acciones y modos de vida. La libertad es entonces, en un sistema biosocial específico, fundamento de la posibilidad de crear realidades.

El abanico que abre la libertad a la vida es infinito, pero no irrestricto. Si vivo en pobreza en un sistema que por su misma estructura me mantiene en esa condición, quizá no puedo dejar de ser pobre inmediatamente ni sólo por voluntad, pero las variaciones de mi pobreza pueden ser infinitas: todavía puedo decidir entre miles de maneras de convivir en familia o en comunidad, de alimentarme dentro de mi escasez, de pensar y concebir el mundo, o incluso entre miles de maneras de expresar mi insatisfacción, mi frustración y mi inconformidad, desde la organización colectiva en sus distintas formas orientadas a ampliar la calidad de vida, hasta la disputa ilegal de recursos mediante distintas formas de delincuencia. Las posibilidades y combinaciones son infinitas. Si por el contrario estoy en condiciones de riqueza, tengo también miles de maneras de vivir: mi riqueza la puedo reproducir de distintas maneras y orientar a miles de fines distintos, desde comprar un

auto deportivo último modelo para recorrer las calles de una sociedad altamente desigual, hasta invertir en proyectos para la transformación solidaria y el florecimiento humano incluyente y equitativo.

Atender a la variación infinita de posibilidades, incluso en sentidos contrarios a la salud o la felicidad propia y de otros, es un universo inabarcable. En la perspectiva de la Economía Biosocial no interesa la ampliación de libertades en cualquier dirección, sino la ampliación de las *libertades para el bienvivir sistémico*: las que tienen los seres vivos para reproducir naturalmente su vida y las de los seres humanos para satisfacer sus necesidades y construir una vida saludable y feliz. De manera que las libertades se ubican como parte del bienvivir equitativo analizado anteriormente.

La libertad es una necesidad para los seres humanos. La importancia sustancial y formal de la libertad en el conjunto de las necesidades humanas, es la razón por la cual se le reivindica como necesidad humana en sí, explícitamente (Max-Neef, 1998) o indirectamente como “autonomía” (Doyal y Gough, 1994). La falta de libertad incluso puede llegar a poner en riesgo la supervivencia o a provocar indirectamente la muerte, como pasa con los animales de las industrias cárnicas, o entre los seres humanos con miles de migrantes que rumbo a la frontera de México con Estados Unidos son encerrados en vehículos sin suficiente ventilación y fallecen por la falta de oxígeno y las altas temperaturas. En casos desafortunadamente más comunes, están afectadas en su libertad y por ello en su realización de necesidades todas las personas víctimas de delitos como la trata o el trabajo forzado, o las miles y miles de personas migrantes recluidas en los centros de internamiento de extranjeros de la Unión Europea, los Estados Unidos y todas las regiones centrales del capitalismo que se llaman “desarrolladas”.¹⁰⁷ En estos casos de extrema violencia, la falta de libertad puede mermar inmediatamente los satisfactores de necesidades básicas como el descanso, la nutrición, la comunicación, el afecto o el entendimiento, y dañar así la salud y la vida de las personas de forma grave, irreversible o incluso fatal. El daño a la vida puede ser también severo para quienes viven en sociedades donde los grupos que detentan el poder oficial o fáctico restringen radicalmente las libertades fundamentales como sucede en los países en conflicto armado como Siria, Irak y Afganistán, en los países con dictaduras civiles o religiosas como Honduras, China o Arabia Saudí, o en las regiones dominadas o amenazadas

¹⁰⁷ En los centros de internamiento de extranjeros viven en condiciones de grave carencia, a veces por años, decenas de miles de personas que son detenidas por cruzar una frontera buscando oportunidades de supervivencia y satisfacción de necesidades para ellas y sus familias.

permanentemente por grupos criminales y agentes estatales corruptos, como pasa en muchas regiones de México, América Latina y Estados Unidos (IEP, 2015). Situaciones reales tan diversas como las enunciadas, hacen evidente que la primera expresión de la libertad como necesidad humana es la de una vida libre de violencia. Pero la libertad no sólo es necesaria con respecto a las violencias, ni mucho menos con respecto a las violencias más obvias.

La libertad no es una necesidad aislada, sino que repercute en todo el sistema de satisfacción de necesidades. La libertad se retroalimenta con todas las necesidades y es requerida mucho más allá de los mínimos frente a la violencia. Quizá por eso se ha consagrado la libertad como derecho humano universal en muchas de sus expresiones, así como libertades más concretas como derechos específicos, tanto políticos como económicos, sociales, culturales y ambientales, además de los derechos colectivos y de solidaridad. La libertad es entonces necesidad para las necesidades y derecho para los derechos, en lo personal y colectivo, en el marco de un Sistema de Vida.¹⁰⁸

Cada persona humana es un ser con capacidades biológicas, sensitivas, intelectuales, activas, creativas y conscientes, pero cada persona es también un ser social en compleja interdependencia con su comunidad. Dado este carácter social de toda vida humana es incorrecto entender y promover la libertad, igual que se ha dicho de las capacidades, la responsabilidad o el mérito, como un asunto meramente individual. Por tanto, en una perspectiva biosocial, es importante observar y gestionar el *Principio de Libertad* como las posibilidades de bienvivir de cada persona, pero sobre todo de cada colectivo humano y su Comunidad de Vida.

La libertad juega un rol crucial en la elección y el disfrute de los satisfactores apropiados para toda necesidad y en toda persona, colectivo y comunidad. Por eso las estructuras sociales, intersubjetivas, políticas y económicas de una Comunidad y un Sistema de Vida deben permitir la satisfacción humana en diversidad y con equidad. Pongamos el claro ejemplo que además ha sido escenario histórico de conflictos por políticas de reubicación: el asentamiento y la vivienda de los diversos pueblos. Las familias de un pueblo originario de una zona tropical de valles cálidos y húmedos han desarrollado su cultura de vivienda con casas de vara y palma de techos altos, en

¹⁰⁸ Con las libertades se relacionan distintos recursos satisfactores que son reconocidos más o menos ampliamente, según la sociedad de que se trate, como derechos personales y colectivos. En los regímenes políticos contemporáneos en general son reconocidos, que no garantizados, todos los llamados derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA).

colindancia con sus espacios para el cultivo y/o crianza de animales domésticos. Tanto su necesidad de protección física como otras necesidades exigen que las familias de ese pueblo tengan la libertad de construir sus viviendas con esas características apropiadas. En principio, no sería correcto que las familias fueran forzadas a desplazarse a zonas de condiciones geográficas distintas, con la supuesta compensación de viviendas de mayor calidad, viviendas estandarizadas construidas por el Estado, con muros gruesos, techos bajos y espacios poco ventilados, tal como ha sucedido, por ejemplo, con reubicaciones por expropiaciones para proyectos de desarrollo, como la construcción de represas. En cambio, y dada la común historia colonial, seguramente sería ética una política de reforma agraria que redistribuyera entre personas de estos pueblos la tierra más productiva de los valles de la región ocupada por grandes terratenientes en procesos centenarios de expropiación violenta, y que facilitara la construcción de viviendas e infraestructuras fusionando métodos y materiales tradicionales y modernos, de manera que las necesidades, proyectos y saberes de la gente involucrada sean parte fundamental de dichos proyectos. Esta medida política sería muy probablemente una medida justa y equitativa, respetuosa y restitutiva de la libertad de las personas, los grupos sociales y los pueblos, para la mejor satisfacción de sus necesidades. Y seguramente, todas estas prácticas no pueden ni podrían identificarse ni realizarse sin la libre participación de las personas y los colectivos implicados.

Hemos visto ya que la *libertad* es la variedad de posibilidades reales de vida de los seres o las comunidades en función de la disponibilidad y el aprovechamiento efectivo de oportunidades externas y capacidades propias. Y hablamos de *autonomía* como la capacidad y poder efectivo de proyectarnos y realizarnos a nosotros mismos en un cierto contexto biosocial a partir las capacidades personales y colectivas en interacción con la situación sistémica.¹⁰⁹ Como se puede observar, en términos generales la autonomía está relacionada con la libertad. Pero tienen connotaciones distintas.

La diferencia entre libertad y autonomía es un asunto de poder. Precisamente reconociendo las fuentes propias y externas de libertad, Amartya Sen (1999: 79-83) cuestiona que la libertad exija necesariamente el control, que la libertad de algo deba igualarse al control de ese algo, y escribe a manera de ejemplo que una persona puede

¹⁰⁹ Doyal y Gough (1994: 60-69) entienden por autonomía la capacidad de formular propósitos, idear estrategias y ponerlas en acción. Si se encuentra en esta definición de la autonomía un cierto sesgo racionalista, podríamos incluir también las capacidades más intuitivas para identificar y realizar situaciones deseadas.

vivir libre de una enfermedad, es decir, tiene la posibilidad de vivir sin padecerla, aunque sea mediante un programa público de salud o control epidemiológico que está absolutamente fuera de su control. En este caso, la libertad de una persona no residiría en su control sobre la situación. El ejemplo de Sen es certero, y de hecho demuestra que la correlación entre control y libertad no es una regla insalvable, pero es también un ejemplo que refleja una visión momentánea y focalizada de la libertad. Sen no dice si la falta de control personal o comunitario sobre la propia salud genera ignorancias, dependencias, insuficiencias e incluso perpetúa enfermedades. No dice si el gobierno que dirige la política de salud está o no coludido con grupos de poder que reproducen un sistema de despojo, dominación y explotación de las personas que al mismo tiempo “rescata” a la población de las enfermedades generadas por la pobreza mediante el negocio farmacéutico que los “pacientes” han de pagar mediante sus compras de medicina o sus impuestos para el gasto público en salud y para ello mediante jornadas laborales frecuentemente demasiado largas y poco saludables. O sea, que Sen no se está preguntando si la pérdida de autonomía en sociedades con grandes desequilibrios de poder acaba disminuyendo la libertad de las personas, su realización integral y por tanto su salud y felicidad. Quizá lo más efectivo sea que una familia o una comunidad tengan el poder para llevar una vida saludable, o sea, los recursos y capacidades biofísicas, emocionales e intelectuales suficientes para mantener, cuidar y restituir su salud, por medios propios y por intercambios equitativos con otros.

La autonomía siempre ha evidenciado su dimensión política, como idea y como práctica. Desde su etimología y en su praxis histórica la autonomía hace explícita la relevancia del control de la vida en la libertad. Así se expresa en la autonomía de las mujeres con su cuerpo o la de los pueblos originarios con sus territorios y su vida comunitaria. Por eso la autonomía es una manifestación del *poder-hacer* que identificó Spinoza y que estudiaron y re-crearon Dussel, Holloway o Modonesi (Modonesi, 2010).

Pero, ¿la autonomía tiene altos costos o altos beneficios? A nivel personal e incluso de un grupo o sociedad particular, la autonomía depende siempre de tres factores personales y colectivos: del entendimiento crítico de nosotros mismos, de los seres humanos y de nuestro sistema biosocial; de nuestra capacidad para formular opciones de vida que retroalimenten la satisfacción, la salud y la propia autonomía (lo que excluye las opciones de acción directa o indirectamente destructivas o que fomenten dependencias); y finalmente de realizar dichas opciones con las oportunidades objetivas que el sistema

dé para actuar con eficacia en ese sentido elegido. En su conjunto, podemos decir que el costo de la autonomía es el de la construcción de las capacidades y su ejercicio. Y ese costo, ¿puede llegar a ser muy alto? Cuando nos ponemos en manos de un cirujano, asumimos, con o sin acierto, que el costo de construir capacidades propias para sanarnos de alguna enfermedad grave, es más alto que el de renunciar parcialmente a la autonomía sobre nuestro cuerpo, y, en el mejor de los casos luego de informarnos sobre generalidades de un procedimiento quirúrgico, aceptar someternos a él. En general, la aceptación de la especialización y de la división de las acciones vitales en las sociedades contemporáneas y aún en las tradicionales, supone que el beneficio de la eficacia y eficiencia en la generación de cierto satisfactor por parte de un especialista es mayor que el costo de autonomía que representaría su autogeneración no especializada. Pero este costo quizá no es necesariamente o en todos los casos sólo un costo, y a veces no es siquiera un beneficio. Esforzarse por aprender y actuar en beneficio propio mediante recursos sobre los cuales se tiene control puede ser de hecho un satisfactor sinérgico de distintas necesidades. La autonomía en el cuidado de la salud frecuentemente amplía nuestras capacidades de ser felices: aumenta nuestro entendimiento y habilidades, nuestra autoestima, nuestra seguridad, mejora nuestras capacidades de cuidado, repercute en la calidad de nuestra respiración, hidratación, alimentación y movimiento, e incluso puede evitar que acabemos en manos de un cirujano en un quirófano o consumiendo medicamento psiquiátrico para realizar nuestra vida saludablemente. No es que el cirujano y el medicamento no puedan llegar a ser útiles, sino que siempre será mejor gestionar de manera autónoma el cuidado de nuestra salud. Y pasa lo mismo con otras necesidades. La autonomía sobre el trabajo para ganarnos el sustento de cada día hace sinergia con nuestro bien vivir y puede evitar que pasemos una vida de subordinación, dependencia y frecuente trato inequitativo con los dueños de las empresas dominantes.

Sin embargo, no podemos tener ni libertad ni autonomía absoluta. ¿Qué pasaría si yo o mi familia pretendiéramos gestionar con absoluta autonomía todas y cada una de nuestras necesidades? La respiración de aire limpio, la hidratación saludable, la alimentación nutritiva y sana, la higiene y la restitución de la salud, la protección física con vestido y vivienda, el entendimiento mediante el conocimiento científico, la información del contexto y la coyuntura biosocial, las destrezas para la elaboración de las tecnologías, los diversos placeres, la comunicación a distancia, el amor, la tranquilidad y la seguridad. Estas pretensiones de autonomía total a nivel individual o en pequeños núcleos nos

rebasarían. Distintos bienes exigen una generación y provisión social, porque se generan y regeneran con mecanismos y costos imposibles de asumir a nivel personal o de un pequeño grupo, empezando por regeneración ecosistémica, pero también por la fabricación de tecnologías para la comunicación, la publicación de un diario o un noticiero, o la operación de un sistema de transporte público.

La *interdependencia* es la condición de necesaria interacción y cooperación entre elementos de un Sistema de Vida, y es inevitable para todos los seres vivos como parte del ecosistema Tierra y de ecosistemas y comunidades particulares. Yo soy yo y todas mis relaciones. Así lo reconocen los chamanes que guían un temazcal, los migrantes que se enfrentan a la pérdida de sus relaciones, la psicoterapia sistémica y la ecología.

La ilusión moderna de la libertad individual absoluta está entonces en conflicto con las precondiciones de la vida humana: el ser humano nace en la naturaleza y en una sociedad, en ellas vive y todo proceso de reproducción y transformación vital, desde el espacio personal y del hogar hasta las sociedades en sus niveles agregados más complejos, demanda tanto equilibrios ecológicos como cooperación social en las acciones vitales. Por razón de los equilibrios ecológicos la libertad humana individual y colectiva debería limitarse para armonizarse con los distintos equilibrios naturales que permiten la reproducción de toda la vida y del propio ser humano; por razón de la cooperación indispensable entre los seres humanos es en muchos sentidos indispensable y provechoso cooperar y respetar la equidad en los sistemas de vida para la igual satisfacción de necesidades.

¿Estamos en una contradicción sin salida? Más bien estamos ante una tensión que debemos mediar, y en procesos de niveles sistémicos más amplios pero próximos a las personas, son posibles la libertad y la autonomía colectivas. La paradoja de los costos y límites de la autonomía se puede resolver cuando atendemos al nivel sistémico de nuestras Comunidades de Vida y ecosistemas particulares, el de una región biocultural o una cuenca hidrológica, por ejemplo, si en esos niveles vemos, cuidamos y procuramos el carácter sinérgico y equilibrado de la cooperación, alcanzando niveles suficientes de poder-hacer colectivo y evitando notorios desequilibrios de poder, expresados como poder de unos sobre otros.

El valor de la autonomía puede observarse mejor cuando entendemos los sistemas de vida y la construcción de bienvivir en la realidad organizativa y política de cierto tiempo-espacio histórico donde la vida está infectada por estructuras de dominación-

explotación.¹¹⁰ Es el caso de la realidad de diversos movimientos sociales de liberación frente al capitalismo lo mismo que de diversas expresiones de resistencia comunitaria cubana frente a los rasgos totalitarios de un socialismo estatista hipercentralizado e hiperburocrático.

Escuchar y observar a los movimientos sociales que luchan por la autonomía nos permite visualizarla como forma de relación social colectiva, con lo que buena parte de sus costos y beneficios son compartidos por amplios grupos sociales en estructuras cooperativas y democráticas. Para el movimiento zapatista, por ejemplo, un “Buen Gobierno”, como estructura de gestión coordinada, “manda obedeciendo” al pueblo, gestionando y retroalimentando la cooperación para beneficio colectivo:

“para nosotros (...) el pueblo decide su forma de luchar u organizarse tanto política, económica y socialmente; es el pueblo que decide su forma de vivir basándose en su lengua y en su cultura... Nuestra forma de gobernar es diferente a la del mal gobierno; ellos son unos cuantos que deciden por todos, y los cuantos que deciden no deciden para beneficio de todos, sino que es a beneficio de ellos” (Delgado y Ramos, 2007: 17).

En palabras del entonces Comandante Moisés, la autonomía “significa reconocer que siempre fuimos y seguiremos siendo pueblos con nuestra historia, nuestra religión y cultura, educación, lengua, etcétera (...) Es el reconocimiento de lo que de por sí ya existe, lo que de por sí es un hecho, que somos un pueblo y tenemos capacidad de gobernarnos, controlarnos, mejorarnos y salir adelante” (Comandante Moisés, 2009).

Llegados a este punto, podemos observar que mientras la libertad nos refiere al abanico de realidades posibles en nuestras vidas, en el enfoque biosocial el *Principio de Autonomía* se propone, sobre la base necesaria del ejercicio de libertades personales, como principio orientador de nuestros procesos y estructuras biosociales hacia la construcción y el ejercicio del poder personal y colectivo de entendimiento, proyección, decisión, acción, realización y regulación democrática directa y participativa de los procesos de bienvivir comunitario y sistémico, lo que requiere de la cooperación

¹¹⁰ No se está diciendo aquí que toda autonomía colectiva sea la panacea, la situación política que todo lo resuelve, y que en las formas en que históricamente se concreta no haya conflictos y relaciones de desigualdad. No se trata de hacer una apología al comunitarismo cuando toma la forma de “tiranía comunitaria”; es necesario que esa autonomía tenga bases democráticas, como ha ido buscando, aprendiendo y realizando la praxis zapatista.

comunitaria y la complementariedad de las Comunidades de Vida mediante intercambios equitativos y solidarios con otras comunidades o espacios sistémicos más amplios.

Ahora bien. La variación de posibilidades y poderes constitutivos de la libertad o la autonomía, esa levedad que supone y que tiene su reflejo simbólico en todas las aves en vuelo, sólo es real cuando en un marco de gravedad de la biofísica y la convivencia humana o ecosistémica. El vuelo siempre regresa a un nido, a la tierra. Por eso la perspectiva biosocial de la libertad y la autonomía en las Comunidades y Sistemas de Vida debe considerar lo que podríamos llamar, siguiendo la alegoría, las leyes de gravedad de la vida humana: el conjunto de condiciones necesarias de regeneración de la vida, y la vigilancia de los principios éticos de vida, inclusión, corresponsabilidad, equidad y sostenibilidad, que definen los límites de la libertad humana y tienen la oportunidad de conciliarse con la libertad en la práctica solidaria.

Debemos recobrar el *reconocimiento de límites*, empezando por el límite que supone el respeto escrito de la vida de los demás y de la Tierra en su conjunto, reubicando el valor de libertad, sin duda fundamental para la vida humana en todas las culturas.¹¹¹ Muchas veces no vemos ese límite que supone la vida más allá de nosotros mismos. La ceguera es hasta cierto punto natural: lo que experimento con mayor facilidad, intensidad y frecuencia es mi propia vida, mis emociones y pensamientos, mi psique es limitadamente consciente incluso de la complejidad de mi experiencia vital y por supuesto de mi interdependencia con otros y del valor de la vida fuera de mí. Por eso, y con mayor razón en una cultura individualista como la del modo de vida dominante contemporáneo, moderno y posmoderno, me experimento mucho más a mí mismo en función de mí mismo, y experimento mucho menos la vida colectiva del nosotros, y aún menos la vida de todos esos otros que no percibo cerca de mí. Muchas veces vemos prioritariamente nuestra libertad o, dicho más precisamente, nuestra voluntad, partiendo de lo que en un momento dado y bajo ciertas restricciones de conciencia creemos que es nuestro bien, y de hecho en la cultura dominante nos puede parecer aberrante la sola idea de limitar o regular nuestra voluntad en todo aquello que no sean conductas evidentemente violentas.

Sin embargo, no es lo mismo un acto voluntario que un acto libre ni mucho menos liberador. La *voluntad*, la facultad de decidir y ejecutar una conducta, puede estar en

¹¹¹ Quizá por eso mismo, cuando en “Prosperidad sin Crecimiento” Tim Jackson debate la redefinición de la prosperidad humana y sus implicaciones en la sostenibilidad y la equidad, acaba proponiendo que el prosperar se trata de un florecimiento de capacidades básicas “limitadas” (Jackson, 2011: 61-74).

relación con la libertad, pero están lejos de ser lo mismo. Antes del estallido de la crisis financiera de 2007 y 2008, millones de familias tuvieron la voluntad de adquirir una deuda hipotecaria para comprar una vivienda sin entender suficientemente los mecanismos financieros y sus oportunidades de ingreso en el futuro, y asumieron una deuda que terminó restringiendo sus ingresos disponibles, su salud mental por el estrés del pago de la deuda, su tiempo libre por las horas extras de trabajo para pagar, y, finalmente, sus capacidades y su satisfacción integral de necesidades. Posteriormente una parte de esas familias endeudadas entraron en insolvencia, perdieron la vivienda que estaban pagando, y, en casos como el español, donde que la ley así lo permite, siguen obligadas a pagar la deuda de la hipoteca incluso tras perder sus casas o ser desalojadas (PAH, 2015). Las personas y familias con esta historia hicieron su voluntad, pero en el contexto económico en que lo hicieron, marcado por la agresividad del sector financiero, en realidad no eran libres de comprar esas viviendas. Este caso muestra que la voluntad sólo es libertad cuando la capacidad de decidir y actuar en cierto sentido tiene aproximadamente los efectos que se pretenden y no otros sustancialmente distintos o incluso opuestos. Otras personas y familias siguen pagando deudas agotadoras y esclavizantes, y efectivamente han conseguido o conseguirán la casa que quisieron, pero en muchos casos, en el camino, han y habrán perdido otras oportunidades de florecimiento y ciertas libertades que no consideraron al tomar su decisión, incluyendo la libertad de participar de proyectos de gestión cooperativa de la vivienda (Más que una casa, 2015). La familia tenía la libertad efectiva para comprar la casa, pero en función de su bienestar integral no realizó un acto liberador.¹¹² En realidad, una libertad específica sólo es liberadora si conserva o amplía el conjunto de posibilidades de las personas o comunidades, es decir, su libertad en general.

Hay pues *conflictos de libertad* entre voluntad, libertades específicas, libertad general y liberación, incluso cuando observamos al mismo protagonista de las decisiones y acciones y al conjunto de sus libertades. Por supuesto, estos conflictos de libertad se vuelven más frecuentes y claros cuando hablamos de distintas personas y distintos seres, grupos o comunidades. Las personas y grupos que realizan su necesidad de movimiento mediante el automóvil privado y el consumo de hidrocarburos, como sucede mayoritariamente en Estados Unidos y sociedades que emulan su modelo de “desarrollo”,

¹¹² Lo mismo se puede pensar de los millones de microempresarios que emprenden e invierten recursos y trabajo para tener un medio de vida propio pero no logran sobrevivir a la competencia y los sistemas de precios oligopólicos de los mercados capitalistas, y que en el curso de la experiencia terminan mermando sus recursos y capacidades para alcanzar un bienestar integral.

puede ser que estén ampliando su libertad de movimiento y con ella algunas otras libertades para la satisfacción de necesidades y la realización de otros deseos, pero seguramente en el corto, mediano y largo plazo, por agotamiento de hidrocarburos, por cambio climático y por colapso de las vías de comunicación, están reduciendo su propia libertad, pero sobre todo la de las próximas generaciones de estas sociedades, y la del conjunto de los seres del Sistema Tierra.

Distinguiendo la voluntad de la libertad, ¿hay un posible conflicto entre libertad y bienestar? Cualquier persona que tenga una filosofía y una práctica que, para perseguir sus objetivos, valore y ejerza centralmente el sacrificio, desde el convencido militante de una guerra hasta un asceta religioso pasando por un trabajador obsesivo, puede, por su libertad general y la persecución de sus fines, reducir sus libertades de bienestar integral. Por supuesto, se puede cuestionar que haya mayor libertad en una acción de este tipo, pero, lo que intenta quien actúa de esa manera, es ampliar ciertos fines considerados benéficos. Distintas causas, legítimas o criticables según se les mire, podrían ser casos donde se puede sacrificar el bienestar temporal, parcial o particular, a cambio de alcanzar objetivos que se consideran más valiosos, y que pueden incluir asimismo proyectos de construcción de bienestar general. Si nos centramos específicamente en la *libertad de bienestar*, las posibilidades de satisfacer necesidades y reproducir la vida en condiciones equilibradas ecológicamente y saludables humanamente, el conflicto posible está más bien, como se ejemplificó en el párrafo anterior, entre la libertad personal o grupal y la libertad de otros grupos, de comunidades más amplias o aún la libertad de bienestar sistémica. Siguiendo con el caso del uso del automóvil, si mi familia vive en una ciudad mediana, sin crisis de contaminación atmosférica pero sin un buen transporte público y para movernos compramos y usamos un auto para cada integrante, quizá ganemos libertad personal y familiar, en el supuesto cuestionable de que realmente ganemos tiempo y eficiencia en la satisfacción de nuestras necesidades presentes y futuras, pero estaremos afectando sin duda las libertades y el bienestar de grupos vulnerables a los desequilibrios ecológicos, afectando las libertades y el bienestar de las futuras generaciones humanas, y en tendencia general, afectando a los demás seres vivos. Por el contrario, si renunciamos al uso personal del automóvil y los hidrocarburos o lo reducimos sustancialmente, dedicaremos más del tiempo a movernos en transporte público suponiendo que su eficiencia no se haya corregido, pero si eso hiciéramos no sólo mi familia sino una proporción significativa de la población en una situación similar, podríamos estar perdiendo ciertas libertades de bienestar personales o de grupo social,

pero con ello ampliamos las libertades y el bienestar de los grupos vulnerables a desastres climáticos, de las futuras generaciones y del conjunto de los seres vivos, por la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero.¹¹³

Ciertamente, puede haber conflictos e intercambios entre las libertades y el bienestar de ciertos integrantes de un sistema y el de otros integrantes o el conjunto del sistema, aunque se pueda cuestionar que ese intercambio sea siempre necesario, puesto que, siguiendo el ejemplo, puedo ingeniar maneras de encontrar satisfactores en el transporte público y en general en la organización y experiencia de una vida solidaria, convirtiendo sus prácticas en satisfactores sinérgicos para mí y para otros en el sistema.

Así pues, las decisiones y acciones humanas liberadoras no lo son necesariamente ni solamente por ser voluntarias, ni por constituir actos efectivamente realizados según un marco de posibilidades para una parte de un sistema, sino por su contribución integral a la ampliación de las posibilidades para llevar un bienestar que tenemos nosotros mismos y el conjunto de integrantes del Sistema de Vida, según las características biológicas y sociales de cada quien. Ésta es la libertad y la liberación que interesa entender y promover desde la perspectiva biosocial a través de procesos sinérgicos donde la autonomía colectiva y su poder-hacer jueguen un papel clave y coherente en relación con los demás principios de una ética biosocial, articulados en los procesos de construcción del bienestar.

¹¹³ Un caso parecido puede observarse en las opciones y decisiones de consumo, entre productos más baratos cuya generación conlleva altos niveles de contaminación y explotación y productos de comercio justo con producciones ecológicas y solidarias.

2.3 El florecimiento como construcción sistémica de *bienvivir*

En estos últimos apartados, se ha ido exponiendo un planteamiento teórico con fundamentos éticos sobre la satisfacción de las necesidades humanas para la salud y la felicidad y sobre los principios fundamentales y relacionales de una ética biosocial. Todos estos elementos se han estado articulando en torno a la categoría de *bienvivir*, el fin o principio sintético de la perspectiva ética biosocial.

Desde la introducción de este trabajo y en el abordaje de la relación entre ciencia y ética, se adelantó la concepción del *bienvivir* como la buena organización, gestión de nuestras Comunidades de Vida en función de la regeneración del conjunto de la naturaleza y la satisfacción equitativa e integralmente eficiente de las necesidades humanas que son base de nuestra salud y felicidad. Con la óptica biosocial de la ética y el *bienvivir*, se ha propuesto una ampliación de nuestra visión de valor al conjunto de nuestra gran Comunidad de Vida, que es la Tierra, y a la integralidad de la vida humana. En este marco, se propusieron nuevas interpretaciones de categorías fundamentales de las ciencias sociales y la economía, como salud, felicidad, calidad de vida o riqueza, así como igualdad, inclusión, responsabilidad, equidad y libertad. Podemos también sustituir categorías como bienestar y desarrollo, ligadas histórica y sustancialmente al sistema histórico capitalista, por otras como *bienvivir* y florecimiento, que nos permitan transformar nuestra forma de percibir, pensar, dialogar y construir la realidad.

Dedicaremos los próximos puntos, a redondear esta tarea de deconstrucción teórica con sustento ético, poniendo en el centro al *bienvivir* humano y sistémico, y al florecimiento como el proceso para su construcción. De alguna manera, se han venido abordando tanto el *bienvivir* como el florecimiento a través de la comprensión de la satisfacción de necesidades humanas, la salud, la felicidad, y las diversas precisiones sobre los principios de la ética biosocial. Todo lo dicho en este capítulo es el sustento y el contenido del enfoque del *bienvivir*. Lo particular de las próximas páginas será la articulación sintética que de todo ello se hace, exponiendo la perspectiva sistémica biosocial del florecimiento y las cuestiones de la factibilidad, la sostenibilidad y la solidaridad.

a. Bienvivir y florecimiento: en el centro de la perspectiva biosocial

El bienvivir representa un nuevo sentido ético de construcción cultural e histórica de la realidad, como respuesta a la crisis sistémica y a la crisis del desarrollo moderno, pero también una apuesta por empezar a concretar toda una nueva lógica de vida. El bienvivir es la categoría central y sintética de la propuesta de Economía Biosocial y todos sus elementos. De hecho, la Economía Biosocial puede ser entendida también como *Praxis para el Bienvivir*.

La idea del bienvivir tiene un recorrido en la filosofía económica, el pensamiento crítico, los movimientos sociales y especialmente en las culturas de los pueblos originarios y sus procesos sociales y políticos. La palabra bienvivir, en un sentido semejante al término inglés *well-being*, cada vez más extendido en el campo filosófico, es una variación culturalmente potente para rebasar el concepto de bienestar, en inglés *welfare*, que tiene una connotación pasiva y es utilizado para referirse coloquialmente a una condición de abundancia u opulencia material, o bien a la suma social de las utilidades individuales, en términos de la economía utilitarista, lo mismo en sus versiones ortodoxas que “heterodoxas”.¹¹⁴ Euclides Mance, en sus estudios sobre las redes de colaboración solidaria (Mance, 1999 y 2006), toma al bienvivir como una categoría explícitamente ética, que identifica como acto y valor central de una nueva forma de trabajar y vivir de manera compartida, para satisfacer las necesidades y ampliar las libertades humanas en un marco de conciliación personal y colectiva.¹¹⁵

Más adelante, los protagonistas de los procesos de transformación en Bolivia y Ecuador, influenciados sustancialmente por los movimientos indígenas andinos, en el marco de los debates de refundación de sus sociedades, recuperaron de sus culturas y propusieron los términos *Vivir Bien* o *Suma Qamaña*, en el caso boliviano, y *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay*, en el ecuatoriano, como parte de sus luchas por la descolonización de la vida y la generación de alternativas civilizatorias al desarrollo moderno. La acción de los movimientos dotó entonces a estos conceptos de la riqueza que hoy presentan, como procesos y proyectos para la construcción de una convivencia equilibrada, armónica,

¹¹⁴ Así lo muestra el tratamiento de la categoría de bienestar en manuales de teoría económica, incluyendo algunos textos de economía ecológica (Common y Stagl, 2008: 9-13)

¹¹⁵ En la propuesta comprensiva de Mance, el bienvivir fue definido como “el ejercicio humano de valerse de las mediaciones materiales, políticas, educativas y de información no sólo para satisfacer éticamente las necesidades biológicas y culturales de cada uno, sino para garantizar éticamente la realización de todo lo que se pueda concebir y desear por la libertad personal y que no niegue la libertad pública” (Mance, 1999: 31).

complementaria, recíproca y dialogante entre el ser humano y la Madre Tierra, entre los diversos pueblos y culturas, entre mujeres y hombres, y en general entre personas de diferentes situaciones y condiciones, a través de una cultura de respeto, cuidado y cultivo comunitario de la vida en todos sus elementos (Huanacuni, 2012. Acosta, 2013. León, 2010. ALAI, 2010a y 2010b).¹¹⁶

¿Cómo trabajar la idea y la praxis del bienvivir, Buen Vivir o Vivir Bien? Alberto Acosta, uno de los principales dinamizadores de la apuesta por el Buen Vivir, comparte en sus obras algunos puntos relevantes. En primer lugar, que “el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada, menos aún indiscutible. El Buen Vivir no pretende asumir el papel de un mandato global, como sucedió con el desarrollo a lo largo del siglo XX. El Buen Vivir es un camino que debe ser imaginado para ser construido” (Acosta, 2013: 49). Nos recuerda así que debemos movernos de manera flexible en la imaginación. Pero también que hay que ponerle carne a la construcción de bienvivir, a su concreción teórica y práctica. Los procesos de Ecuador y Bolivia están haciendo lo propio con sus respectivos proyectos de Buen Vivir - *Sumak Kawsay* y Vivir Bien - *Sumak Qamaña*. Otras apuestas del bienvivir, como la de Mance o la que enmarca la propuesta biosocial, buscan aprender y participar en ese camino. Con esa perspectiva, en segundo lugar, resaltamos también que “el Buen Vivir es un proceso en construcción y reconstrucción que encierra procesos histórico-sociales de pueblos marginados históricamente. Esta propuesta no puede ser vista sólo como una alternativa al desarrollo economicista. Tampoco es una simple invitación para retroceder en el tiempo y reencontrarse con un mundo idílico, inexistente por lo demás” (Acosta, 2013: 52). De modo que, históricamente, las praxis de bienvivir están abiertas a la memoria y la tradición tanto como a la innovación. En ese mismo sentido, en tercer lugar, señala que “el Buen Vivir no sintetiza una propuesta monocultural. El Buen Vivir es un concepto plural –buenos convivires– que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o los posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante” (Acosta, 2013: 64). Y efectivamente, el Buen Vivir en todas sus expresiones es un espacio de colaboración y diálogo entre culturas y saberes que coincidan en la apuesta por transformar nuestros modos de vida con las mejores prácticas ecológicas y humanistas.

¹¹⁶ En el Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador del año 2009, se define el Buen Vivir como “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todas y todos, en paz y armonía con la naturaleza, y la prolongación indefinida de todas las culturas humanas” (Ramírez, 2009: 6).

A partir de estos antecedentes, y en congruencia con la perspectiva biosocial aquí expuesta y argumentada, se propone la comprensión del *bienvivir* como toda praxis histórica de un modo de vida que facilita y promueve la reproducción natural del conjunto del Sistema Tierra, la realización integral, suficiente y diversa de las necesidades de todos los seres humanos, y con esa base la realización de nuestra salud y felicidad, aplicando los principios éticos de vida, igualdad, inclusión, corresponsabilidad, equidad, libertad, autonomía, sostenibilidad y solidaridad en todos los procesos de convivencia, cuidado y transformación de nuestras Comunidades de Vida.¹¹⁷ El *bienvivir* es entonces una forma de vida y convivencia entre seres humanos diversos y con el resto del planeta, que es a la vez praxis, proyecto y proceso.

Efectivamente, el bienvivir ha de entenderse y practicarse como un proceso cultural e histórico concretado en la construcción de realidades biosociales específicas, que supone la realización de procesos de vida objetivos bajo ciertas formas éticas de relaciones e intersubjetividades, mediante renovados ciclos de praxis, de comprensión y acción. De modo que las redes de colaboración y Economía Solidaria de distintas partes del mundo, o los proyectos políticos occidentales de Bien Común en sus versiones ecológicas, y principalmente el *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* o Buen Vivir andino, entre otros procesos concretos, son en una óptica biosocial diversas formas históricas de las praxis de bienvivir, en las cuales las acciones, organizaciones y movimientos sociales van cambiando las formas de estructuración de la vida en sus distintos elementos, con mayor o menor integralidad.

En este sentido de integralidad, y a condición de volver a unir las piezas en el nivel sistémico del bienvivir, podemos analizar sus distintos aspectos o componentes. En el aspecto humano del bienvivir, el de la satisfacción de las necesidades para la salud y la felicidad, podemos identificar un *bienvivir personal*, el de cada individuo en lo particular a partir de la realización personal y colectiva de todas y cada una de sus necesidades, o un *bienvivir social*, en distintos niveles sistémicos de las sociedades humanas, como el de

¹¹⁷ La óptica biosocial del bienvivir busca aportar, en el marco de todo un planteamiento epistemológico, ético y teórico, una visión congruente y sistemática para una nueva economía. Es decir, la óptica biosocial quiere ofrecer un nuevo sistema de pensamiento y acción congruente y aplicable. La óptica biosocial es muy cercana a la del Buen Vivir, y como hemos dicho, en parte se nutre de ella. Para Acosta, el Buen Vivir es un proceso de construcción/reconstrucción de la vida que requiere una economía sustentada en principios postdesarrollistas, entre los cuales destaca la solidaridad y la sustentabilidad, así como la reciprocidad, la complementariedad, la responsabilidad, la integralidad como relevancia de todos los seres vivos, la suficiencia y cierta eficiencia, la diversidad cultural, la identidad, las equidades y la democracia (Acosta, 2013: 130).

una ciudad, una región o país, partiendo de la agregación del *bienvivir* personal y añadiendo la satisfacción de necesidades que son sobre todo sociales, como la regeneración ecosistémica, la reproducción humana y las acciones vitales del trabajo, los cuidados y la re-creación cultural en sus niveles sociales . En el aspecto natural, podemos observar y gestionar el *bienvivir de la Tierra*, es decir, la reproducción y continuidad natural del planeta con todos sus equilibrios vitales y ecosistemas, así como observar el *bienvivir animal* a nivel individual o de especies, o en un nivel intermedio el *bienvivir* de comunidades, paisajes o ecosistemas completos. Todos estos análisis pueden ser útiles recordando siempre que la comprensión y gestión central del *bienvivir*, sin calificativos, es la del *bienvivir sistémico*, que conjugue todos estos elementos en congruencia con una posición ética biocéntrica de tipo complementario y gradual.

Como puede notarse, cuando se habla de *bienvivir* se está proponiendo una vida de calidad suficiente para toda la comunidad ética. Así entendido, el *bienvivir* puede ser una categoría teórica, valorativa y orientativa, referente de una ciencia y una praxis que nos sirva para valorar y orientar la realidad de un sistema biosocial y sus distintos elementos. Se trata de una herramienta cultural de conocimiento, evaluación y proyección útil para comprender o transformar un sistema histórico biosocial completo, como el capitalista, o alguna de sus parcialidades, cualquier tipo de Comunidad de Vida, semisistema o dimensión analítica, así como cualquier proceso-proyecto de modo de vida alternativo integral, como el Buen Vivir y la Economía Solidaria.

Para ello resulta relevante la reformulación de las categorías evaluativas más comunes en el conocimiento y valoración de la realidad biosocial. La *calidad de vida* sería mejor entendida como la suma de cualidades sustanciales y éticas de un Sistema de Vida según la presencia o ausencia de los elementos que componen el *bienvivir*, o la proximidad o lejanía con respecto a éste en el conjunto de una Comunidad o Sistema de Vida, en ciertos grupos naturales o sociales de interés, o en cierto aspecto de la realización de la vida natural o humana, por ejemplo, la reproducción de un equilibrio ecológico como el climático o la realización de cierta necesidad humana como la alimentación o la tranquilidad. Podríamos valorar así que una cierta Comunidad de Vida, una microcuenca por ejemplo, tendría cierta calidad de vida en función de la continuidad de la vida natural, la regeneración de sus ecosistemas y equilibrios vitales y la reproducción de su vida animal (su *bienvivir* natural), y la realización de las necesidades, la salud y la felicidad de sus pobladores humanos contemplando el grado de aplicación de

los principios éticos de igualdad-inclusión, corresponsabilidad, equidad, libertad, autonomía, sostenibilidad y solidaridad (su *bienvivir humano*). De una redefinición semejante de la calidad de vida podemos derivar índices u otras metodologías de evaluación evitando reduccionismos y generalizaciones que nos impidan ver los matices complejos de la situación de cierta Comunidad o del Sistema de Vida en su conjunto.

Con esta misma lógica podemos entender y observar en una misma escala la *riqueza*, como la situación de un individuo, un grupo biosocial, una Comunidad o un Sistema en la cual se experimenta una tendencia hacia un *bienvivir integral e incluyente*, y la *pobreza* la situación en la que se experimenta una tendencia a una ausencia o una presencia minoritaria y excluyente del *bienvivir* en todas sus dimensiones. Y podrían analizarse y modificarse *riquezas y pobrezas específicas*, según los elementos del *bienvivir* que presenten suficiencia o insuficiencia. En el aspecto humano, podríamos observar, comprender y gestionar *riquezas o pobrezas* de situaciones, condiciones y recursos, entre los cuales el patrimonio o el ingreso, aunque no como recursos únicos; de capacidades, como las de comunicación, aprendizaje, trabajo o participación; de satisfactores y realización efectiva para cada necesidad humana, identificando entonces *riquezas o pobrezas* de hidratación, alimentación, protección, seguridad, comunicación, entendimiento, habilidades o incluso de placer, amor y estima; y finalmente, *riqueza o pobreza* de salud o de felicidad. En el aspecto natural más amplio, también podrían observarse *riquezas y pobrezas* en función de distintos equilibrios o desequilibrios ecológicos o de reproducción de la vida de los animales en lo individual y como especies.

Así, en un sistema o una parte de un sistema podemos evaluar nuestra calidad de vida, nuestra *riqueza* o nuestra *pobreza*, nuestro *bienvivir*. Desde este enfoque valorativo, tienen mayor calidad de vida o más *riqueza* las personas, grupos y Comunidades de Vida con un *bienvivir* más realizado, integral e incluyente, y en sentido contrario podemos ubicar con baja calidad de vida o más *pobreza* a un sistema, una sociedad, un país o una comunidad con un *bienvivir* menos realizado, menos integral o más excluyente. La misma escala se puede hacer entre salud y enfermedad, enfatizando el impacto de la satisfacción de necesidades en la funcionalidad integral de las personas; y entre felicidad e infelicidad, añadiendo a la satisfacción de necesidades la presencia de emociones positivas y satisfacción subjetiva.

Siguiendo esta perspectiva, sería mejor en una Economía Biosocial reemplazar la categoría de desarrollo, por todos los elementos y connotaciones que se han venido

criticando en este trabajo, por la de *floreCIMIENTO*, entendido como el proceso por el cual se construye, alcanza y sostiene el bienestar de un Sistema de Vida y cada una de sus partes constitutivas mediante una gestión y aprovechamiento biosocialmente sinérgico y eficiente, de los recursos y las capacidades de ese Sistema y las Comunidades que lo conforman. Se trata en su concepción general de un *floreCIMIENTO biosocial*, un proceso complejo e integral de transformación sistémica para la construcción del bienestar, compuesto, por un lado, por procesos de regeneración de la vida natural del conjunto del Planeta y sus habitantes, y, por otro, por procesos de mejoramiento y mantenimiento del bienestar de los seres humanos, nuestros grupos y comunidades hasta alcanzar los umbrales históricos de suficiencia equitativa y sostenibilidad, todo mediante el la gestión y el aprovechamiento eficaz y eficiente de recursos y satisfactores naturales, biofísicos, sociales, intersubjetivos y políticos.

De modo que el proceso de florecimiento requiere como procesos constitutivos y complementarios al *floreCIMIENTO humano*, basado en el proceso de satisfacción de necesidades para la salud y felicidad con todos y cada uno de sus elementos, y al *floreCIMIENTO natural*, también con todas y cada una de sus partes. El sentido coincidente de ambos procesos, en consonancia con una ética biocéntrica gradual y una ecología de derechos y responsabilidades, es el de facilitar el cultivo y el cuidado de una vida de calidad adecuada a todos y cada uno de los seres humanos, al conjunto de los seres sensibles, de los seres vivos y a la Tierra como organismo vivo compuesto. Para ello, el florecimiento debe imaginar, proyectar, experimentar y recrear diversas estructuras y diversos modos de vida sinérgicos con formas concretas solidarias y sostenibles del metabolismo biosocial.

Al igual que la salud y la felicidad humanas, el florecimiento del bienestar depende de la habilidad de las personas y comunidades para construir y manejar complejos equilibrios dinámicos: entre las diferentes necesidades humanas, entre las distintas personas, entre diversos grupos humanos, entre el individuo y la comunidad, entre la autonomía y la solidaridad, entre suficiencia y potencia, entre gratitud y deseo, entre la humanidad y la naturaleza y entre las distintas especies. Todo un complejo equilibrio en la humanidad y en el Sistema Tierra. Ese equilibrio, demanda hoy mecanismos de redistribución de casi todos los recursos, capacidades y satisfactores, tanto biofísicos, por ejemplo territorios, materiales y energías para quienes viven en pobreza relacionadas, como intersubjetivos, por ejemplo la gratitud o la empatía para quienes viven enganchados por la ambición

desmedida, el aislamiento o la violencia. Esos equilibrios reclaman y reclamarán, por supuesto, la construcción de muchas y muy variadas capacidades y creatividades que están hoy lejos de construirse y aplicarse, de modo que estamos frente a un reto histórico extremadamente complejo y motivante.

En la configuración de estos equilibrios para el florecimiento juegan un papel fundamental y complementario los sentidos de abundancia y límite. Un bienvivir sistémico sólo es posible si posibilitamos el disfrute y la contención en nuestras relaciones con nosotros mismos, las demás personas y el resto de nuestro Sistema de Vida. Diversas cosmovisiones y prácticas de distintas culturas humanas pueden ser de gran ayuda para enfrentar el reto de los equilibrios necesarios para el bienvivir. A diferencia de la filosofía moderna del progreso irrestricto, algunas filosofías no occidentales,¹¹⁸ como el budismo, el taoísmo o el mismo Buen Vivir, llaman la atención por su reconocimiento de dualidades esenciales de la vida: salud y enfermedad, felicidad e infelicidad, satisfacción e insatisfacción, placer y sufrimiento, fuerza y fragilidad, vida y muerte, persona y comunidad, humanidad y naturaleza, así como por su manejo de dichas dualidades de conflicto existencial. Invitan al discernimiento sobre la legitimidad de las necesidades y los deseos propios en relación con las necesidades y deseos de otros; a la conciencia y aceptación de los ritmos y ciclos vitales y de sus límites; al cultivo de la empatía y la solidaridad con uno mismo, con los otros seres humanos, con otros seres sensibles y con el planeta. En el budismo se puede apreciar el cultivo de actitudes y estructuras psíquicas y sociales que fomentan el discernimiento y la vivencia de equilibrios, como el cultivo del “camino medio” o la búsqueda y reconocimiento de la autenticidad de las fuentes de la felicidad. En último término el budismo trata del cultivo de la gratitud, la empatía, el amor activo y la ecuanimidad, los llamados “cuatro inconmensurables”, como medios para liberarse parcialmente de las angustias dadas por los extremos: por un lado la angustia humana que representa la insatisfacción de las necesidades en situaciones de miseria humana evitable, y por otro la angustia innecesaria que acompaña el deseo de perpetuación o entronización de uno mismo, exponenciada en el egoísmo acumulador y consumidor (Schumacher, 1970: 45-52. Batchelor y Brown, 1992).

¹¹⁸ Aunque no es la perspectiva más común en occidente, el enfoque de equilibrios también está presente en algunas perspectivas culturales occidentales, como el cristianismo o la teoría psicoanalítica, en la cual son fundamentales los principios de placer y realidad, las pulsiones de vida y muerte, que conviven inevitablemente y necesitan balancearse en todo sujeto humano.

Una perspectiva similar, en cuanto a la búsqueda de reequilibrios, se encuentra en el Buen Vivir y sus expresiones entre los pueblos de *Abya Yala*. En el Buen Vivir y su construcción teórica y práctica descolonizadora, al rechazo de la opulencia y la acumulación se suman la gratitud por la abundancia de la vida, la solidaridad con todas las personas de todos los sexos y etnias y el respeto igualitario por la naturaleza, que llega al grado de la veneración y resacralización de la *Pacha Mama* y de todos los elementos que la constituimos (Acosta, 2013. ALAI, 2010a y 2010b).

En el florecimiento humano, desde esta perspectiva de reequilibrios, la realización suficiente, regular y equilibrada de nuestras necesidades, el reconocimiento y la vivencia de la saciabilidad en la finitud, y en síntesis la vivencia de una “abundancia frugal” (Latouche, 2012), puede ser la base fundamental ya no del “desarrollo”, tan ligado al progreso pretendidamente ilimitado y la colonialidad sobre la vida, sino del florecimiento del bienvivir. En este sentido, la satisfacción equilibrada no limita al florecimiento sino que lo posibilita desde su base y lo hace factible, no sin conflicto, como experiencia humana y biosocial general.¹¹⁹

A través de los distintos elementos de la ética biosocial se ha ido exponiendo la perspectiva biosocial del bienvivir y el florecimiento. Una propuesta nutrida en el aprendizaje colectivo, y abierta al diálogo, que se suma a la promoción de una transición solidaria y sostenible de la vida en el Sistema Tierra. Nuestro conocimiento de la realidad natural y humana va cambiando en cada tiempo-espacio histórico. La Economía Biosocial ofrece un marco propio de interpretación y proyección del bienvivir, nutrido y relacionado estrechamente con el *Sumak Kawsay*, el *Suma Qamaña*, el Bien Común, el pensamiento complejo, las corrientes críticas y ecológicas de las ciencias y la Economía Solidaria. Propone un cambio en el re-conocimiento de los bienes fundamentales de la naturaleza y la humanidad, un nuevo flujo de recursos, capacidades y satisfactores eficientes y sinérgicos para estructurar nuevos modos de funcionamiento sistémico, que permitan el mejoramiento y el cuidado de la calidad integral de la vida para la satisfacción y la felicidad de las personas y la continuidad de la naturaleza en su conjunto. Por supuesto,

¹¹⁹ En su aspecto humano, el florecimiento no es pues el incremento de las necesidades y capacidades, como supone el enfoque de las necesidades en desarrollo. Más bien, el florecimiento requiere un perfeccionamiento cualitativo de nuestros recursos y capacidades que contribuya estratégicamente a la satisfacción sinérgica de nuestras necesidades, que son universales y finitas, aunque se expresen de formas históricamente diversas. Verlo ontológicamente y éticamente de manera desarrollista, nos llevaría a reproducir el sistema que actualmente merma la convivencia y promueve el egoísmo, el sectarismo y la violencia.

el principal reto no está en enunciar el bienvivir, sino en realizarlo y sostenerlo en el tiempo, considerando los umbrales o límites dados por las condiciones históricas.

b. La solidaridad como llave del bienvivir

Todos los principios de la ética del bienvivir son guías para la conducta humana: asumir el principio de vida nos lleva a actuar con respeto en relación con el conjunto de la naturaleza y la humanidad; asumir el principio de corresponsabilidad nos lleva a hacernos cargo de aquello que nos toca en la reproducción de una vida incluyente; el principio de equidad nos llama a buscar la justicia en una compleja balanza de igualdad en la diversidad; y el principio de autonomía nos invita a buscar ejercer una libertad colectiva para ampliar efectivamente nuestras propias posibilidades de bienvivir. Ahora bien, el respeto a la vida puede quedar como una actitud relativamente pasiva, la corresponsabilidad y la equidad limitarse a una actitud de mesura y distinción de lo que toca en lo personal, y la autonomía nos puede llevar a centrarnos en nosotros mismos a nivel individual o del propio grupo. Una actitud pasiva y autocentrada en un mundo de interacción compleja es ético en distintos contextos y momentos, pero en este mundo complejo nuestras acciones siempre tienen efectos sobre la vida y los derechos de otros. Entonces nuestra actitud y racionalidad fundamental debe ir más allá de una posición ética pasiva, de la atención a uno mismo y al propio grupo.

Para superar la cultura de la disputa y el egoísmo, podemos centrar nuestra actitud de vida en la solidaridad. Llevar la ética al terreno de la solidaridad es una opción crucial y potente para el florecimiento del bienvivir. Pasar a la solidaridad como principio estructurador de vida nos permite asumir activamente la construcción y el cuidado del bienvivir, evitando así la dificultad o imposibilidad de reparar suficientemente los efectos dañinos de un actuar displicente y autocentrado en este mundo interconectado en el que nuestras acciones impactan de manera inevitable las vidas de miles de seres humanos y animales y la dinámica de todo el ecosistema Tierra.

¿En qué consiste la solidaridad? Para Luis Razeto, uno de los principales autores de la construcción teórica y práctica de la Economía Solidaria, “la solidaridad es una relación horizontal entre personas que constituyen un grupo, una asociación o una comunidad, en la cual los participantes se encuentran en condiciones de igualdad. Tal relación o vínculo interpersonal se constituye como solidaridad en razón de la fuerza o intensidad de la cohesión mutua, que ha de ser mayor al simple reconocimiento de la

común pertenencia a una colectividad. Se trata en la solidaridad de un vínculo especialmente comprometido, decidido, que permanece en el tiempo y que obliga a los individuos del colectivo que se dice solidario, a responder ante la sociedad y/o ante terceros, cada uno por el grupo y al grupo por cada uno” (Razeto, 2005: 2). Esta concepción de la solidaridad es la que Jean-Louis Laville (2009: 350-355) identificó como solidaridad democratizadora, que partiendo del reconocimiento de igual dignidad y los correspondientes derechos resulta en acciones colectivas, en contraposición con la solidaridad “filantrópica” o caritativa, que se practica como una pretendida dádiva sin igualdad ni reciprocidad ni perspectiva de justicia, y deja en deuda al beneficiario, estableciendo una dependencia personal, una jerarquización social y la reproducción de las desigualdades. Hasta aquí, se observa una concepción humanista de la solidaridad, aunque quizá también antropocéntrica.

Si partimos de la óptica biosocial, y por tanto consideramos la vida como bien fundamental de la existencia y nos reconocemos los seres humanos como los sujetos éticos activos de nuestras Comunidades de Vida, podemos ampliar la comprensión y práctica de la solidaridad. En la propuesta biosocial, el *Principio de Solidaridad* es la guía ética que nos convoca a reconocer a todos los organismos y sistemas vivos como seres de valor y dignidad propios, reconocernos entre seres humanos como personas con igualdad de dignidad, necesidades y derechos, y a actuar cooperativamente para construir y cuidar la calidad de vida de todos y cada uno de los miembros de la comunidad. En la praxis de la solidaridad, los principios de vida, igualdad, inclusión, corresponsabilidad, equidad, libertad y autonomía son herramientas éticas y prácticas, orientadas al cultivo de un bien vivir compartido.

El principio de la solidaridad, empático y proactivo, condensa y concreta todos los principios del bien vivir. La solidaridad nos permite traducir la ética biosocial en relaciones humanas y ecológicas concretas, en la economía y en todas las dimensiones de la vida, cultivando la conciencia, el sentimiento y la acción benéfica en comunidad y para la comunidad, nuestra gran casa común, que es el sistema Tierra. La solidaridad es cultivar nuestra consciencia sistémica y hacer de la ética una praxis decidida y concreta por el bien vivir sistémico y la felicidad humana.

¿Podemos los seres humanos hacer de la solidaridad nuestra actitud fundamental? Para dimensionar la vigencia y los posibles alcances de la solidaridad, resulta imprescindible cuestionar la exclusividad del egoísmo como motivo estructurador tanto de

la subjetividad humana y económica.¹²⁰ La teoría económica dominante considera como elemento central nuestra conducta la elección y acción racional de los agentes económicos en función del interés o beneficio propio (Sen, 1989: 28-45). Pero en nuestras acciones influyen también las pulsiones, los deseos, los hábitos, la cultura, la moral, la psicología colectiva y la comunicación de masas, entre otros elementos no necesariamente racionales ni egoístas. Afirmar que el egoísmo es el motor y estructurador único o fundamental de nuestra conducta implica ignorar no sólo consideraciones éticas como las que aquí hemos abordado, sino la complejidad social y psicológica de nuestro comportamiento.

Para empezar, hay que reconocer que la subjetividad es siempre intersubjetividad, y en ella, tanto como en la conducta humana real, pesan factores ajenos a la razón y la esfera individual. En nuestros espacios de convivencia las personas aprendemos creencias, conocimientos, valores, deseos, normas, hábitos y habilidades construidas en el marco colectivo de nuestras culturas, culturas que no tienen como rasgo cultural único el egoísmo, sino que, por el contrario, se estructuran en buena medida para facilitar una convivencia más armónica y satisfactoria en nuestras Comunidad de Vida. De modo que, en el marco de los procesos culturales, podemos aprender a sufrir, competir y disputar la vida, pero también a disfrutarla, cooperando y compartiendo.

Permitámonos ahora ir a un extremo opuesto de la conducta egoísta, desde un enfoque psicológico, para acabar de refutar su supuesta omnipresencia. Es común que las personas, en ciertas áreas de nuestra vida, realicemos prácticas de “autosabotaje” o “autodestrucción” mediante determinados patrones de conducta que en lugar de darnos satisfacción personal nos generan más frustración. Los mecanismos ocultos de esos patrones de conducta pueden operar con distintas limitaciones psicológicas como una baja autoestima, una identidad personal limitante, la consideración de algo o alguien más como superior a uno mismo (quizá un padre, una madre, una pareja, un patrón o un gobierno), o con cualquier otro sistema de creencias instalado en la mente humana que impida o limite el deseo y la realización de nuestro propio bien. Pero no estamos hablando de una excepción, o sólo de un caso extremo como el del suicidio activo o pasivo, o la servidumbre voluntaria. La recurrencia de la enfermedad, la fragilidad o la insatisfacción o

¹²⁰ Para fines de una mejor comprensión de la vida humana y de la economía, Sen (1989: 37) observa que “la cuestión real se encuentra en saber si es una pluralidad de motivaciones o *exclusivamente* el egoísmo lo que mueve a los seres humanos”. Sen hace evidente que la ciencia no debe caer en el falso dilema que implicaría decidirse por el egoísmo o el altruismo generalizados como motores únicos de la acción humana; tan absurda una cosa como la otra.

la evidencia de la muerte como destino inevitable, actúan de manera semejante que otras creencias falsas o inducidas. Todos los seres humanos funcionamos con la interacción conflictiva de la pulsión de muerte en contraposición con la pulsión de vida, un conflicto que Freud (1920) identificó como parte natural del ser humano y de todos los seres vivos. Cualquiera que sea el caso, podemos observar que hay aprendizajes y conductas tan lejanas al egoísmo que incluso pueden identificarse como autodestructivas.

Entonces la conducta humana no es exclusivamente egoísta. Entre el egoísmo absoluto y la autodestrucción natural o patológica está el conjunto de emociones, percepciones, valores y acciones en donde el bien propio y el bien de otros se concilian o se negocian de manera compleja. Distanciándonos del egoísmo absoluto, podemos ver diversas formas de conducta humana. Incluso la persecución del interés propio incluye lógicas no individualistas para la consecución de los fines deseados, por lo que son comunes las *conductas cooperativas* con las que distintas personas involucradas sacan mayor provecho personal a partir de la colaboración. Un poco más lejos del egoísmo, vemos que todos tenemos grupos de pertenencia como la familia, el grupo de amigos, la comunidad o el gremio profesional, y *conductas de filiación* en las que nuestras acciones muestran corresponsabilidad e incluso generosidad por simpatía con los miembros del grupo, porque experimentamos beneficio propio a través del beneficio de otros por quienes sentimos aprecio. Más lejos aún del egoísmo, en otro extremo, están las conductas de *compromiso* o *altruismo*¹²¹ en las cuales nuestras acciones no están definidas a partir de necesidades o deseos de beneficio propio, sino del respeto a los derechos y necesidades de los otros, se sienta o no simpatía o un especial afecto por ellos o por las acciones requeridas, y aun cuando el respeto o la corresponsabilidad por sus derechos y necesidades tenga costes en el sujeto que actúa (Dieterlen en 2005: 46-53. Garrido, 2007: 257). Se comporta con altruismo la persona de una comunidad rural que a pesar de que vive en situación de carencias nos ofrece sus mejores alimentos, o quien tras encontrarse una billetera en una calle vacía busca a su propietario y la devuelve tal como la encontró. Entonces, los seres humanos somos capaces de acciones cooperativas, corresponsables, comprometidas o altruistas. Podemos superar el espacio más próximo y llegar al más amplio posible, como sucede con quien busca a través de la

¹²¹ El concepto de compromiso de Amartya Sen al igual que el de altruismo de Thomas Nagel, sirve para entender formas no egoístas de acción en distintos conflictos. No se trata de simples preferencias morales que se suponen igualmente egoístas, como el utilitarismo ha querido sugerir, para relativizar, una vez más, los imperativos éticos en la humanidad, y defender la existencia de un egoísmo inevitable.

cooperación internacional, del comercio justo o de la contención de sus niveles de consumo, ayudar a quien se encuentra en la otra punta del mundo a satisfacer sus propias necesidades, independientemente de que ello aparentemente pueda representarle más “costos” directos que “beneficios”.

Los defensores de la tesis del egoísmo humano alegan frecuentemente que con las conductas solidarias se busca la satisfacción personal, aunque sea moral. En todo caso, ¿es más importante la acción solidaria o que su causa sea la satisfacción moral, la simpatía, el altruismo o una mezcla de todo esto? Si lo que en ocasiones o sistemáticamente permitiera la acción solidaria fueran el superyó, ese sentido del deber que nos puede hacer llegar a la contención o al sacrificio voluntario, o la moral de una comunidad, como la conformación y reproducción colectiva de ese superyó, y por tanto el goce del deber cumplido, el triunfo ético de la persona y de la comunidad sería igualmente valioso. Lo que importa es que cultural y personalmente asumamos el cuidado y la construcción de la vida, la igualdad, la inclusión, la corresponsabilidad y la equidad con libertad y autonomía en la dinámica de nuestras Comunidades de Vida y del Sistemas Tierra.

Incluso la solidaridad aumenta su valor y su impacto en el bien vivir y la felicidad humana si en siendo solidarios encontramos también una forma de disfrute propio, o mejor aún si encontramos satisfacción personal en el beneficio de otros. Esta es de hecho la más importante razón para apostar por la solidaridad: la riqueza empática. Toda acción solidaria pasa siempre por la *empatía*, por la percepción y consideración de lo que sentimos nosotros mismos y los demás: las personas que tenemos cerca, quienes forman nuestros grupos de pertenencia y fidelidad, aquellos con quienes podemos realizar acciones cooperativas, y finalmente nuestro gran grupo de solidaridad por pertenencia, filiación, cooperación, compromiso y altruismo: el planeta con la humanidad entera.

La fuerza de la solidaridad reside en que podemos realizarnos personal y colectivamente contribuyendo a la satisfacción y la felicidad de todos, porque la vida es cooperativa y porque la facultad humana de la empatía, de sentir con los otros lo que experimentan, nos abre la posibilidad de compartir y vivir con los demás el disfrute de la satisfacción de las necesidades y derechos de todas y todos. Si somos seres con capacidad empática, ¿por qué tendríamos que conformarnos con el respeto precavido de la responsabilidad básica, o con la disputa por una compleja justicia, cuando podemos ir más allá y construir el gozo empático en el bien vivir personal y sistémico? La solidaridad,

como toda forma de compartir, multiplica las posibilidades de realización del homo-relación. Descubrir que la felicidad es colectiva, cultivar nuestra capacidad empática, hace que parte importante de nuestras experiencias positivas de vida sean experiencias compartidas y experiencias de otros seres que hemos sido capaces de apreciar. Ese descubrimiento puede cambiar radicalmente el centro de lo que percibimos, valoramos y hacemos. Así, la empatía y la solidaridad dan luz para conciliar la felicidad personal y la de la comunidad.¹²²

c. Factibilidad del bienvivir: voluntad ética y capacidad histórica

Diversos pensadores y promotores de alternativas al sistema dominante, entre ellos José Carlos Mariátegui, han defendido el peso de la voluntad y la imaginación de los seres humanos en la construcción de la realidad. Mariátegui observó que la práctica revolucionaria y el desenvolvimiento de la historia estaban profunda y efectivamente impactados por la imaginación y la fantasía en interacción dialéctica con la realidad. El propio Mariátegui imaginó y promovió en el Perú y en la América Latina de principios del siglo XX el socialismo indoamericano, y aunque el proyecto que no llegó a buen término, en parte por la oposición de capitalistas y socialistas de corte estalinista, sus ideas han sido una de las fuentes esenciales de inspiración y aprendizaje para procesos como el Buen Vivir y diversos procesos de cambio latinoamericanos (Mariátegui, 2015. Germaná, 1995: 17-37).

Ciertamente toda transformación ética de la realidad es la suma de la imaginación y la interacción histórica: nace siempre de las condiciones biosociales históricas, se traduce en imaginación de los seres humanos y ésta se concreta negociando nuevamente con la historia.¹²³ El florecimiento hacia un bienvivir requiere también de esa suma en diversos ciclos de praxis. Veamos un ejemplo paradigmático. Contra toda expectativa y tendencia, entre 1810 y 1824 Robert Owen y sus colaboradores imaginaron y generaron con la población trabajadora de New Lanark, Escocia, lo que puede considerarse la primera Comunidad de Vida con un bienvivir humano incluyente en la modernidad occidental. New

¹²² En este sentido, la solidaridad y la empatía permiten conciliar también los extremos filosóficos que postulan al placer personal y a la virtud como fuentes de la felicidad.

¹²³ Como ya lo hemos visto al hablar de las capacidades, la responsabilidad, el mérito o la libertad, no podremos nunca diferenciar objetivamente los límites de las condiciones y oportunidades externas y el papel de la voluntad, pues ésta siempre está influida por las mismas condiciones, en un proceso dialéctico entre la libertad y la voluntad humana y los procesos biológicos y sociales de un Sistema de Vida.

Lanark combinó economía privada y cooperativa, autogestión e intercambios de mercado, generó y usó nuevas metodologías organizativas, educativas y de intercambio, aplicó tecnologías energéticas y productivas de vanguardia, y consiguió en aquel tiempo que su gente disfrutara por primera vez de una vida satisfactoria: protección física con viviendas y vestido de calidad, cuidado de la salud proveída por la empresa textil que dirigía Owen, trabajo eficiente con jornadas más cortas, alimentación suficiente mediante una cooperativa de abasto y el uso de moneda comunitaria, educación infantil y continua financiada por los la industria y la cooperativa, protección y disfrute del entorno natural, y recreación a través del juego y las artes. New Lanark asombra desde entonces a visitantes locales y de todo el mundo. Todo empezó en un proyecto, de la imaginación y la voluntad. Unos años después de iniciar su gestión, Owen expuso a los habitantes su visión del futuro: “No sé qué ideas harán realidad las personas al final del milenio; pero sé que la sociedad estará formada de modo que se viva sin crimen, sin pobreza, con una mejora radical de la salud, con poca o ninguna miseria, y con una multiplicación increíble de la inteligencia y la felicidad de las personas; ningún obstáculo, excepto la ignorancia, interviene en este momento para evitar que tal sociedad se vuelva universal” (Owen, 1816). La visión social de Owen y sus colaboradores no se realizó por completo, y de hecho su gran apuesta en New Harmony, Indiana, no se concretó. Pero la experiencia de New Lanark inspiró e inspira hasta hoy a empresarios responsables, socialdemócratas y socialistas, cooperativistas y promotores de la Economía Solidaria, y muestra que la realidad se transforma efectivamente con una combinación de voluntad ética, imaginación y aplicación de capacidades concretas (New Lanark Visitor Centre, 2015).

La historia es siempre una dialéctica entre las voluntades y las estructuras biosociales. Cuando la consciencia de la realidad y la imaginación se conjugan, las voluntades retan al determinismo, a la inercia de la historia. La realidad entonces no será la que se imaginó, no será perfecta, pero será distinta, y con los procesos adecuados, más cercana a la imaginación que a la inercia. Así se abre paso nuestra creatividad histórica.

Con el fin de que la ética biosocial pueda generar un florecimiento real en la práctica, debemos vincular los principios éticos y la perspectiva teórica general del florecimiento con procesos históricos de transformación eficiente y suficiente, a partir de las estructuras concretas que presenta el sistema biosocial en su conjunto o las de nuestras Comunidades de Vida en niveles organizacionales, locales, regionales o

nacionales. Para lograr esta vinculación teoría-práctica en la praxis del florecimiento y la realización del bien vivir, a los principios de la ética biosocial analizados anteriormente se suman dos nociones éticas de tipo histórico: factibilidad y sostenibilidad. La realización del bien vivir requiere sobre todo acciones organizativas y políticas aplicadas, propias de una praxis profesional y social, pero también incorporar suficientes observaciones y mediciones empíricas y análisis críticos de la situación histórica.

Las cuestiones de la factibilidad y la sostenibilidad, se tratarán más a fondo en un punto posterior. Basta ahora con decir que ambas representan principios éticos en relación con la historia, umbrales o límites de toda economía realista para el presente y el futuro. La *factibilidad* es la condición de posibilidad histórica de cierta realidad; la *sostenibilidad*, la condición de perdurabilidad de esa realidad. En cierto sentido, son los límites mínimos y máximos de existencia de toda expresión de cierta calidad de vida o bien vivir.

Un proyecto y proceso de bien vivir será factible si con agudeza, creatividad y reequilibrios para la vida natural y humana reconocemos la abundancia; y será sostenible si respetamos los límites que fija la reproducción de la vida. En otras palabras, el bien vivir es posible reestructurando nuestro modo de vida hacia un sistema de *abundancia frugal* (Latouche, 2012), en el que los recursos y capacidades disponibles sean aprovechados para el bien común. La calidad de vida en New Lanark, siguiendo nuestro caso histórico, se sirvió de los abundantes recursos naturales y sociales de la Comunidad de Vida, incluyendo el agua y la fuerza del río Clyde, la riqueza del bosque, la infraestructura industrial disponible hace 200 años, y el trabajo de su gente, pero sólo fue posible cuando se sumó la voluntad y la imaginación colectiva para cambiar el modo de vida dominante en aquella época, cuando a partir de condiciones similares a las de New Lanark se generaba opulencia y acumulación para pocos y miseria para la inmensa mayoría.

La escasez es una condición biosocialmente determinada o construida, en la cual la disponibilidad de riquezas se vuelve menor a la requerida por la población a causa de la magnitud de la demanda, pero también de las formas de gestión y distribución de los recursos naturales y sociales, aunque muchos de éstos sean ciertamente limitados. Para los seres humanos, la escasez no está dada en sí, es el resultado de cierto modo de reproducción y funcionamiento de la vida en el marco de un sistema biosocial, y si cambiamos el modo en que demandamos, gestionamos y distribuimos los recursos,

capacidades y satisfactores, podemos construir un modo de vida con riquezas disponibles más que suficientes, abundantes aunque no infinitas.

¿Tiene nuestro Sistema Tierra la capacidad para sostener un bienvivir de todas y todos? No sólo la voluntad sino también la historia y la técnica nos ayudan a responder. Históricamente, si diversas experiencias semejantes al bienvivir han sido posibles desde hace siglos en distintos pueblos originarios y desde principios del siglo XIX en el occidente moderno, con las tecnologías disponibles y posibles de cada tiempo y lugar, podemos presuponer que el bienvivir es posible actualmente. Aunque la población se ha multiplicado desde la revolución industrial por una combinación de reducción de la mortalidad y falta de planificación reproductiva, el patrimonio biocultural contemporáneo nos ofrece un gran catálogo del que podemos escoger, combinar y recrear tecnologías tradicionales y modernas de alta eficiencia en términos biosociales, para generar, distribuir y disfrutar satisfactores suficientes o incluso abundantes, evitando que se malgasten por la distribución inequitativa, el consumismo o el simple desperdicio.

La cuestión técnica será tratada con más detalle en el siguiente capítulo. Avancemos aquí que la Tierra tiene capacidad para un bienvivir generalizado si las huellas ecológicas de las distintas formas de bienvivir pueden ser inferiores a las biocapacidades del sistema y sus regiones. Hoy que la pobreza y la destrucción ambiental son situaciones generalizadas, tenemos tres herramientas básicas para hacer factible el bienvivir: la regulación de la población, la reducción del consumo, y la mejora de la eficiencia material y energética de nuestro modo de vida y su metabolismo biosocial, incluyendo prácticas para compartir satisfactores. El ajuste factible se encuentra seguramente en una combinación decidida de los tres factores que nos permitirían ajustar nuestras huellas a las biocapacidades del planeta de modo compatible con la satisfacción de necesidades. Si la regulación poblacional y las eficiencias productivas implican una reconversión tecnológica de mediano o largo plazo, la moderación y la compartición, como observa Yann Arthus-Bertrand en su documental *HOME* (2009), son las soluciones posibles en el corto plazo, pues dependen de la voluntad humana aunque también puedan encontrar formas de funcionamiento más eficiente con ciertas tecnologías de aprendizaje y organización para la gestión solidaria de nuestros bienes biofísicos y culturales, como los mercados de trueque, los huertos comunitarios, las mediatecas, los parques naturales o los círculos de aprendizaje. En esa reestructuración, una estrategia fundamental debe ser centrar la gestión de los Sistemas de Vida en la generación,

distribución y disfrute equitativo de satisfactores sinérgicos como los mencionados en líneas anteriores.

¿Hacen falta estudios y datos sobre la abundancia existente? Los estudios y los datos de la abundancia siempre pueden ayudarnos, más cuando el escepticismo es mayor que la empatía y la convicción. Veamos dos casos elementales: el del agua y el de la alimentación en tiempos de cambio climático. A pesar de que ciertamente se está dando una sobreexplotación de los acuíferos y el estrés hídrico avanza sobre una parte cada vez mayor de la población mundial, los informes internacionales del agua hablan muy claramente: “Las causas de la crisis del agua radican en la pobreza, la desigualdad y las relaciones desiguales de poder, así como en las políticas erradas de gestión del agua que agravan la escasez (...) En el mundo hay más que suficiente agua para el uso doméstico, la agricultura y la industria. El problema radica en que algunos (principalmente la población más pobre) quedan excluidos sistemáticamente del acceso al agua por su pobreza, por sus limitados derechos legales o por políticas públicas que limitan el acceso a las infraestructuras que proporcionan agua para la vida y para los medios de sustento. La escasez es fruto de las instituciones y los procesos políticos que ponen a la población pobre en una situación de desventaja” (PNUD, 2006: V, 2-3). El informe del PNUD se confirma en los análisis de United Nations Water (2014), en los que puede observarse que una buena parte del agua dulce disponible para el ser humano se malgasta de formas evitables, como el riego ineficiente en la agricultura, la ineficiencia productiva que implica la crianza de ganado para la producción de carne, o la contaminación del agua en actividades extractivas e industriales, por falta de medidas rigurosas de control de descargas.

Veamos ahora la producción y distribución de alimentos, su escandaloso desperdicio y la irónica convivencia de la desnutrición, la obesidad y las enfermedades cardiovasculares entre las poblaciones humanas. Diversos estudios muestran desde hace décadas el problema humano y ecológico de la agroindustria y las soluciones que ofrecen la agricultura campesina y la soberanía alimentaria (La Vía Campesina y GRAIN, 2009 y 2015. Ecologistas en Acción, 2011). Sabemos que poco más de un 10% de la población mundial padece hambre (FAO, 2015), pero también que el desperdicio de comida a lo largo del metabolismo biosocial alimentario se acerca al 50%. La industria alimentaria produce la mayor parte de los alimentos en las regiones industrializadas, pero también es responsable de alrededor del 50% de los gases de efecto invernadero (GEI). Los

campesinos viven en menos de una cuarta parte del territorio cultivable del planeta, pero siguen produciendo la mayor parte de nuestra comida, entre el 70 y el 80% de los alimentos en el mundo no industrializado, con prácticas más eficientes y sanas para la gente y la naturaleza, sobre todo cuando combinan saberes tradicionales y nuevas prácticas agroecológicas. ¿Qué pasaría si la agricultura campesina y la soberanía alimentaria tuvieran más y mejores tierras, medios de circulación y mecanismos de abasto local y regional con consumidores solidarios? ¿Qué pasaría si además aumentáramos la tendencia a una alimentación vegetariana? Todo indica que tendríamos más y mejores alimentos, más trabajo rural, más equidad y menos desequilibrios climáticos, es decir, más bien vivir.

Sucedería lo mismo con la producción y acceso a los medios de transporte y a los energéticos que los mueven, si nos pasamos del vigente modelo que ha privilegiado al automóvil particular y al transporte de mercancías, y nos centramos en el transporte público. Igual con el acceso a la vivienda, pues en las ciudades de todo el mundo la indigencia comparte territorio con viviendas vacías inaccesibles por los precios de compra o alquiler, o con segundas residencias de uso recreativo, cuando podríamos centrar recursos en estrategias de vivienda como el alquiler social o diferentes formas cooperativas. Y también podríamos enfrentar mejor algunas necesidades psíquicas, como el aprendizaje, para el cual se erigen edificios, se acondicionan aulas, auditorios y oficinas, desfilan libros, recursos didácticos y el tiempo de maestros y aprendices, muchas veces con pobres resultados en cuanto a una educación integral para cultivar intersubjetividades humanas capaces de construir un bien vivir. Dadas las capacidades del planeta y la sociedad global contemporánea, los problemas de escasez son más de estructuración y gestión de nuestros modos de vida que de carencias naturales e inevitables.

Además de la abundancia biofísica de los bienes fundamentales, algunos de los cuales son excluyentes o rivales, pues es imposible compartirlos en sí mismos como pasa con un litro de agua o un kilo de alimento que no pueden ser consumidos por dos personas a la vez, podemos ver que hay mucho más bienes que podemos compartir a pesar de que en la cultura contemporánea dominante se consideran bienes de posesión y uso personal: electrodomésticos, discos, libros, instrumentos musicales, aparatos electrónicos, casas de recreo, juguetes, artículos deportivos, ciertas prendas o accesorios personales y un largo etcétera. Incluso el trabajo retribuido monetaria o materialmente

podríamos compartirlo, si estuviéramos abiertos a compartir sus beneficios, claro está. Solamente con lo que podemos compartir, la abundancia se multiplica.

Entonces, en nuestro modo de vida y en la forma de nuestros actos vitales personales y colectivos, generadores y distribuidores de la satisfacción humana, reside la clave de la factibilidad y la sostenibilidad del bienvivir. El florecimiento está en manos de los seres humanos y de la manera en que organicemos nuestras Comunidades y nuestros Sistemas de Vida. En las sociedades de clase hay demasiados pobres porque hay muchas actividades económicas poco satisfactorias e incluso antisatisfactorias, violentas o excluyentes. Parafraseando a Gandhi, hay escasez en nuestra economía porque la abundancia del planeta alcanza para la reproducción de la vida y la satisfacción de las necesidades de todas las personas respetando al planeta y sus equilibrios, pero nunca alcanzará para la el exceso y la ambición ilimitada de unos cuantos.

d. La sostenibilidad para un bienvivir trascendente

El bienvivir, además de factible, debe ser sostenible en el tiempo, para cultivar y cuidar la vida natural y humana durante el tiempo que nos lo permita la historia natural del sol y la Tierra. Nos interesa toda la vida, y no sólo los deseos de una minoría de los seres humanos del presente. Si cada vida y cada persona son importantes, si cada una es un pequeño universo vivo, cuánto valen todas las generaciones de la humanidad y de todas las especies que hoy habitan el planeta. No podemos conformarnos como ha hecho el progreso con distribuir riquezas para toda la población humana, sin importar la disponibilidad futura de los recursos y su función en los ecosistemas. Por eso debemos incorporar en nuestros conocimientos y acciones en torno a los Sistemas de Vida otro principio ético que pone un ingrediente contextual, ecológico y de futuro a la concepción y el funcionamiento de la vida y la economía: *el Principio de Sostenibilidad*.

Entre los pensadores y científicos de todos los campos del saber, la noción de sostenibilidad es una de las más debatidas. La *sustentabilidad* o *sostenibilidad* es la capacidad de sustentar o sostener algo, en el presente y sobre todo en el futuro. Históricamente, la idea nació vinculada al concepto y al proceso de desarrollo. Como hemos visto al cuestionar el proyecto social que representa el desarrollo, se trató de una respuesta de ajuste frente a la inviabilidad de la trayectoria de la modernidad antiecológica. Por eso se concentró en la perdurabilidad futura de la vida humana, con la convicción de que el ser humano debía tomar consciencia y responsabilidad sobre

aquellas condiciones y recursos que obtiene de su “ambiente”. De modo que, como noción relevante en el pensamiento humano, la sostenibilidad llegó en el paquete político y simbólico de un desarrollo económico ambientalmente sostenible, también llamado desarrollo sustentable en América Latina, *sustainable development* en inglés y *développement durable* en francés. La base de coincidencia mínima sobre la que está puesta la idea de sostenibilidad es que hay que cambiar el rumbo actual, que es insostenible: “El modelo de desarrollo dominante ha estado íntimamente asociado a un estilo de vida que identifica el progreso con el crecimiento material, el consumo y el bienestar, bajo el falso supuesto, además, de que dicho crecimiento puede ser ilimitado” (Gutiérrez y González, 2010: 119).

Ahora bien, lo crucial de la sostenibilidad es la apuesta de la *perdurabilidad temporal* de una situación supuestamente deseable. El manual de *Introducción a la Economía Ecológica* de Michael Common y Sigrid Stagl (2008: 8) afirma que ese algo es “la capacidad del sistema economía-medio ambiente para satisfacer las necesidades y deseos de los seres humanos a largo plazo”, sin incluir de ninguna manera a las otras especies del ecosistema Tierra ni distinguir entre necesidades y deseos.

Para las instituciones dominantes, lo que debe ser sostenible es el crecimiento y/o desarrollo económico, más precisamente, una “Economía Verde”, un capitalismo verde (Jubileu Sul Brasil, 2012. Tanuro, 2012). El proyecto del desarrollo sigue su lucha por eternizar el presente. Con su fe ciega en el progreso, deposita una confianza excesiva en que las soluciones a los problemas del futuro ya vendrán, y no ve siquiera a los seres humanos de las próximas generaciones como sujetos de derecho y merecedores de nuestra precaución. Los creyentes de la tecnología como vía omnipotente para el desarrollo irrestricto, se niegan a asignar un lugar relevante al *Principio Precautorio* de la economía ecológica y la sostenibilidad fuerte. Según este principio ético, frente a la duda de la posibilidad de provocar con ciertas acciones un serio daño en el Sistema Tierra y la vida presente y futura de quienes habitamos en él, no debemos realizar las acciones en cuestión. Pero el desarrollo no se ha detenido ni se piensa detener. Se ajusta mínimamente, insuficientemente, si consideramos las emergencias derivadas de las crisis sistémicas del modo de vida dominante.

Por muy diversas razones, que se han ido exponiendo a lo largo de este trabajo, poner el adjetivo de sostenible al desarrollo, como idea y proceso histórico, genera incontables oposiciones entre pensadores, activistas y algunos políticos críticos. Para

Serge Latouche el desarrollo sostenible es incluso un oxímoron, una contradicción en sí, lingüística, cultural, ecológica y social (Latouche, 2009: 103-121). El debate sobre la viabilidad y sostenibilidad del desarrollo sigue, e incluso se busca relacionar el desarrollo sostenible con el Buen Vivir, propuesta de alternativa civilizatoria “al” desarrollo (Acosta, 2013: 49-71). En efecto, hay una disputa en torno al proyecto descolonial del Buen Vivir para visualizarlo y convertirlo en un mero estilo de desarrollo sustentable, sin tocar ciertas bases del paradigma, como parece hacer en parte el gobierno ecuatoriano presidido por Rafael Correa, tanto por sus lentos mecanismos de planificación y transición al Buen Vivir como por sus políticas de continuidad extractivista.¹²⁴

Reconociendo el escenario de debate y disputa en torno a las visiones de la sostenibilidad, salta a la vista que la sostenibilidad es un criterio de perdurabilidad referido siempre a otros elementos o visiones de futuro y por ello no puede pretenderse como un fin en sí, a riesgo de defender y gestionar la ambigüedad o peor aún, cosa que pasa más frecuentemente, el sistema dominante del presente. De modo que, en términos generales, puede entenderse por *sostenibilidad* la capacidad de una realidad, un proyecto, un proceso o sus características para perdurar en el tiempo. Qué ha de ser ese algo, desde una visión colectiva, es lo que está en discusión.

En la perspectiva biosocial, lo que interesa hacer perdurable no es la situación actual ni el proceso de desarrollo moderno. En esta propuesta ética el *Principio de Sostenibilidad* implica la orientación estratégica de nuestras acciones para la realización y perdurabilidad de las expresiones históricas de bienvivir en el marco de los procesos dinámicos de nuestras Comunidades de Vida y del Sistema Tierra, y durante el tiempo que lo permitan sus procesos geológicos naturales.

En el planteamiento de la ética biosocial, la continuidad natural de la vida lo mismo que la salud y la felicidad de los seres humanos han sido propuestos como bienes fundamentales de nuestra gran comunidad ética de vida, que es la Tierra en su conjunto. El cultivo y el cuidado de la vida y la felicidad son posibles si, reconociendo la abundancia posible, actuamos por la regeneración integral de los ecosistemas y equilibrios vitales y por la satisfacción sinérgica de las necesidades humanas, guiando nuestro entendimiento

¹²⁴ Con la coordinación de la Secretaría de Planificación y Desarrollo, el gobierno ecuatoriano elabora sus Planes Nacionales de Desarrollo, equiparados oficialmente como Planes de Buen Vivir. Sin embargo, estos planes continúan proyectando y evaluando la vida con los indicadores convencionales de desarrollo, como el IDH, y apenas en la última planificación se empiezan a plantear ciertos avances hacia una nueva perspectiva de futuro, realmente más cercana a la propuesta original del Bien Vivir (República de Ecuador, 2007, 2009 y 2013).

y nuestra conducta con ayuda de los principios de vida, igualdad, inclusión, corresponsabilidad, equidad y autonomía. El bienvivir sistémico es la síntesis de la ética biosocial. Para su florecimiento la solidaridad es seguramente la actitud y práctica fundamental, y la sostenibilidad es un criterio ineludible. Frente a la crisis natural y humana del desarrollo contemporáneo, que ha destinado a millones de seres a experimentar formas evitables de sufrimiento, enfermedad, infelicidad y muerte, no sólo es legítimo sino urgente comprender y transformar nuestros Sistemas de Vida construyendo procesos diversos de florecimiento que permitan una realización convivencial de nuestras vidas y nuestra felicidad.

Si para la Economía Biosocial el pensamiento complejo es el marco cognitivo y la ética del bienvivir es la guía valorativa y de orientación, la realidad que hemos de conocer y transformar es la de nuestros Sistemas de Vida y nuestras Comunidades, los complejos biofísicos y sociales en los que interactuamos, y que reconstruimos en cada espacio y tiempo a lo largo de la historia. El modo de vida, la forma de estructuración y funcionamiento de nuestras Comunidades y Sistemas de Vida, la podemos entender, transformar y regular atendiendo a su metabolismo biosocial, y a su eficiencia en función de la generación y el cuidado integral de bienvivir, considerando los distintos equilibrios ecológicos vitales, el cuidado de la biodiversidad y la fauna, y la satisfacción de las necesidades humanas de acuerdo a los principios de la ética biosocial. Esa es la tarea fundamental de la economía desde la perspectiva biosocial, una praxis de comprensión y gestión de nuestros modos, comunidades y sistemas de vida, orientándolos al bienvivir.

CAPÍTULO 3

SISTEMAS DE VIDA: METABOLISMOS, MODOS DE VIDA Y TRANSFORMACIÓN

La complejidad es el necesario punto de partida de todo conocimiento y por tanto de la Economía Biosocial. No quiere decir que la vida o la economía sucedan de una forma desestructurada o absolutamente caótica, como si un enredo de retroacciones e irracionalidad, de incertidumbre, angustia o desorden, dominaran la realidad e imposibilitaran el conocimiento, sino que la realidad se estructura con relaciones mucho menos simples de lo que a veces suponemos (Morin, 2007: 55-58).

La teoría de sistemas complejos nos ayuda a acercarnos a un conocimiento no simplificador del planeta, la sociedad y la economía, a generar saberes y prácticas integradas. Y, por supuesto, a entender y construir los procesos de transformación para el bienvivir, es decir, a hacer realidad el florecimiento de bienvivir, el proceso central para los saberes y hacereres de la economía en el enfoque biosocial.

Si la economía se reconoce como parte de un pensamiento complejo, puede entenderse que la economía es un enfoque dimensional del conocimiento y la gestión de una realidad sistémica total, el enfoque centrado en la buena administración de nuestras Comunidades de Vida y nuestro Sistema de Vida en general, la Tierra. Adelantemos ahora una definición y una evidencia fundamentales. Un *Sistema de Vida o sistema biosocial histórico* es un conjunto de construcciones biofísicas y sociales, ciclos ecológicos, ecosistemas y especies, personas y colectivos humanos, acciones, relaciones y estructuras biofísicas, intersubjetivas y políticas, que conforman en un tiempo-espacio concreto una red dinámica de procesos interdependientes que determinan la forma y cualidades de la reproducción y transformación de la vida. La construcción de sistemas de bienvivir solidario y sostenible sólo puede realizarse transformando integralmente un sistema de vida, cambiando de manera compleja e integrada sus múltiples elementos y procesos.

En este capítulo profundizaremos en la *perspectiva de los Sistemas de Vida* y en las implicaciones que el posicionamiento científico de la complejidad tiene para la economía como campo de conocimiento y acción consciente, como *campo de praxis*. En los

distintos apartados se va exponiendo una teoría coherente y algunas aproximaciones metodológicas con dicho enfoque, entrelazando los elementos biofísicos, económicos, intersubjetivos, políticos de una realidad dinámica. La perspectiva de los Sistemas de Vida es la herramienta teórica de interpretación con la cual la Economía Biosocial busca orientar la práctica concreta del florecimiento del bienvivir y sus componentes.

En los distintos apartados se analizan algunos elementos fundamentales para la comprensión de los Sistemas de Vida, que puestos en relación nos permiten acercarnos a la tarea fundamental de la Economía Biosocial: imaginar y construir comunidades o sistemas de bienvivir.

3.1 La perspectiva sistémica biosocial

En las ciencias sociales contemporáneas el debate sobre la idea de sistema y sobre el carácter sistémico de las sociedades humanas es uno de los debates fundamentales. El hecho de que la investigación y la gestión social no se realizan regularmente con un enfoque sistémico muestra que se trata de un aprendizaje abierto y en buena medida pendiente.

Algunas corrientes críticas llegan incluso a tomar una posición de rechazo de la teoría de sistemas. Esta reacción se da, muy posiblemente, como respuesta a las ambiciones de teóricos como Vilfredo Pareto o Herbert Spencer, quienes utilizaron los sistemas mecánicos u orgánicos como modelos útiles y suficientes para la comprensión de las realidades humanas. Modelos semejantes provocaron y siguen provocando graves errores: con la aceptación del mecanicismo se asume que un sistema social debe tener reacciones automáticas del tipo causa-efecto simple y lineal; y, con la aceptación del organicismo, que debe tener mecanismos de autorregulación reproductiva. Ambos elementos están vinculados al supuesto de que en los sistemas sociales se da una especie de funcionamiento automático y equilibrado por el cual tenderían a una reproducción casi inmutable, adecuándose al pretendido fin esencial del sistema: su supervivencia (Buckley, 1970: 13-30). En una línea similar, investigadores como Emile Durkheim o Talcott Parsons, y en general el llamado estructural-funcionalismo, asumen cierto conservadurismo al utilizar categorías centrales como función, adaptación, integración o anomia, que buscan presentar como naturales o saludables los procesos de reproducción de la sociedad contemporánea y sus características, y como antinaturales o patológicos los de transformación radical de la misma.¹²⁵ En la economía dominante, la “teoría del equilibrio general”, que actualmente es apreciada y enseñada en los programas universitarios y aplicada en las políticas públicas liberalistas, es heredera de los vicios del funcionalismo y su mito de autorregulación, y por tanto es defensora conservadora de la eficiencia funcional del mercado autómatas como mecanismo de asignación de recursos.

Sin embargo, hay otros enfoques de las teorías de sistemas que se distancian del mecanicismo, del organicismo y el conservadurismo, y fundamentan la perspectiva de los sistemas biosociales que se desarrolla y utiliza en este trabajo.

Los sistemas biosociales históricos, no sólo en su dimensión social sino en la

¹²⁵ Desde luego, muchas de las críticas al funcionalismo social y económico son atinadas y se han ensayado en ellas análisis muy puntuales (Oquist y Oszlak, 1970).

natural, como demuestra hoy el cambio climático provocado por la especie humana, no funcionan con relaciones de causalidad mecánica, ni equilibrio natural automático o de conservación. Sustancialmente distintos a una máquina o a cualquier organismo vivo singular, son sistemas extremadamente complejos y dinámicos, biofísica y socialmente regulados pero sobre todo socialmente transformados. El sentido histórico de esas transformaciones no está definido por una necesidad sistémica ni por un fin inevitable, sino por la dinámica de poblaciones y sobre todo por la gestión social, siempre en el marco de los procesos ecológicos naturales, hoy sustancialmente modificados por los seres humanos.

Ahondaremos ahora en la comprensión de las características de los sistemas, y enfáticamente de los sistemas biosociales, para enmarcar mejor el entendimiento de los sistemas de vida, sus niveles territoriales, su dinámica histórica y sus dimensiones constitutivas, para comprender así su dimensión económica, como campo de análisis y acción de los seres humanos centrado en la comprensión y gestión de los procesos biofísicos y sociales que afectan la calidad de vida en el Sistema Tierra.

a. Algunos elementos sobre los sistemas biosociales

Partamos de una visión general. Un *sistema* es “un complejo de elementos o componentes directa o indirectamente relacionados en una red causal, de modo que cada componente está relacionado por lo menos con varios otros, de modo más o menos estable en un lapso dado” (Buckley, 1970: 70). De modo que son sistemas tanto un hogar como un proceso de fabricación, un automóvil, una red de agua potable, un mercado financiero o un ecosistema. “Las clases particulares de interrelaciones más o menos estables de los componentes que se verifican en un momento dado constituyen la *estructura* particular del sistema en ese momento” (Buckley, 1970: 70). Los elementos y las interrelaciones de un sistema, y por tanto su estructura, pueden ser más o menos numerosos, más simples o complejos, más estables o cambiantes. Las relaciones entre elementos que pueden ser unidireccionales, mutuas o multidireccionales, de retroalimentación positiva o negativa, y de grados de influencia distintos. Todas estas interacciones dan lugar al hecho conocido, aunque no siempre asumido en todas sus consecuencias, de que un sistema es más que la suma de sus partes y que no pueden conocerse ni modificarse las partes sin el todo, ni el todo sin las partes (Morin, 2007: 63-67 en Garrido *et al*, 2007).

Ahora bien, los sistemas que aquí nos interesan son los sistemas de vida. Un *Sistema de Vida* o *sistema biosocial* es un complejo interactivo de individuos, grupos, acciones, relaciones, procesos y estructuras relativamente autónomas de transformación y reproducción de la vida que articula multidimensionalmente diversos procesos naturales, relacionales, intersubjetivos y políticos, aunque mantenga intercambios en relación con su ambiente o exterior. El planeta Tierra y las distintas sociedades humanas que han sido mayormente autónomas en sus ecosistemas, como la sociedad moderna que hoy abarca todo el planeta o las antiguas sociedades insulares de Oceanía, son ejemplos de sistemas biosociales.

Veamos ahora algunas características de los Sistemas de Vida que, desde la óptica biosocial, es necesario reconocer para su comprensión y gestión:

- Multifactorialidad y multidimensionalidad. Su desenvolvimiento depende de un gran número de elementos y procesos en interrelación, que conforman procesos en distintas dimensiones o subsistemas interactuantes; en la base esencial del ecosistema Tierra y sus subsistemas constitutivos, como el hidrológico o el climático o ecosistemas específicos, se estructuran subsistemas de construcción eminentemente humana, entre ellos el económico, el político y el cultural.
- Diversidad. Nunca alcanzan un nivel absoluto de homogeneidad y orden, incluyen siempre cierto desorden y variedad en cuando a sus modos de vida, como sucede con las prácticas de solidaridad en el sistema actual, dominado por el capitalismo.
- Historicidad y territorialidad. Los sistemas biosociales tienen un inicio y un final, y funcionan en un tiempo-espacio concreto con sus estructuras y procesos particulares, tal como, por ejemplo, el imperio-mundo mexica existió durante algunos siglos y se desarrolló en el espacio mesoamericano, y como pasa con el sistema-mundo capitalista que inició hace algunos siglos, se ha expandido por casi todo el planeta y podría tener su fin próximo con las crisis ecológicas y humanas que el propio capitalismo está generando.
- Dinamismo. Están en constante cambio, sea con adaptaciones para la reproducción general del sistema, como lo muestran las distintas fases del capitalismo y sus respectivas formas de acumulación o sus matrices tecnológicas dominantes, o con innovaciones para la transformación general del mismo, como sucedió en la emergencia del modo de vida capitalista que fue sustituyendo al feudal.

- Dialéctica. Las interacciones sistémicas implican, por un lado, la unidad de contrarios, es decir, contradicciones en los mismos procesos, por ejemplo, en el hecho de que la acumulación de capital está provocando desastres ecológicos que obstaculizan la propia acumulación de capital; por otro, la interacción de múltiples factores que en su síntesis generan nuevos resultados. En relación con procesos clave, estas síntesis pueden ser de retroalimentación positiva o sinérgica como en la satisfacción de necesidades humanas, o de retroalimentación negativa como en el llamado círculo vicioso de la pobreza.
- Construcción biosocial. Están influidos por procesos y tendencias no controlables de manera directa o completa, como los procesos geológicos y distintos procesos naturales, pero no están sujetos a un determinismo absoluto y dependen en buena medida de la creatividad histórica y las acciones de los sujetos que interactúan en el sistema.

Estas características de multidimensionalidad, diversidad, dinamismo, dialéctica compleja, historicidad, territorialidad y construcción permanente de todo sistema biosocial hacen que sea de especial interés el conocimiento y la gestión de sus *procesos*, es decir, de las interacciones dinámicas de elementos que dan lugar a *ciclos de reproducción o tendencias de transformación* (Buckley, 1970: 94-104). Acciones, relaciones y estructuras conforman procesos que definen los sentidos con los que estamos (de)construyendo históricamente nuestros sistemas de vida, por lo cual la comprensión y gestión de la realidad histórica nos exige abordar dichas acciones, relaciones, estructuras y procesos en relación con *su funcionalidad y su conflictividad*, según interactúan con la dinámica general del sistema.

Todo en un sistema biosocial se encuentra en una permanente tensión entre la *reproducción*, favorecida por la funcionalidad en procesos de retroalimentación relativamente estabilizada, la *transformación*, favorecida por las discontinuidades y diversidades causadas por la resolución de contradicciones y la retroalimentación positiva o negativa, y en circunstancias especiales la *desestructuración*, que sucede cuando los conflictos no se resuelven con variaciones adaptativas o transformaciones parciales, y conducen al colapso del sistema como tal. Son los procesos de los sistemas biosociales los que definen el futuro de un sistema, si consigue reproducción, como ha pasado en los ecosistemas conservados o en el capitalismo moderno, transformación, como observamos en los estilos de vida humana a partir del aprendizaje cultural, o incluso

desestructuración definitiva, como ha sucedido con el fin de los imperios de la antigüedad o con las sociedades colonizadas hasta la fecha por el desarrollo moderno.

b. Territorialidad de los sistemas: autonomía y niveles sistémicos

En páginas anteriores se ha definido un *sistema* como un complejo de elementos relacionados en una red causal o de interdependencia. En el caso de los sistemas biosociales históricos, y en relación con la construcción de *bienvivir*, los elementos interdependientes que nos interesa observar y gestionar son los territorios, diversos flujos materiales y energéticos, los ciclos ecológicos, los ecosistemas y sus poblaciones vivas, las personas y colectivos humanos, sus acciones, relaciones, organizaciones e instituciones, sus necesidades, recursos, capacidades, satisfactores, sus rasgos culturales y modos de vida. Nos interesa entender esa red de interdependencias que determinan la calidad de la vida. Pero en cierta medida también acotarla, pues el análisis de la realidad es indispensable antes de volver a una nueva síntesis compleja, sistémica.

¿Cuál es la frontera de una red de interdependencias más allá de la cual se encuentra su medio? ¿Cuál es la frontera de un sistema biosocial y de su economía? En realidad no conocemos ninguna frontera absoluta de la red de interdependencias del Sistema Tierra ni mucho menos de sus sistemas históricos. La Tierra depende de la energía del sol y del relativo equilibrio gravitacional entre distintos astros, y la alteración de ese tipo de factores cambiaría por completo nuestra vida, o incluso la extinguiría. El rumbo de la vida de todos los países del planeta y de todas las personas se altera actualmente con distintos fenómenos del sistema dominante, cosa evidente en las crisis cíclicas de la economía capitalista. De modo que la ubicación de límites o *fronteras sistémicas* es una cuestión siempre relativa que supone el reconocimiento de cierto *nivel de autonomía*, el grado en que un sistema observado es independiente en relación con su medio.¹²⁶ Entonces, el planeta Tierra es un sistema biosocial y en cierto sentido lo son también un país, una biorregión, una ciudad, una localidad, un corporativo de empresas o una red de cooperativas. Lo que varía es su nivel de autonomía.

¿En qué sistemas biosociales debemos centrar nuestra atención? Sin duda, conviene enmarcar nuestros esfuerzos de comprensión y gestión de la vida en el *Sistema Tierra*: el complejo de interdependencias en el cual los (sub)sistemas biofísico hídrico,

¹²⁶ Walter Buckley identificó estos niveles de autonomía en los sistemas como grados de totalidad o unidad, grados de interacción, de entitividad o sistemidad (Buckley, 1970: 71-74).

lítico, atmosférico, biológico y climático, concretados en los distintos ecosistemas, se relacionan entre sí, junto con los (sub)sistemas sociales económico, político y cultural de las distintas sociedades, comunidades o redes existentes en el planeta, determinando en su interacción el devenir y las características específicas tanto de la existencia del planeta como de la vida de quienes lo habitamos. Este marco sistémico es el adecuado hoy en día, tanto por la interrelación planetaria de los procesos naturales como porque la sociedad moderna prácticamente ha alcanzado una escala global desde el siglo XIX.

Ahora bien, la atención planetaria implica una contextualización sistémica biofísica y social, pero no un desprecio de las realidades de dimensiones y temporalidades más acotadas. Desde la perspectiva de Wallerstein, la unidad de análisis fundamental debe ser la de los sistemas históricos, y distingue algunos tipos. Los *sistemas-mundo* son de gran escala y larga duración. Un claro ejemplo de un sistema histórico de ese tipo es el sistema-mundo capitalista, que comenzó su expansión planetaria hace cerca de 500 años, y si bien no abarca hoy todo el planeta por la excepción de algunos rincones, sí tiene un poderoso impacto en toda la Tierra, cosa evidente en el cambio climático. También han existido otros sistemas históricos más pequeños y breves, los *minisistemas* (Wallerstein, 1999: 251). En ese caso estarían miles de comunidades que a lo largo de la historia han funcionado de manera independiente o con muy pocos intercambios, al menos a nivel humano, con otras comunidades. Los ejemplos más claros los vemos en algunas sociedades aisladas como la antigua *Rapa Nui* o diversas comunidades amazónicas de la actualidad.

Por otro lado, con el fin de reconocer la diversidad y contradicción existente en los sistemas históricos y las posibilidades que esta diversidad abre para el cambio social, conviene agregar aquí la existencia de sistemas de autonomía parcial en interacción conflictiva con el sistema dominante en el que existen, a los que en la perspectiva biosocial llamaremos *semisistemas*. En esta categoría podemos ubicar y comprender más apropiadamente en la actualidad a los sistemas de Buen Vivir y de Economía Solidaria. Puede cuestionarse que los semisistemas puedan ser considerados como sistemas biosociales históricos, ya sea una región campesina o la llamada Economía Solidaria, considerando que su grado de autonomía puede ser muy limitado o incluso minoritario con respecto al sistema-mundo dominante con el que tienen relación. Sin embargo, esta clasificación de los sistemas históricos es útil para entender los niveles de autonomía y reconocer la variedad de modos de vida, así como las transformaciones posibles a partir

de los semisistemas resistentes o emergentes que muestran capacidad de reproducción o creación histórica en una relación conflictiva con sistemas más amplios que quieren ser perpetuados por sus grupos dominantes. En cualquier caso, hay que enfatizar que la condición de sistema-mundo, minisistema o semisistema de cierto complejo biosocial interdependiente es una condición histórica y cambiante. Tal como el capitalismo fue alguna vez un sistema en interdependencia con el feudalismo, o el sistema colonial europeo se fue construyendo sobre los sistemas de vida de los pueblos originarios de los territorios conquistados, la Economía Solidaria o el Buen Vivir pueden convertirse en el futuro en sistemas históricos mayormente autónomos o incluso predominantes, dependiendo de la manera en la que se desenvuelvan en sí mismos y en relación con los otros sistemas históricos, incluyendo al capitalismo.

Finalmente, tenemos la posibilidad de acercar aún más la perspectiva sistémica biosocial. Podemos atender también al conocimiento y la gestión de nuestras *Comunidades de Vida*, aquellos complejos de interdependencia en los que compartimos más elementos y relaciones para la reproducción o transformación de nuestras vidas, desde nuestros hogares hasta nuestras etnias, naciones o Estados. Como se señaló al tratar el principio de libertad como autonomía, dada la relevancia de las autonomías y la inevitable diversidad de los contextos y procesos biofísicos y sociales, la visión y gestión planetaria se ha de nutrir de la atención a subsistemas de niveles territoriales más reducidos y de características biosociales específicas. Son nuestros complejos biosociales más cercanos, los más concretos, y el espacio base para la construcción autónoma de bienvivir.

De la base autónoma tocaría luego volver al espacio-tiempo más amplio. Es desde nuestras Comunidades de Vida que podemos realizar y articular una cooperación para el bienvivir a nivel de nuestro gran Sistema de Vida, un nivel global indispensable dadas las interdependencias planetarias. El abordaje necesario es el de una *praxis glocal* dialéctica, que desde luego no se limita al *Think global, act local*, pues en realidad implica procesos de ida y vuelta entre lo local y lo global, lo cual exige coordinación y cooperación en relación con el Sistema Tierra y con los sistemas biosociales históricos más amplios en los cuales las comunidades se articulan.

Así pues, siendo la Tierra el Sistema de Vida de mayor autonomía y relevancia para el saber y la gestión de las ciencias y la economía, podemos observar también *dístitos niveles sistémicos* con relativa autonomía funcional. Sin suponer un orden estricto ni una

categorización rígida, de menor a mayor grado de autonomía y amplitud encontramos subsistemas de distintos niveles, que son todas Comunidades de Vida y pueden ser considerados semisistemas si funcionan con estructuras de autonomía significativa:

- Hogares y familias.
- Organizaciones de gestión como empresas, cooperativas u asociaciones.
- Redes de gestión quizá redes cooperativas, uniones o federaciones de organizaciones, lo mismo que corporativos y consorcios empresariales.
- Localidades, tanto barrios urbanos o poblados rurales, como municipios, distritos o delegaciones conurbadas dentro de zonas metropolitanas.
- Regiones funcionales como cuencas hidrológicas o zonas metropolitanas.
- Entidades políticas intraestatales, estados federados, comunidades autónomas, departamentos o provincias, según la organización de cada Estado.
- Regiones por interdependencia funcional, como grandes como biorregiones, cuencas hidrológicas, regiones culturales o corredores económicos.
- Territorios de naciones o etnias con identidad y cultura propias, Estados-Nación o Estados Plurinacionales.
- Regiones interestatales, lo mismo transfronterizas que cuencas, litorales u otras áreas de relación ecológica, intercambio o cooperación interestatal.
- El Sistema Tierra en su totalidad.

Hay por supuesto relaciones y flujos entre los distintos niveles sistémicos y entre entidades del mismo nivel sistémico, *entradas y salidas*, entre los cuales inmigración y emigración, importaciones y exportaciones, programas de cooperación o flujos financieros, así como flujos simbólicos de difusión cultural o relaciones de poder. En función de un proceso de interés concreto, como la construcción de bienestar, el funcionamiento de estos niveles puede estar en relación sinérgica pero también contradictoria: el bienestar integral construido en una microcuenca, por ejemplo, puede ser favorecido u obstaculizado por un proceso regional más amplio, por una política nacional o por el cambio climático global. Pero eso no quiere decir que los procesos de niveles sistémicos más pequeños y de tiempos más breves no tengan relevancia, sino que su impacto depende en parte de su interacción con los procesos de niveles sistémicos y tiempos sociales de mayor envergadura.

c. Historicidad de los sistemas: tiempos, reproducción y transformación

Se ha señalado en distintos momentos de este trabajo que somos historia, que la realidad, el planeta, la sociedad y la economía son esencialmente historia. El sistema biosocial Tierra, como todo sistema complejo, es también dinámico y se transforma, cosa que queda patente en las *eras y épocas geológicas*. La dimensión natural de la vida también es histórica y desde hace varios milenios ha tenido una historia coevolutiva con la especie humana. La influencia del ser humano en la historia natural ha sido tal, sobre todo en los últimos siglos, que se ha llegado a entender que a partir de la llamada revolución industrial hemos cambiado de época geológica justamente por la intervención humana en la naturaleza, entrando en el llamado *antropoceno*. La historia natural ha pasado a ser una historia “ambiental” en la que la naturaleza ha sido reducida simbólicamente a un “medio” o “ambiente” que ofrece recursos explotables para los grupos humanos. A juzgar por la pérdida de biodiversidad, indicador central para la identificación de los cambios de época geológica, quizá este momento de la historia natural no sea el antropoceno, sino sólo *el fin del holoceno*, y la entrada en una nueva época geológica de características aún desconocidas. En cualquier caso, a la mayoría de los seres humanos nos interesa entender e imaginar cómo puede ser el mundo del futuro con la humanidad, para lo cual resulta indispensable entender y proyectar la complejidad histórica y multidimensional de la vida, su reproducción y transformación, complejidad dinámica en la cual los seres humanos jugamos hoy, muy probablemente, el papel más poderoso.

Si incluso en la historia reciente de la naturaleza se aprecia el cambio de nuestros Sistemas de Vida, es aún más visible el cambio histórico de los sistemas en los aspectos más decididamente sociales: nuestras relaciones y formas de organización, nuestros modos de satisfacer necesidades y deseos, las maneras en que percibimos, valoramos y actuamos en el mundo, así como las formas en que estructuramos el poder. Todos esos aspectos de organización, economía, cultura y política, constituyen y transforman los sistemas biosociales históricos.

Para comprender la realidad dinámica de nuestros Sistemas de Vida a través de los tiempos, es necesario comprender que se construyen y transforman, tienen inicios y finales percibidos en tiempos diversos según las culturas de referencia (Wallerstein, 1999: 124, 281). En ese marco, y atendiendo al devenir de la humanidad, la *historia* es la

sucesión y coexistencia de múltiples Sistemas de Vida en tiempos y espacios concretos, y la generación de conocimiento sobre lo social tiene en esos sistemas históricos, entendidos como sistemas biosociales, un objeto de estudio integrador, una gran red de interdependencia: “Las ciencias sociales históricas solamente pueden avanzar partiendo de la premisa de que los seres humanos viven dentro de sistemas históricos, de escala grande y duraderos en el tiempo, que no obstante tienen también una vida natural. Estos sistemas históricos surgen, existen y dejan de existir: todos los sistemas históricos son sistémicos, o sea, tienen estructuras. Pero al mismo tiempo todos son históricos, es decir, no sólo siguen ritmos cíclicos (o coyunturas) sino también tendencias seculares, razón por la cual su vida natural llega a su fin. La investigación científica no puede ser útil si no analiza lo constante o repetitivo a la par de lo continuo y eternamente cambiante” (Wallerstein, 1999: 246).

¿Cuál es el tiempo de mayor interés para el conocimiento de los procesos fundamentales de un sistema histórico? Braudel observó que hay tres *niveles fundamentales del tiempo social*: el *tiempo de corto plazo o eventual* donde se observa la historia de los acontecimientos específicos y puntuales, como la venta de un gran volumen de alimentos en un año cualquiera, el *tiempo de mediano plazo o coyuntural* donde se observan los ciclos y patrones recurrentes y sus momentos, como las alternancias de periodos de expansión o contracción de la acumulación capitalista, y el *tiempo de largo plazo o estructural*, donde es posible observar la historia de las grandes formas de organización sistémica, las estructuras y tendencias más duraderas, como la concentración de la propiedad y el control de las riquezas en el capitalismo. Para Braudel, los acontecimientos son polvo, y por ello no vale la pena concentrar en ellos la atención, sino en los ciclos y las tendencias de la historia, en el mediano y en el largo plazos, que evidencian el lento pero relevante cambio social (Braudel, 1968: 98-101). Sin embargo, en las acciones concretas, en los acontecimientos del corto plazo, podemos ver señales, síntomas y eslabones de la continuación de tendencias o de su transformación. La celebración de una fiesta comunitaria, la apertura de un programa académico, el decreto de una ley de Economía Solidaria o la aplicación de una política de liberalización del sector energético no son cambios estructurales definitivos, pero pueden ser eslabones de dichos cambios, y definir el rumbo de la dinámica histórica, incluyendo las posibilidades de transición de un sistema histórico y su modo de vida dominante a una nuevo sistema y

modo de vida.¹²⁷ Como la dialéctica territorial, la dialéctica temporal implica un ir y venir entre los sucesos del corto plazo y las tendencias de largo plazo.

Hemos estado exponiendo aquí un marco de interpretación territorial e histórica de los sistemas biosociales, que lleva la comprensión y la gestión a tiempospacios concretos de distinta amplitud atendiendo a distintos niveles sistémicos y tiempos sociales o incluso geológicos. Lo universal ha de aterrizar en lo territorial e histórico. Procesos como los de florecimiento del bienvivir sistémico dependen de la dinámica histórica concreta de la que pueden partir o en la que pueden insertarse, y de la construcción tendencial de semisistemas de bienvivir con cada vez mayores niveles de autonomía en el marco de sistemas de niveles territoriales más amplios y con posiciones dominantes, así como en el marco de tiempos estructurales y coyunturales que pueden jugar a favor o en contra de los procesos que nos interesa entender o promover.

d. Multidimensionalidad de los Sistemas de Vida

La dinámica concreta de los Sistemas de Vida es multifactorial. Tanto al nivel de una gran entidad autónoma como el Sistema Tierra o un sistema-mundo como al nivel de una más pequeña entidad interdependiente como una localidad o una red de emprendimientos, la realidad está formada por los procesos concretos biofísicos y sociales con los cuales la vida se reproduce y se transforma. Sólo entendiendo dicha dinámica sistémica multidimensional puede comprenderse la trayectoria y las posibilidades de los sistemas biosociales y sus economías.

Partamos de una idea general: los sistemas biosociales históricos se concretan en distintos ámbitos y están constituidos por múltiples dimensiones, todo articulado en un solo Sistema de Vida. En efecto, cualquier Sistema de Vida y cualquier economía tienen como *ámbitos de vida* no sólo los del mercado y el Estado, con el conjunto de las actividades coloquialmente entendidas como económicas y sus flujos monetarios, sino a la naturaleza misma, las personas, los hogares, las comunidades y todos los distintos espacios biosociales, desde las plazas y parques hasta los medios de comunicación. Todos son distintos ámbitos sistémicos y en cierto sentido económicos. Por otro lado, vemos que la vida y la economía están hechas de un tejido inseparable de naturaleza,

¹²⁷ El tema de la construcción social histórica de los Sistemas de Vida y de la transformación o transición de los modos y Sistemas de Vida se aborda con mayor detalle al final de este capítulo.

relaciones sociales, intersubjetividades, poderes y satisfacciones.¹²⁸ Es decir, son un tejido único de distintas *dimensiones sistémicas*, enfoques analíticos del sistema y sus elementos en los cuales identificamos estructuras y procesos de reproducción o transformación de diversas sustancias fundamentales de un Sistema de Vida.

Definitivamente, si queremos entender un sistema histórico y particularmente una economía histórica como dimensión o enfoque analítico y práctico de dicho sistema en función de la construcción de bienestar, hemos de reconocer que todas las dimensiones constituyen al sistema y se interrelacionan con su economía. Cuando planteamos que los sistemas históricos son biosociales, lo que estamos resaltando es la interrelación de lo natural y lo social en la estructura y la dinámica sistémicas.

En un aspecto del Sistema Tierra y sus sistemas históricos observamos la *dimensión natural o biofísica*, el sistema visto como un complejo interdependiente de espacios, materias, energía, tiempos, elementos inertes y seres vivos que establecen relaciones, estructuras y procesos que conforman y transforman ecosistemas con ciertas condiciones, dinámicas y posibilidades de vida para quienes formamos parte de éstos. Esta dimensión o subsistema natural en cierto tiempo geológico se encuentra en relativo equilibrio, aunque sea dinámico y cambiante, un equilibrio configurado a través de millones de años en sus componentes clave, como la regulación del clima o de los flujos de agua dulce, aunque como comprobamos hoy con el cambio climático y otros fenómenos, la modificación de sus elementos constitutivos puede generar también abruptos desequilibrios y transformaciones sin rumbo claro.

En la otra gran dimensión, dependiente de la natural e impactándola, tenemos la *dimensión social* del Sistema Tierra y los sistemas históricos, que funciona esencialmente como complejo de flujos de recursos biofísicos transformados, pero también de relaciones sociales, simbólicas, de poder y de satisfacción. Dentro de esta dimensión social, podemos ubicar distintas dimensiones, entre las que podemos destacar la intersubjetiva, la política y la económica.

La *dimensión intersubjetiva* es el enfoque analítico de la realidad sistémica como complejo de seres, personas, acciones, interrelaciones, estructuras y procesos como

¹²⁸ Wallerstein (1999: 286), lo observó y expuso claramente: “nadie, de manera subjetiva, tiene tres motivaciones sesgadas: la económica, la política y la sociocultural; y tampoco existen instituciones reales que de hecho estén en un solo escenario”. Puede añadirse fácilmente a esta cita que las condiciones, motivaciones o sentidos biológicos tampoco son separables de lo social, y que ese único escenario de vida es también natural.

gestoras de elementos emocionales e intelectuales de percepción, valoración y acción de los sujetos del sistema, que tienen su motor en las motivaciones y sentidos de dichos sujetos y su medio de reproducción o transformación en los sistemas simbólicos de convivencia, comunicación y aprendizaje. La *dimensión política* es la dimensión analítica de la realidad sistémica en tanto complejo de seres, personas, acciones, interrelaciones, estructuras y procesos con las que el sistema histórico se organiza diferenciadamente en grupos, organizaciones, comunidades e instituciones que definen el poder de incidencia, regulación y control, poder construido a partir de relaciones de confianza, identidad, pertenencia, cooperación, reciprocidad, solidaridad, complementariedad, negociación, competencia, dependencia, autoridad, represión o violencia.

¿Y la *dimensión económica*? En un sentido ontológico la economía no es un sistema propiamente existente. No hay ninguna cosa o complejo de procesos y relaciones que sea exclusivamente economía. Una economía no es una entidad y es un sistema sólo en términos analíticos y prácticos, cuando se observa la reproducción o construcción de la calidad de la vida. Pero no hay acciones, relaciones, estructuras y procesos específicamente económicos y no naturales, sociales, intersubjetivos y políticos. Todo acto o relación social, una compra-venta entre un supermercado y uno de sus clientes, por ejemplo, es a la vez un acto económico, natural, político e intersubjetivo; establece una relación que no sólo distribuye recursos y satisfacciones, sino que participa de la transformación de espacios, materia y energía de la naturaleza, estructura un poder entre vendedor y comprador, e igualmente tiene un significado e impacto emocional e intelectual para las partes en relación.¹²⁹ Entonces, la economía no existe como sistema objetivo en sí. La *dimensión económica* de un Sistema de Vida es el complejo de los mismos elementos biofísicos, seres vivos, personas, organizaciones, acciones, relaciones, estructuras y procesos, vistos como gestores de la calidad de vida del sistema y sus integrantes.

Desde luego, lo económico tiene una relación de interdependencia con lo natural o biofísico: los cambios en el ecosistema Tierra, la afectación de los demás seres vivos en lo individual y en su biodiversidad, el agotamiento de recursos renovables o no renovables, los desastres ecológicos o la alteración de ciclos y equilibrios naturales como los del agua o el clima, afectan directamente lo económico, la calidad de la vida en general y de la humana en particular. Y tiene también una interdependencia con lo social:

¹²⁹ De cualquier acto, relación, proceso o estructura “económica” puede decirse algo similar (Wallerstein, 1999: 293-294).

cambios organizativos como las relaciones en red, cambios políticos como el afianzamiento del poder de las corporaciones transnacionales, o intersubjetivos como el interés por la abolición de la pobreza o la toma de conciencia sobre la importancia de los equilibrios ecológicos, tienen consecuencias sobre los procesos económicos, sobre el propio florecimiento.

El peso de estas otras dimensiones sistémicas en la economía puede verse más claramente si consideramos que la naturaleza, las relaciones sociales, la cultura o el poder son recursos y satisfactores útiles para la calidad de vida. Esta utilidad resulta evidente en la cultura contemporánea cuando se reconoce que dichos recursos se venden y compran en los mercados y su gestión se remunera, pero en términos biosociales va más allá. Distintos procesos de todas las dimensiones de los Sistemas de Vida alteran todos los procesos económicos, y resulta imposible entender suficientemente lo económico sin éstos. Por ello, es necesario considerar realmente a la economía como dimensión del Sistema Tierra, de un sistema biosocial histórico y de los subsistemas que lo componen. Hace falta hacer énfasis en la exigencia de esa consideración real porque es muy fácil aceptar en declaración que la economía es dimensión de los sistemas biosociales, y hasta puede parecer una obviedad luego de que un economista conoce de economía ecológica o ambiental, y quizá, aunque es menos probable, de sociología o antropología económica. Pero la dificultad reside en plantearse y utilizar un marco comprensivo y práctico que realmente articule la economía a las demás dimensiones de un Sistema de Vida.

e. Lo económico: praxis y procesos para un bienvivir

Como se ha expuesto anteriormente, la *economía* es ante todo una praxis ética orientada a la buena administración de nuestras casas o comunidades, de nuestros Sistemas de Vida. Una praxis que parte de nuestra propia naturaleza humana, incluyendo nuestras formas de satisfacción de necesidades en interacción con el resto de la vida, pero también con nuestras formas de sentir, pensar y actuar en torno a aquello que consideramos bueno para la existencia. Los objetos de interés de la economía son en sí elementos o fenómenos biosociales éticamente considerados “bienes”, “valores” o “recursos útiles”, entre ellos el agua, la tierra, el alimento, el dinero o los saberes tecnológicos, pero también otros como los cuidados domésticos o la confianza. De ahí que debe ser, ante todo, una praxis que avance en la comprensión y gestión de los bienes

fundamentales para la vida bajo ciertos principios éticos.

Como fenómeno biosocial, la *economía* es el conjunto de saberes, valoraciones, prácticas, relaciones, estructuras y procesos del Sistema de Vida vistos como elementos realizadores de una vida de calidad suficiente para el conjunto del Ecosistema Tierra y para las personas y comunidades humanas, un bienvivir sistémico en la propuesta de la Economía Biosocial. Por eso, nos interesan ciertos procesos económicos fundamentales:

- Los procesos de florecimiento sistémico, de construcción eficiente de situaciones, recursos, capacidades, satisfactores y realizaciones que resultan bienes para la regeneración natural de los equilibrios ecológicos, para la calidad de vida de la fauna, y para la satisfacción, salud y felicidad de los seres humanos. También sus contrapartes, los procesos destructivos de la calidad de vida, tanto los generadores de entropía ecológica como los destructores de condiciones, recursos, capacidades, satisfactores y realizaciones que representan bienes para la satisfacción humana.
- Los procesos del metabolismo biosocial como articuladores de cada equilibrio ecológico y realizadores de cada satisfacción o insatisfacción de los seres humanos, en un Sistema de Vida. Incluyen todos los momentos de la cadena metabólica: la toma, ocupación y/o extracción, la transformación-generación, la circulación, el disfrute, el consumo, la recuperación, el desecho de residuos, y su final reabsorción o contaminación. En el metabolismo podemos también observar las contrapartes de la regeneración y satisfacción, los flujos de elementos que resultan ser males o antisatisfactores.
- Las acciones vitales que operan el metabolismo biosocial, es decir, los actos que junto con la regeneración ecológica facilitan u obstaculizan la reproducción de la vida natural y humana: el trabajo, los cuidados, la recreación y la convivencia. De estas acciones interesa también considerar sus contrapartes: la inactividad y el consumo, el maltrato o la violencia, el estancamiento y la destrucción intersubjetiva, así como el aislamiento.
- Los procesos de distribución de bienes y perjuicios que definen las participaciones diferenciadas en la reproducción de la vida de los individuos y grupos biosociales a través del metabolismo biosocial y sus momentos, de realización de las acciones vitales, y finalmente de los procesos de realización y florecimiento. Incluyen la valoración, apropiación, la regulación y el acceso efectivo al uso y disfrute de bienes, así como sus contrapartes en la desvaloración, la expropiación, la

desregulación y la exclusión del uso como carencia.

- Y como el fin de la economía no es únicamente comprender la realidad sistémica, los procesos de mayor interés en el enfoque biosocial son los de praxis de transformación de la vida en una dirección de florecimiento del bienvivir, incluyendo los procesos de imaginación e innovación cognitiva, práctica y sistémica.

El proceso más relevante para la Economía Biosocial es el florecimiento sistémico, y es indispensable entender su complejidad: en él se han de juntar todos los demás procesos económicos del Sistema de Vida, no de manera perfectamente armónica sino mayormente sinérgica aunque contradictoria. El florecimiento para el bienvivir demanda la organización y la práctica innovadora y corresponsable de las acciones vitales, para que mediante éstas se consiga una gestión adecuada e integrada de los recursos biofísicos, intersubjetivos y relacionales, de modo que se permita la regeneración natural y el cultivo y ejercicio de capacidades apropiadas para generar y distribuir equitativamente satisfactores sinérgicos de las necesidades humanas, con cuyo disfrute emerge la realización, satisfacción y felicidad de las de personas y comunidades.

Todos los elementos en el mapa económico, los recursos, el valor, el trabajo, los cuidados, la distribución, el consumo, y todos los demás procesos de los Sistemas de Vida y el metabolismo biosocial, se articulan en el análisis económico en torno al bienvivir. Cada proceso y su conjunción con otros, se observan en función de si facilitan o dificultan el bienvivir, es decir, si generan o no florecimiento, por qué y cómo. Si por centrarse en el trabajo, en la producción o en el comercio, en el cálculo de la rentabilidad monetaria o incluso en el cálculo de la eficiencia biosocial en su aspecto técnico, si por cualquier razón, por más interesante que ésta sea, la economía entorpece la construcción de bienvivir, entonces la economía es, paradójicamente, antieconómica.

Hemos tratado ya el tema del florecimiento con suficiente amplitud y detalle al exponer el planteamiento de la ética biosocial. El resto del capítulo se dedica a la comprensión del resto de los procesos económicos que le dan sustento: el metabolismo biosocial y el mejoramiento de su eficiencia, las acciones vitales, la distribución y las praxis de transformación.

3.2 El metabolismo biosocial como proceso articulador de la vida

En el análisis de las relaciones sociales y ecológicas el concepto de metabolismo social ha jugado un papel comprensivo fundamental. Nació en el diálogo de Karl Marx con las ciencias naturales, y desde entonces se ha utilizado para aproximarse, principalmente, al conocimiento de la relación entre la humanidad y la naturaleza.

Desarrollos recientes de la teoría del metabolismo social se han interesado en darle un enfoque sistémico amplio.¹³⁰ Ciertamente las conceptualizaciones y teorías del metabolismo social buscan responder a la necesidad de comprender de manera integrada los procesos históricos del presente, con un marco conceptual sistémico, transdisciplinario y útil para los análisis de procesos naturales y humanos concretos.

Para avanzar en esa integración necesaria, en éste y los siguientes apartados se expone la visión del *metabolismo biosocial* como el proceso que en la articulación de lo biofísico y lo psicosocial define el modo de reproducción y transformación de nuestros Sistemas de Vida. De manera más concreta y compleja, se analiza con el *metabolismo biosocial* el conjunto de acciones, relaciones, estructuras y procesos de regeneración natural, toma, ocupación y extracción, transformación y generación, circulación, disfrute, consumo y destrucción, recuperación o reciclaje, desecho y reabsorción o contaminación de todos los elementos, recursos, bienes o valores, tanto biofísicos como sociales, que convertidos en bienes o males, y mediados por la propia regeneración natural y las acciones vitales humanas del trabajo, la recreación, la convivencia y el cuidado, así como por los mecanismos de valoración, apropiación y distribución, y regulación política, definen las formas de reproducción y transformación de un Sistema de Vida, incluyendo la distribución diferenciada de los elementos que generan o impiden el bien vivir de las distintas comunidades, especies, grupos e individuos del sistema.

En la propuesta de la Economía Biosocial, la utilidad fundamental de la comprensión y gestión del metabolismo está en la posibilidad de orientar la forma o estructura histórica que asume el funcionamiento de un Sistema o Comunidad de Vida, es decir, en la estructuración del *modo metabólico biosocial* o *modo de vida*, y la manera en que éste se relaciona con el bien vivir, considerando cada uno de los equilibrios ecológicos vitales,

¹³⁰ Entre estos enfoques resaltan los estudios de Víctor Toledo y Manuel González de Molina (Toledo y González de Molina, 2007 y 2014. Toledo, 2013). Luego de estudiar la producción sobre el tema, Víctor Toledo identificó “la necesidad de construir marcos conceptuales que permitan análisis congruentes sobre las relaciones entre los procesos naturales y los procesos sociales desde una perspectiva holística e integradora” (Toledo, 2013: 41).

la calidad de vida de las distintas poblaciones, y específicamente la satisfacción de todas y cada una de las necesidades humanas. En términos de estructuración sistémica general, es en los modos de vida de las Comunidades y del Sistema de Vida en su conjunto donde se concretan y toman formas específicas las resistencias o alternativas frente al sistema o modo de vida dominante, así como las transformaciones integrales o parciales que favorecen los procesos de florecimiento del bienvivir.

a. Del metabolismo social al metabolismo biosocial

La lógica articuladora del metabolismo en las ciencias de enfoque sistémico se aprecia ya desde sus primeras aplicaciones. Así se nota en la obra de Marx a pesar de que trabajó con este concepto sólo tangencialmente. Dado que el pensamiento de Marx se caracterizó fundamentalmente por su estructura dialéctica y compleja, esa articulación cognitiva fue puesta en la idea de metabolismo, aunque nunca alcanzó un papel central en su estructura comprensiva.

La idea de metabolismo, siendo un concepto de la biología, fue traída por Marx al campo del análisis social y económico para referirse a las interacciones naturales y sociales de un sistema, a los intercambios sucedidos en el marco de la interdependencia de las personas en la naturaleza y en su sociedad.¹³¹ El metabolismo social fue para Marx un constructo eminentemente humano. El del capitalismo, por ejemplo, lo identificó en el proceso de producción y circulación de mercancías y valores reales, sobre el cual se sostiene la reproducción de dicho sistema y de las personas que en él participan.¹³² La

¹³¹ En los *Grundrisse* y *El Capital*, podemos observar la ubicación eminentemente social e histórica del metabolismo social. En el capítulo sobre el dinero de los *Grundrisse*, en referencia a la interdependencia como condición de realización de los seres humanos en sociedad, y hablando particularmente de las sociedades mercantiles y su superación, escribió: “Las relaciones de dependencia personal (totalmente espontáneas en un principio) son las primeras formas sociales en las que la capacidad productiva humana se desarrolla sólo en su mínimo grado y en puntos aislados. La independencia personal basada en la dependencia objetiva es la segunda gran forma, en la que un sistema de metabolismo social general, de relaciones universales, de necesidades generales y capacidades universales se forma por primera vez. La individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en su subordinación a su productividad comunitaria y social como su bienestar social, es la tercera etapa” (Marx, 1857-1861: 96).

¹³² En *El Capital* utiliza el concepto enfocándolo enfáticamente al mecanismo funcional del capitalismo. En el apartado sobre la metamorfosis de las mercancías, dice: “El proceso de cambio, al transferir las mercancías de manos de aquel para quien son *no-valores de uso* a manos del que las busca y apetece como *valores de uso*, es un proceso de *metabolismo social*” (Marx, 1967 I: 65) y en el mismo sentido lo sigue usando en el apartado sobre el curso del dinero y sobre la función de atesoramiento del dinero, donde encontramos dos referencias únicas respectivamente. Un tinte especial toma el uso de Marx del metabolismo social al inicio del capítulo sobre la ganancia

visión del metabolismo como proceso de interacción entre el ser humano y la naturaleza aparece en la obra de Marx bajo otras expresiones: metabolismo humano con la naturaleza o metabolismo entre el hombre y la tierra. Marx identificó al trabajo como “la actividad productiva del hombre en general, por medio de la cual se opera el metabolismo con la naturaleza” (Marx, 1867 III: 755), y reconoció que el metabolismo social puede perturbar históricamente el metabolismo natural “entre el hombre y la tierra”, como observó en la producción y acumulación capitalista, aunque de hecho el natural sostiene siempre al social.¹³³ Lo estudiado por Marx nos hace considerar la necesidad de distinguir ambos metabolismos relacionados, el específicamente social y el del ser humano con la naturaleza, y considerar el potencial conflicto histórico entre ellos.

En efecto, Marx observó que el metabolismo social podía incluso estar históricamente enajenado de la naturaleza o del valor real, o en contradicción con éstos. Tanto en *El Capital* como en los *Grundrisse*, utiliza la idea de “metabolismo real” como el proceso relacionado con la producción de valores de uso, auténticamente útiles a la reproducción de la vida (Marx, 1857-1861: 152-153), lo que permite suponer la identificación de un “metabolismo irreal” en el flujo de valores de cambio no relacionados con la producción de valores de uso, es decir, en el flujo de valor de cambio como tales, como valores no productivos.¹³⁴ Además, Marx consideró que podíamos identificar un metabolismo “material” y uno “mental”. El metabolismo se presenta a los individuos en

comercial: “el capital comercial – despojado de todas sus funciones múltiples, como las de almacenamiento, expedición, transporte, clasificación, distribución y venta al detalle, que pueden ir unidas a él, para limitarlo estrictamente a su verdadera función de comprar y vender- no crea valor ni plusvalía y se limita a servir de vehículo a su realización y con ello, al mismo tiempo, al verdadero cambio de las mercancías, a su paso de unas manos a otras, al metabolismo social” (Marx, 1867 III: 276).

¹³³ Al abordar el tema del suelo y la renta, Al tratar sobre la gran industria, la agricultura y la renta del suelo, expone: “Al crecer de un modo incesante el predominio de la población urbana, aglutinada por ella en grandes centros, la producción capitalista acumula, de una parte, la fuerza histórica motriz de la sociedad, mientras que de otra parte perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra; es decir, el retorno a la tierra de los elementos de ésta consumidos por el hombre en forma de alimento y vestido, que constituye la condición natural eterna sobre la que descansa la fecundidad permanente del suelo. Al mismo tiempo, destruye la salud física de los obreros. A la vez que, destruyendo las bases primitivas y naturales de aquel metabolismo, obliga a restaurarlo sistemáticamente como ley reguladora de la producción social y bajo una forma adecuada al pleno desarrollo del hombre” (Marx, 1867 I: 422-423). Esta visión se confirma en esta cita en torno a la explotación capitalista de la población y de la tierra: “Por otra parte, la gran propiedad sobre la tierra reduce la población agrícola a un mínimo en descenso constante y le opone una población industrial en constante aumento y concentrada en grandes ciudades; y de este modo crea condiciones que abren un abismo irremediable en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales de la vida, a consecuencia del cual la fuerza de la tierra se dilapida (...)” (Marx, 1867 III: 752).

¹³⁴ Esta idea la trata extensamente en su concepto de capital ficticio en *El Capital* (Marx, 1867: 381-395).

forma de relaciones objetivas, pero depende en realidad de los procesos históricos que cambian en parte con el conocimiento y la voluntad humana.¹³⁵

Recientemente, se ha presentado una tendencia a reducir la idea compleja del metabolismo, bajo la categoría de metabolismo social, equiparándola a lo que ya en el siglo XIX Marx distinguió como sólo una parte o un tipo de metabolismo: el metabolismo humanidad-naturaleza. Se trata de una tendencia que ha minado la fuerza de la categoría para comprender las relaciones biosociales en su complejidad. Víctor Toledo observa que “el uso del concepto del metabolismo social se reduce a los simples cálculos de entradas (apropiación), salidas (excreción), importaciones y exportaciones, dejando fuera de sus análisis tanto las complejas configuraciones del resto del proceso metabólico (lo que encierra la “caja negra”, la condición a la que quedan reducidas las naciones), como las dimensiones no materiales o intangibles del metabolismo” (Toledo, 2013: 46).

¿Cómo se ha enfrentado el reto del conocimiento de la “caja negra” social del metabolismo y su dimensión “intangible”? Uno de los desarrollos teóricos y metodológicos más potentes sobre el tema ha sido el del propio Toledo, en sus trabajos personales y con Manuel González de Molina (Toledo y González de Molina, 2007 y 2014. Toledo, 2013). En congruencia con su posición crítica, los autores reivindican el reconocimiento de la complejidad del metabolismo, que llaman metabolismo social. Identifican una dimensión “inmaterial” o “intangible” y otra “material” o “tangible”. En la dimensión material y tangible, Toledo (2013: 47-50) ubica los procesos que van del *input* de bienes naturales que “entran” a los sistemas humanos, representado en la categoría de “apropiación”, hasta su final *output*, que representa la “excreción” de dichos bienes. Entre la “apropiación” y la “excreción”, coloca la “transformación”, la “circulación” y el “consumo”.¹³⁶ En la dimensión inmaterial e intangible, Toledo ubica un conjunto de elementos simbólicos e institucionales

¹³⁵ “Se ha dicho y se puede decir que ésta es precisamente su belleza y su grandeza; esta interconexión espontánea, este metabolismo material y mental que es independiente del conocimiento y del deseo de los individuos, y que presupone su independencia e indiferencia recíproca (...) Pero es una idea insulsa concebir esta *atadura objetiva* como un atributo espontáneo o natural, inherente a los individuos e inseparable de su naturaleza (en antítesis a su conocimiento y voluntad conscientes). Esta atadura es su producto. Es un producto histórico” (Marx, 1857-1861: 99-100)

¹³⁶ La apropiación, en su marco conceptual, es el proceso por el cual materia, energía y servicios de la naturaleza se convierten en nutrientes de la sociedad; la transformación, el proceso que cambia las características de esos elementos naturales y se convierten en bienes con nuevas formas de uso; la circulación, el flujo de intercambio o distribución de bienes naturales o transformados; el consumo, el proceso que satisface necesidades “social e históricamente determinadas” mediante satisfactores fruto de la apropiación, la transformación y el consumo; y finalmente, la excreción, es el acto en el que los seres humanos arrojan materiales y energía a la naturaleza, tanto basuras como emisiones de todo tipo, incluyendo el calor.

con los cuales el metabolismo se realiza.¹³⁷ Los cinco procesos que reconocen como metabólicos (los del metabolismo tangible) junto con su “contraparte simbólica”, y cuando toman una configuración y articulación de formas “más o menos estables” son definidos como “sistema social” o “configuración societaria”. El desarrollo teórico de Toledo y González de Molina es un avance importante para no dejar abandonada la “caja negra” ni invisibilizado lo “intangible” del metabolismo. Pero podemos proponer también algunas variaciones relevantes.

Para comprender mejor el proceso metabólico, los Sistemas de Vida y la construcción de modos de bienvivir, la categoría de metabolismo biosocial busca conservar y poner en relación teórica y práctica los distintos metabolismos que identificó Marx, complementándolos con enfoques recientes y elementos propios del enfoque biosocial, observando varias dimensiones de un mismo proceso metabólico que estructura el funcionamiento de un Sistema de Vida y con ello facilita u obstaculiza el bienvivir.

Antes de entrar en la comprensión y análisis del metabolismo, consideremos su marco fundamental: la delimitación del sistema de referencia.¹³⁸ Por las razones éticas que ya se han argumentado, en la óptica biosocial nos interesa comprender y gestionar el metabolismo no solamente en la sociedad humana, y en función de ésta sus interacciones con la naturaleza como “medio ambiente”, sino el metabolismo del *Sistema Tierra* en su totalidad, el conjunto de la naturaleza incluyendo los ciclos ecológicos fundamentales, los ecosistemas particulares y la vida de todas las especies e individuos, y prioritariamente los seres sensibles y los seres humanos. Es verdad que observar el metabolismo en ese gran sistema no es nada sencillo, y de hecho casi todas las ciencias están dedicadas al estudio de la Tierra y quienes en ella convivimos. Si, por razones prácticas, en la comprensión y gestión del metabolismo biosocial no se atiende al Sistema Tierra en general, debemos reconocer explícitamente que se trata de una perspectiva parcial centrada en la humanidad o en ciertos grupos sociales. Si decidimos orientarnos hacia una praxis biocéntrica y sistémica del metabolismo biosocial, la magnitud de los procesos

¹³⁷ Ejemplos de elementos simbólicos serían los imaginarios, creencias, conocimientos, lenguajes y signos; ejemplos de elementos institucionales, serían las estructuras familiares o mercantiles, normas, transacciones habituales, formas de gobierno o de propiedad.

¹³⁸ Normalmente, el metabolismo social delimita o ubica el sistema de interés dentro de los ecosistemas, pero específicamente en la parcialidad humana de éstos, aunque incorpore los momentos de la apropiación de recursos y la excreción de desechos, en función del interés humano. Reproduce así, al menos parcialmente, el antropocentrismo y la escisión humanidad-naturaleza, cosa que se deriva de la dificultad de conseguir una transición de paradigma cognitivo hacia una perspectiva biocéntrica e integral.

a atender exige superar la separación artificial de las disciplinas o campos del saber, emparentando cada vez más las ciencias de la Tierra naturales con el conjunto de las ciencias sociales, en la construcción de saberes interculturales y transdisciplinarios de la vida, visiones complejas en las que el metabolismo biosocial y el Sistema de Vida serían comprensibles y gestionables. Esa perspectiva sistémica del metabolismo, no le resta importancia a la atención de las Comunidades de Vida particulares, ni se opone a la legitimidad ética y el carácter políticamente estratégico de comprender y gestionar la dinámica de las sociedades humanas en el marco del metabolismo biosocial, ya que son las acciones de los seres humanos las que nos permiten transformar las estructuras de funcionamiento presentes para construir un bienvivir sistémico.

Delimitado el marco del metabolismo, vayamos a la identificación de sus dimensiones, de forma congruente con el planteamiento de multidimensionalidad de los Sistemas de Vida.¹³⁹ La perspectiva biosocial propone ubicar dentro del metabolismo las *dimensiones biofísica y psicosocial*. Dentro de la dimensión biofísica, se propone ubicar las dos más comúnmente reconocidas en los estudios metabólicos, la *dimensión material* y la *dimensión* energética, centradas respectivamente en las realidades y procesos de los materiales y la energía que se relacionan con la vida; la *dimensión ecológica*, atenta a los distintos equilibrios vitales que, como el clima, la disponibilidad de agua dulce o la biodiversidad, son condiciones de la reproducción del ecosistema Tierra y la propia vida

¹³⁹ Como vimos, Toledo ubica dos dimensiones generales del metabolismo: la material-tangible y la inmaterial-intangible. La idea de lo material-inmaterial, que viene desde Marx y su división del metabolismo como material y mental no es precisa. Ni la categoría de “material” ni la de “tangible” ayudan a reconocer que en lo biofísico están incluidos no sólo la materia sino también la energía, e incluso el espacio y el tiempo. El espacio es relevante, por ejemplo, como espacio vivible y bioproductivo, cultivable o aún radioeléctrico, que disputan los medios de comunicación en favor de los emporios mediáticos y en detrimento de los medios comunitarios. El tiempo importa también, y no es neutral o dado, no sólo como tiempo de trabajo u ocio humano, sino como tiempo de regeneración natural, de convivencia, recreación y cuidados, sobre los cuales también se presentan disputas y se necesitan mediaciones biosociales. La categoría de “inmaterial” o “intangible” abstrae lo estrictamente simbólico y no ayuda a reconocer la importancia de las formas materializadas de las relaciones y estructuras simbólicas y políticas, así como la dimensión simbólica de lo biofísico. Lo biofísico importa también como símbolo. Un muro fronterizo, por ejemplo, es desde luego tangible, pero impacta en el metabolismo no tanto por el concreto o el metal que lo constituyen, y no sólo por la escisión ecosistémica que provoca, sino sobre todo por el peso subjetivo y político de la división entre naciones y sociedades, entre personas de una posición social y otra. Si en lugar de nombrar lo intangible de esa manera negativa lo identificamos como lo social, lo subjetivo y lo político, podemos ver que esa dimensión puede ser también tangible; es decir, que tiene su expresión tangible: distintas personas en relación, una imagen que vemos, un sonido que escuchamos, una emoción que sentimos o una agresión política son elementos del metabolismo tangibles a nosotros casi tanto como es palpable un muro y observable un flujo de energía con un medidor eléctrico. De modo que es posible proponer otros lentes analíticos más claros.

animal y humana; y finalmente la *dimensión espacial* y la *dimensión temporal*, enfocadas en la disponibilidad y la gestión de los espacios y territorios, y de los tiempos biológicos y humanos. Dentro de la *dimensión social o psicosocial*, que no necesariamente ha de ser vista como exclusiva del ser humano, ubicamos la *dimensión intersubjetiva*, en la que observamos al metabolismo en sus flujos simbólicos de los seres sensibles, que definen la vivencia, comunicación, aprendizaje y reproducción de nuestras emociones, percepciones, valoraciones y acciones, incluyendo nuestros distintos saberes; y la *dimensión política*, en la que vemos el poder, las capacidades de incidencia, regulación y control, y dentro de éstas las capacidades de gestión colectiva autónoma. En la conjunción de lo biofísico y lo social, podemos ubicar la *dimensión económica*, centrada en la comprensión y gestión del metabolismo en aquellos procesos, funciones y satisfacciones que permiten la (re)producción del bienvivir humano y sistémico, en términos biosociales. Desde luego, todas estas dimensiones están imbricadas unas con otras y presentan una estrecha interdependencia. Elementos biofísicos y sociales definen cosas tan importantes como la dinámica de los ecosistemas y ciclos ecológicos, la continuidad de la biodiversidad y la vida animal, o la satisfacción de las necesidades humanas.

Las distintas dimensiones analíticas se articulan y toman concreción en el metabolismo biosocial general y dos de sus estructuras fundamentales. Desde un ángulo, la articulación sucede en la *trama o cadena metabólica* el proceso de reproducción y transformación de los Sistemas de Vida, que, como hemos avanzado, va de la regeneración natural a la reincorporación natural o la contaminación entrópica de los desechos, pasando por la ocupación de espacios y la extracción de materiales y energías, la transformación-generación de todo tipo de satisfactores, su circulación, su uso y disfrute en la realización y satisfacción de necesidades de los seres vivos, su posible consumo o destrucción posterior y la generación de ciertos desechos. Desde otro ángulo relacionado y complementario, las dimensiones del metabolismo se vinculan en la *distribución metabólica*, el proceso en el que se reconstruyen cotidianamente las estructuras enfáticamente sociales de valoración, regulación, apropiación, acceso y asignación de funciones, recursos y satisfacciones para el bienvivir del Sistema de Vida y de los distintos seres que participan en él.

La ubicación de la cadena y la distribución metabólica en las dimensiones sistémicas es un punto fundamental para la perspectiva biosocial. Es posible reconocerlas

en todas las dimensiones de los Sistemas de Vida y del metabolismo.¹⁴⁰ Tanto lo biofísico como lo social son parte sustantiva de la cadena metabólica y la distribución diferenciada. En un sentido, la cadena y la distribución metabólicas se estructuran con la interacción de lo biofísico y lo social: conocimientos científicos, saberes populares, distintos valores y juicios sobre la realidad natural y social, habilidades, hábitos, prácticas, emociones y relaciones de poder influyen en todos los procesos del metabolismo biofísico, en la gestión de espacios, tiempos, materias, energías, condiciones ecológicas y procesos biológicos que permiten la satisfacción de necesidades biológicas ecosistémicas y humanas. En un sentido contrario, todo lo que forma parte del metabolismo biofísico es significativo para los sujetos: el sol, la lluvia y los cuerpos de agua, el maíz tierno o el trigo dorado, la contaminación, los incendios, la urbanización, las máquinas y la fabricación en serie, los parques, los bares, los mercados y los televisores, todo espacio, ritmo, materia, energía y ser vivo, al ser percibido y relacionado con la propia vida significa algo a los individuos y colectividades, y estructura una relación con ellos, lo cual lo hace parte de la dimensión social del metabolismo y la satisfacción de nuestras necesidades psíquicas, simbólicas y relacionales, como la motivación, la tranquilidad, el placer, el entendimiento, la comunicación o el amor.

Lo social no sólo se retroalimenta con la cadena y define la distribución, sino que lo social es parte esencial de la cadena y la distribución metabólicas, no sólo guía ni reflejo del metabolismo¹⁴¹ Aprender, conocer, apreciar, amar, desear, crear, disfrutar, cooperar o participar, son acciones sustantivas de la cadena metabólica, en las cuales lo biofísico es medio. Veamos los distintos momentos metabólicos de la cadena con un ejemplo: tomamos ciertos recursos psicosociales, simbólicos o políticos, digamos información

¹⁴⁰ En cierto momento Toledo parece plantearlo así: “es esta parte intangible de la sociedad la que opera como un almacén para los procesos materiales del metabolismo (...) un abordaje sociológico completo obliga a considerar aquellas instancias y mecanismos de carácter no material con los cuales y dentro de los cuales el metabolismo tiene lugar. Desde las sociedades tecnológicamente más simples el proceso metabólico material siempre ha ocurrido, ha estado embebido, dentro de determinadas relaciones sociales, es decir, siempre ha estado condicionado por diversos tipos de instituciones, formas de conocimiento, cosmovisiones, reglas, normas y acuerdos, saberes tecnológicos, modos de comunicación y de gobierno y formas de propiedad. (...) Son las instituciones, que expresan relaciones estrictamente sociales como la familia, el mercado, las reglas de acceso a los recursos, el poder político, la fiscalidad, el parentesco, el apoyo recíproco, etcétera, junto con otras dimensiones igualmente intangibles como las que hemos señalado, las que suelen organizar socialmente esa articulación de los procesos metabólicos” (Toledo, 2013: 51). Lo social aparece aquí como dimensión estructuradora, articuladora, condición marco o almacén, y no también como sustancia del metabolismo junto con lo biofísico.

¹⁴¹ No podemos ubicar la cadena metabólica exclusivamente en la dimensión biofísica. Toledo (2013: 47-50) la ubica en la dimensión tangible, desde la apropiación hasta la excreción, aunque señala que tiene una contraparte simbólica.

sobre el fútbol y cómo jugarlo; se transforma esa información para generar nuevos recursos, en este caso habilidades para jugar practicando en un terreno de juego y con un balón como medios biofísicos; se circulan dichos recursos, tanto los biofísicos como los intersubjetivos, quizá motivación y habilidades que se comparten o disputan en la convivencia; se usan y disfrutan dichos recursos en partidos placenteros con los amigos o se asignan competitivamente en ligas y torneos; y con el paso de los años se llegan a consumir y destruir los satisfactores, a la basura los balones, al olvido las habilidades, con la vejez las energías, tras lo cual la práctica del fútbol se vuelve imposible; entonces sólo nuevas producciones, la memoria y la enseñanza, pueden generar, reciclar o recuperar los recursos del fútbol para que lo disfruten otras personas. Como podemos observar, hay cadenas metabólicas en las dinámicas de las emociones, los saberes o las relaciones interpersonales, desde los ámbitos no mercantiles de la expresión cultural o las relaciones afectivas, hasta los ámbitos donde opera ya el mercado o la organización industrial, como pasa hoy en la educación y el conocimiento, los medios de comunicación, los servicios psicoterapéuticos, el acompañamiento personal o el trabajo sexual.

Lo biofísico y lo psicosocial, en interacción, son sustancia del metabolismo biosocial. Para todo lo biofísico de valor propio, como la mitigación del cambio climático o la conservación de la biodiversidad, los procesos físicos y biológicos de la naturaleza son sustancia, lo relacional, lo simbólico o lo político, quizá una práctica cultural, una regulación social o una estrategia política, son herramienta. De la misma forma, para todo lo relacional, simbólico y político de valor propio, lo biofísico es medio. En función de la comunicación y los aprendizajes de los seres humanos, lo simbólico y relacional, como el mensaje, la información, la escucha o el entendimiento, son lo sustantivo, y lo biofísico, como los aparatos electrónicos de comunicación o los edificios de las universidades, son los recursos y herramientas auxiliares. Así pues, la cadena metabólica completa está constituida y determinada con elementos biofísicos y psicosociales, variando su posición como parte sustantiva o auxiliar del funcionamiento de un Sistema de Vida según enfoquemos nuestro interés en unos u otros procesos vitales y, para los seres humanos, en unas u otras necesidades.

Toca ahora entrar en la comprensión e identificación más puntual de los momentos de la cadena metabólica.¹⁴² Para empezar, hay que señalar que el inicio del metabolismo

¹⁴² Los análisis del metabolismo social de Toledo y González de Molina, con los momentos que reconoce, la apropiación, la transformación, la circulación, el consumo y la excreción, son un interesante punto de partida. Rescatan los momentos enunciados normalmente por la economía: la

se encuentra en la *regeneración natural*, es decir, en la propia dinámica ecológica de la naturaleza que mantiene e incluso recupera las condiciones y procesos fundamentales de la vida. La naturaleza viva es principio y sustancia fundamental de todo bien y valor, y así podemos incorporarlo en la comprensión y práctica de la economía. Los flujos físicos, químicos y biológicos que mantienen los equilibrios naturales ofrecen las condiciones necesarias para la vida de la Tierra y de todos los ecosistemas, especies e individuos que tienen una vida valiosa en sí misma. El clima es un bien necesario y disfrutable para todas las especies; lo son también los ríos y no sólo por el agua dulce que nos permiten beber o aprovechar humanamente; la capa de ozono es el verdadero protector solar de la vida; los pájaros son excelentes músicos que en su comunicación brindan también tranquilidad, placer y motivación para otros animales, incluidos los seres humanos. De modo que la naturaleza viva y los elementos que la constituyen, dones de la historia natural y la evolución geológica y biológica, son más que fuentes de riqueza y procesadoras de desechos para la humanidad, que no necesitan pasar por la apropiación, transformación o consumo de los seres humanos para ser valorados por las culturas, las ciencias y específicamente por la economía. La Tierra es madre y sus habitantes familia, compañeros de vida en relación permanente con la humanidad, aunque para nosotros sean también proveedoras de bienes y procesadoras exhaustas de nuestros residuos. Entonces, debemos empezar por comprender el Sistema Tierra y su funcionamiento básico, que es a su vez el primer espacio del metabolismo para la Economía Biosocial.

b. El Sistema Tierra y la dimensión biofísica del metabolismo

En líneas anteriores hemos definido al *Sistema Tierra* como el conjunto de elementos inertes, ciclos ecológicos fundamentales, ecosistemas y seres vivos que constituyen y estructuran la vida de nuestro planeta a partir de los acervos y flujos de materia y energía en el espacio. El Sistema Tierra está compuesto por la litósfera (la corteza exterior sólida), la hidrósfera (el agua de la superficie terrestre y oceánica), la atmósfera (los gases que rodean la superficie) y la biósfera (los organismos vivos y su

producción, la circulación y el consumo, y los integra con lo que Marx identificó como el metabolismo de la humanidad con la naturaleza, uniéndolo con el metabolismo social de la teoría marxiana. Por tanto, ya es una propuesta integradora. Sin embargo, en algunos puntos los momentos ubicados se prestan a confusión y se quedan a medio camino en el cambio hacia una perspectiva suficientemente compleja e integral. La propuesta teórica del metabolismo biosocial busca recuperar algunos elementos necesarios al mismo tiempo reinterpretar o incorporar otros puntos.

medio ambiente inmediato), así como por las relaciones funcionales que mantienen entre sí. Son estos elementos, ciclos, ecosistemas y seres vivos, flujos todos de materia y energía, los que en el metabolismo biosocial conforman la primera sustancia y la base del resto de los flujos que nos interesan, principalmente de los diversos recursos y satisfacciones.

Los *equilibrios ecológicos* o *equilibrios vitales* son los procesos físicos, químicos y biológicos complejos en los cuales ciertos flujos materiales y energéticos y ciertos procesos biológicos realizados por los seres vivos consiguen la continuidad de la vida y en ella facilitan la reproducción de la vida animal y la humana. Hay al menos diez equilibrios cuya alteración representa límites para la reproducción segura de la vida (GFN y WWF, 2014: 68):

- La regulación del *clima*, especialmente la temperatura, en lo cual tiene un papel central el ciclo del carbono.
- La disponibilidad de *agua dulce* que depende del ciclo del agua y sus distintos elementos.
- La regulación del *pH de los océanos*, vinculado también al ciclo del carbono y del agua.
- El mantenimiento del *ozono estratosférico*, que está en función del ciclo del oxígeno-ozono que absorbe buena parte de los rayos ultravioleta del sol.
- La regulación de los *aerosoles atmosféricos*, que dependen de diversos procesos naturales y antropogénicos.
- El nivel de *nitrógeno* en la biósfera y los suelos, fundamental para la nutrición de la vida y relacionado con el ciclo del nitrógeno del cual participan la atmósfera, los vegetales, hongos, bacterias y animales en sus redes tróficas terrestres.
- El nivel de *fósforo* en la biósfera y los suelos, vinculado al ciclo del fósforo que depende de las redes tróficas que definen los flujos de nutrientes en los ecosistemas terrestres y oceánicos.
- Las *funciones y uso de la tierra*, que definen las aportaciones ecológicas de los distintos territorios y ecosistemas y se alteran con la actividad humana.
- La reproducción de la *biodiversidad*, de cuya existencia e interacción dependen otros equilibrios vitales y la reproducción de todas las especies.

- Los niveles de *contaminación química* con sustancias que afectan la reproducción de la vida, como metales pesados y sustancias radioactivas.

De los límites o niveles sostenibles de estos diez equilibrios biogeoquímicos, cuya superación supone una amenaza para la vida, ya hemos rebasado tres en el último siglo: el cambio climático ha aumentado la temperatura promedio de la superficie terrestre en 0.85 °C, lo que está provocando graves cambios y desastres ecológicos, y se prevé un aumento de entre 0.3 °C y 0.7 °C más en las próximas dos décadas y de hasta 4.8 °C en el año 2100, si no se cambia sustancialmente el funcionamiento del sistema (IPCC, 2014: 2-10). La alteración del ciclo de nitrógeno ha tenido como consecuencia una reducción de la fertilidad de los suelos. La pérdida de biodiversidad ha alcanzado un 52% en los últimos 40 años, y está alterando la reproducción de las especies y diversas regulaciones entre éstas (GFN y WWF, 2014: 8 y 67). Como es sabido, la alteración de estos equilibrios puede tener consecuencias fatales. La cadena puede ser así de simple y devastadora: el calentamiento global eleva la frecuencia e impacto de incendios, que a su vez elevan las partículas de gases efecto invernadero y por tanto el propio calentamiento global, que incrementaría los incendios y se retroalimentaría un ciclo destructivo. Sin embargo, sabemos que el metabolismo biosocial puede gestionar sostenible estos equilibrios, y si actuamos de manera adecuada en el tiempo correcto podemos reubicar la dinámica ecológica en posiciones más seguras. Así pasó con el ozono atmosférico que se desequilibró gravemente hacia finales del siglo pasado pero ha regresado actualmente a niveles seguros, gracias a una acción conjunta de la ciencia y los acuerdos políticos que restringieron radicalmente los factores destructores de la capa de ozono.

Si los equilibrios vitales son los pilares fundamentales de la vida, los ecosistemas son sus estructuras concretas. Un *ecosistema* es el conjunto de poblaciones de seres vivos y de elementos físicos inertes que, interactuando en un territorio y en el marco de los equilibrios ecológicos generales, posibilitan la reproducción dinámica de sus elementos constitutivos, incluidas las poblaciones y comunidades humanas (Common y Stagl, 2008: 37). En un sentido biosocial, los ecosistemas son sustancia del bien vivir sistémico a la vez que fuente de recursos y capacidades para el bien vivir animal y humano, como el clima habitable, el agua potable, los suelos fértiles, los bosques y sus diversos recursos y los recursos del subsuelo. Cada ecosistema tiene sus propias relaciones y equilibrios dinámicos, y la interacción de todos ellos conforma otros equilibrios más amplios, de escala regional y planetaria. El Ártico y la Amazonia, por

ejemplo, juegan roles fundamentales que superan el nivel de sus ecosistemas. Por la interdependencia planetaria de los ciclos ecológicos y los ecosistemas, sin duda debemos identificar como el ecosistema por excelencia al Sistema Tierra en su integralidad.

Vayamos a la disponibilidad de recursos físicos, materiales y energía, así como espacio y tiempo. El planeta Tierra es, según la clasificación física de la termodinámica, un *sistema cerrado*: no mantiene intercambios de materia con su exterior¹⁴³, pero sí mantiene intercambios de energía con su medio, ya que a la Tierra entra energía del sol, que se procesa y se utiliza parcialmente en la biósfera, para finalmente reflejarse al universo o contenerse en la atmósfera. Esta condición de sistema cerrado puede aplicarse también al espacio y al tiempo: el planeta no puede crear más espacio ni más tiempo. Por su parte, todos los organismos vivos y sus comunidades, como las sociedades humanas, son funcionalmente *sistemas abiertos*: intercambiamos tanto materia como energía con nuestro medio, en este caso, el Sistema Tierra y el sistema solar de los cuales son parte. Tampoco podemos crear espacio ni tiempo, que están dados para los seres vivos, aunque podemos encontrar nuevas y mejores formas de usar, aprovechar o prolongar el espacio y el tiempo útiles a nuestras vidas. En la Tierra todas las poblaciones vivas a través del tiempo ocupamos cierto espacio y tomamos tanto materias como energía para dar continuidad a nuestra vida y especie, y desechamos a la Tierra los residuos de aquello que utilizamos para vivir (Common y Stagl, 2008: 22-36). Lo cierto es que, mediante las culturas, podemos hacer más eficiente el florecimiento sistémico y el propio, que depende de los *acervos y flujos* de materiales, energías, espacios o condiciones ecológicas. Dichos acervos y flujos determinan entonces diversas *biocapacidades*, entendidas en la perspectiva biosocial como capacidades biofísicas clave de generar y ofrecer recursos al bien vivir animal y humano, como alimentos, terreno cultivable, espacio habitable, agua potable, etc.

Para entender mejor el metabolismo biofísico, particularmente en relación con los flujos de materia y energía como sustento fundamental de la economía, necesitamos recurrir a la comprensión de dos leyes físicas que rigen el universo como hasta ahora se conoce.¹⁴⁴

Simplificando, se puede decir que la primera, la *ley de la conservación*, afirma que ni

¹⁴³ Salvo por los pocos meteoritos y la aún escasa “basura” ligada a los programas espaciales, que no representan flujos relevantes de materiales

¹⁴⁴ Estas leyes fueron aplicadas al análisis de la economía por Nicolas Georgescu-Roegen (1978, 1996)

la materia ni la energía del universo se crean o se destruyen, sólo se transforman. Biosocialmente y económicamente hablando, esta ley implica que el planeta, sus especies vivas y los seres humanos en nuestras economías tenemos unos acervos de materiales y unos acervos y un flujo de energía, que pueden ser vistos como abundantes o escasos según se les requiera, pero no podemos en sentido estricto crear ni desaparecer materiales o energéticos, sino sólo captarlos tomarlos, usarlos y disiparlos nuevamente, con una recuperación siempre parcial y que implica el uso de más energía. Por eso, la producción de ninguna manera debe confundirse con la creación física, sino entenderse como una transformación o combinación de materias y energía, incluido a la aplicación de trabajo, que genera un bien o satisfactor nuevo en su forma y utilidad, siempre con un cierto desecho de energía y materia que no podemos hacer desaparecer. La inevitable conservación de la materia y energía tiene implicaciones sustanciales en los momentos metabólicos de la ocupación-extracción, la transformación-generación y el consumo-desecho, que serán abordadas posteriormente.

La segunda, la *ley de la entropía*, afirma que en un *sistema aislado*, que no intercambia materia ni energía con su medio, y por tanto en el conjunto del universo, los procesos tienden a un aumento de la *entropía*, la cantidad de energía incapaz de producir trabajo dado que los distintos elementos del sistema tienden a equilibrar sus temperaturas y con ello a perder el potencial de trabajo de su interacción. La ley de la entropía implica que el proceso físico natural en el universo va la disponibilidad, el trabajo y el movimiento a la indisponibilidad y la quietud.¹⁴⁵

La *entropía* es, en términos prácticos y relevantes para la praxis biosocial, la pérdida de orden, disponibilidad o utilidad de un recurso o diversos recursos de un sistema para generar procesos. Su interés biológico y humano está en función del cambio cualitativo y útil que generan los materiales y la energía para la estructuración y la reproducción de la vida. Las expresiones prácticas de la entropía en el sistema biosocial son el desorden de los equilibrios ecológicos básicos y la pérdida de disponibilidad o utilidad de la energía, los materiales o los espacios fundamentales para la vida y el bien vivir sistémico.

¹⁴⁵ En palabras de Georgescu Roegen (1978: 187) “el orden de tal sistema [aislado] se convierte constantemente en desorden”. Incluso un sistema vivo, como un ser humano, está sometido a esta ley, y sólo puede contrarrestarla en la medida que incorpore a su sistema energía libre del exterior, en forma de alimento de plantas que a su vez incorporan la energía del sol, en reacción con la energía y materia de los suelos el agua y la atmósfera mediante la fotosíntesis. Lo mismo se puede decir de cualquier proceso de trabajo humano, por muy eficiente que parezca: la separación o purificación de materiales, por ejemplo, reduce la entropía en el material, pero la aumenta en su entorno inmediato (Georgescu-Roegen, 1996: 182-195).

En el análisis económico fundamental, la relevancia de la entropía nos exige considerar todos los procesos por los cuales se obtiene o se pierde la disponibilidad o utilidad de materias y energías estratégicas para el aprovechamiento biológico y humano, o sea, las *biocapacidades estratégicas*. La relevancia de este tipo de recursos la ejemplifica perfectamente el caso de los combustibles fósiles, que han sido el insumo básico de la industrialización y la masificación del consumo por su capacidad de generar trabajo, y cuya disponibilidad está en declive desde hace algunos años (Sempere y Tello, 2008. Ferrari, s/f), pues tras los procesos de combustión los hidrocarburos se convierten en compuestos menos útiles para generar trabajo, como el CO₂, hasta que en los tiempos que permite la naturaleza se reincorporan en tejido vegetal recuperando su disponibilidad.

En el metabolismo del Sistema Tierra y de cualquier proceso biosocial y económico se puede identificar una serie de *flujos biofísicos*. Prácticamente todo proceso económico utiliza *flujos de entrada o insumos* ecológicos, materiales y energéticos, así como espaciales, que en un principio tienen alta disponibilidad, es decir, tienen una calidad que los hace utilizables; estos insumos se aprovechan mediante la ocupación-extracción, la transformación-producción y/o el disfrute directo, como en el caso de algunos servicios ecosistémicos. Cuando son extraídos y transformados por los seres humanos, los insumos se combinan y movilizan en un *flujo interno, transflujo o transumo* que los hace pasar por ciertos procesos útiles. Y finalmente son convertidos en ciertos *flujos de salida o productos* útiles y accesibles para los seres vivos y sus comunidades, acompañados siempre de desechos de baja utilidad, desordenados e incluso muchas veces perjudiciales para la vida. En ese sentido, los flujos biofísicos determinan si aumentan las biocapacidades o aumenta el desorden de un sistema, sea el Sistema Tierra o un ecosistema o Comunidad de Vida en particular.

Por sus características de utilización, los recursos pueden ser clasificados como del tipo *acervo-flujo o fondo-servicio*. En el primer caso, se trata de recursos con un volumen determinado aunque parcialmente flexible según su renovabilidad o sustituibilidad, que se transforma íntegramente en ciertos bienes, y disminuye con el consumo de dichos recursos, con lo su disminución sólo puede variar en cierta comunidad dentro del sistema por entradas o salidas. En el segundo, se trata de bienes de una cierta condición ecológica o tecnología que ofrecen un servicio y supone por su uso no la transformación, destrucción o agotamiento directo del recurso, sino, en todo caso, un cierto desgaste o una pérdida de calidad. En la naturaleza, el petróleo, la madera, los alimentos o el agua

de los mantos freáticos son recursos de acervo-flujo, mientras que la radiación solar o la lluvia son recursos fondo-servicio (Daly y Farley, 2004: 70-72).

Veamos sintéticamente el *metabolismo material*. La materia existente en el planeta, en sus elementos químicos, no puede aumentar ni disminuir. El *flujo de entrada material* del Sistema Tierra fue el flujo originario de la formación del planeta, y hoy los materiales terrestres se presentan en ciertos *acervos fijos*, las masas de los distintos elementos químicos que no varían en cantidad pero pueden ir cambiando en su estructuración o combinación, mediante diversos procesos metabólicos que por su carácter parcial y de sistemas abiertos sí pueden tener flujos de entrada variables. Los acervos materiales fijos son más evidentes con los materiales inorgánicos en su forma de recursos no renovables y desechos no asimilables, por ejemplo, los metales cuyas reservas son cantidades fijas o los metales pesados altamente contaminantes que la naturaleza no asimila y que intoxican a los seres vivos. Sin embargo, el hecho de que la materia existente no varía en cantidad sino sólo en calidad es igualmente cierto para los materiales orgánicos, pues si bien la cantidad de árboles o la cosecha de alimentos puede incrementarse, no puede hacerlo más que a partir de los acervos de elementos de utilidad orgánica disponibles, carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno y otros elementos presentes y aprovechables en los suelos, el agua y el aire (Common y Stagl, 2008: 30-41). El *transflujo material* es la transformación natural y artificial de la materia en los procesos metabólicos biosociales, tanto naturales como artificiales. En el transflujo la materia cambia de forma: el agua de mar se vuelve nubes, lluvia y ríos; la tierra, la paja y las ramas forman nidos; las piedras abandonan el suelo para formar edificios; con ayuda de hongos, bacterias y vegetales el dióxido de carbono, el agua y el suelo se transforman en oxígeno y biomasa, y ésta se hace después alimento y vida animal. Finalmente, el *flujo de salida material* del Sistema Tierra no existe como tal, salvo por la basura de los programas espaciales, sino que existe sólo relativamente, en los desechos de los procesos metabólicos específicos, como la emisión de gases de efecto invernadero (GEI) de la actividad industrial humana. En este panorama, las leyes de la conservación y de la entropía aplicadas a la materia nos obligan a entender que, como seres vivos y como humanidad, tenemos que organizarnos con los materiales útiles y perjudiciales que están en la naturaleza y transformamos, que en las *fuentes* de materiales tenemos acervos o existencias limitadas, que son esas existencias las que podemos conservar o transformar cualitativamente, que en el *reciclaje* siempre hay ciertas pérdidas de disponibilidad y que los *sumideros* asimiladores de desechos, sean naturales o artificiales, tienen igualmente límites cualitativos y

cuantitativos, por lo que muchos de los tóxicos que liberamos a los ecosistemas no van a dejar de perjudicar la dinámica ecosistémica y nuestros procesos vitales.

El *metabolismo energético* tiene diferencias importantes. La energía en el planeta está constituida por *acervos* y *flujos*. El *flujo de entrada energético* del Sistema Tierra es, por un lado, el de la formación planetaria como en el caso material, pero, por otro, también el flujo de energía solar que se concreta en la luz y el calor radiados por el sol, pero que también mueve el agua y el viento que acaban generando otras posibilidades de energía desordenada o asimilable. A ese flujo de energía solar y derivadas debemos agregar otros *acervos de energía*: el calor del *núcleo terrestre* en su formación original y la generada por las reacciones nucleares aún activas; las reservas de elementos químicos como los *radioisótopos* o elementos radioactivos, con cuyas reacciones nucleares es posible liberar la llamada energía atómica; la concentrada en el *magma terrestre* que proviene de los tiempos de la formación del planeta, que se mantiene hoy por la composición y dinámica de la litósfera y brota a la superficie mediante volcanes, géiseres o aguas termales; y la propia energía solar que en épocas geológicas pasadas se concentró en los *hidrocarburos* como reservas de vegetales fosilizados y gases cuyo calentamiento permite liberar energía mediante la combustión. En el *transflujo energético* observamos toda la energía solar que mueve los ciclos ecológicos, es captada por las plantas, beneficia a todos los seres vivos y sostiene la dinámica de los ecosistemas. La energía solar ha sido aprovechada desde hace milenios por los ecosistemas y quienes formamos parte de ellos a través de la *fotosíntesis* y *ciclos ecológicos* como el ciclo del agua movido por la evaporación. Las plantas, con su desarrollo, captan energía solar, y ofrecen condiciones y nutrientes para la vida de bacterias, hongos, otras plantas y animales, incluidos los seres humanos, que obtenemos mediante alimentación nuestra *energía endosomática o corporal*. El calor terrestre, el sol y la fotosíntesis son las fuentes naturales de nuestra energía vital, bases de nuestra supervivencia directa, y de la de los animales con los cuales convivimos y de quienes obtenemos otras satisfacciones. La energía del Sistema Tierra tiene entonces ciertos acervos y flujos internos poco variables, incluidos algunos recursos energéticos no renovables, pero tiene sobre todo un flujo de entrada casi constante en forma de luz y calor del sol; el transflujo energético ha sido sustancialmente modificado con la alteración de los ciclos ecológicos y de los ecosistemas, y con la liberación de energía de los hidrocarburos y algunos radioisótopos; y el flujo de salida en forma de luz y calor disipados y reflejados al universo a través de la atmósfera, luego de que en últimos milenios había sido bastante regular, desde el siglo

XX se ha visto seriamente disminuido a causa de una mayor concentración de GEI producto de las actividades humanas, como el CO₂ arrojado por la quema de combustibles.

Las leyes físicas y la biología nos dicen que la reproducción de la vida en la Tierra depende también del metabolismo energético y sus flujos, pues la disminución o actualmente el aumento de la energía desordenada que fluye en la biósfera, hidrósfera y atmósfera puede generar desestructuraciones de gran magnitud e impactos ecológicos irreversibles. Cualquier proceso metabólico de cualquier Sistema de Vida o alguna de sus partes, tiene que recurrir a alguna de fuente de energía, y acaba impactando de una u otra manera en el metabolismo general del sistema y con ello en algunos de los equilibrios ecológicos clave y en el modo de vida.

El metabolismo energético del Sistema Tierra ha cambiado sustancialmente con la historia del manejo humano de la energía. En un principio, los animales y los seres humanos contamos por igual con la energía corporal que nos era accesible mediante la fotosíntesis y las redes de nutrición. Desde que el ser humano aprendió a manejar el *fuego*, la misma fotosíntesis y el tejido vegetal que genera pudieron ser aprovechados como leña para generar calor intenso y luz en provecho de las actividades humanas, y bajo el mismo principio de combustión se practicó la quema de aceites y resinas. Al uso del fuego se añadieron el aprovechamiento de la *fuerza del viento y el agua*, en velas para la navegación y molinos mecánicos. Así se realizó hasta que la humanidad llegó al régimen energético de los últimos siglos, el *régimen de energía fósil*, en el cual las reservas de energía acumuladas durante millones de años en *hidrocarburos* como el carbón mineral, el petróleo y el gas, han sido extraídas, almacenadas, utilizadas, consumidas y disipadas a lo largo de la era industrial. La gestión de la energía, ahora principalmente *exosomática o extracorporal* en una medida que se acerca a unos 20 *Equivalentes de Energía Humana* (EEH) como promedio por persona a nivel mundial (Common & Stagl, 75-83), obtenida por fuentes externas al trabajo humano, se ha acelerado a tal grado que hemos generado distintos fenómenos de primera importancia para la reproducción actual de la vida en el planeta:

- Un impactante crecimiento de la producción de bienes y servicios para uso humano a nivel mundial.
- El presente alcance del pico del petróleo y el fin de la era de la energía barata (Sempere y Tello, 2008. Ferrari, s/f).

- La explotación de energía nuclear, con consecuencias catastróficas para la vida, no sólo por el uso de bombas atómicas sino por los accidentes nucleares que han demostrado que hay un riesgo inevitable en la gestión de esta fuente de energía.
- El cambio climático, que está cambiando todos los patrones y equilibrios ecológicos del planeta, con el consecuente aumento de los desastres “naturales”.

Tras el largo *boom* de los hidrocarburos, la naturaleza sigue prometiendo, no sin dificultades, nuevas formas de aprovechamiento humano de la energía. El aprovechamiento y uso de la energía de la radiación solar mediante *celdas fotovoltaicas*; la energía del agua o del viento a través del uso de *molinos o turbinas hidráulicas y eólicas*; la energía del interior de la Tierra mediante la obtención de *energía geotérmica*; y la explotación de los radioisótopos como el uranio para la gestión de la *energía nuclear*. Sin embargo, la gestión de todas estas formas de energía no está exenta de impactos entrópicos, y, en el caso de la nuclear, tienen un alto impacto para la reproducción de la vida. Para el aprovechamiento de todas estas fuentes de energía, incluidas las llamadas energías limpias, verdes o renovables, es necesario el uso de recursos no renovables para la construcción de las tecnologías físicas que permiten captar o extraer, almacenar y circular la energía a sus usos finales: fotoceldas, turbinas, baterías de litio, cortinas de represas, centrales nucleares, entre otras, merman inevitablemente las reservas de recursos, no sólo en los materiales sino en procesos industriales que gastan grandes cantidades de energía. El otro problema está en su vida útil y en los impactos posteriores al funcionamiento y aprovechamiento, como es evidente con las centrales nucleares que quedan inútiles o los cementerios de residuos nucleares.

Para la comprensión de la dimensión biofísica del metabolismo biosocial, la aplicación de la ley de la entropía sugiere que en el uso de materia y energía siempre hay ciertas pérdidas de orden y disponibilidad en forma de residuos materiales inútiles y de calor o energía desordenada no recuperable o incluso destructiva, lo que implica que en todo proceso económico concreto hay cierta pérdida de bienes y no puede haber tal cosa como una economía de flujo circular (Daly y Farley, 2004: 29-35). En efecto, todo proceso económico genera entropía material y energética, pues utiliza acervos y flujos de materiales y energía disponibles que tras su utilización se convertirán inevitablemente en materiales y energía no disponibles, al menos de forma parcial o temporal, además de que alterarán, aunque sea marginalmente, distintos espacios, ciclos ecológicos y ecosistemas.

Los animales, de manera variable según la especie y especialmente en las actividades humanas, generamos dióxido de carbono de respiración en bajas cantidades y otros GEI como el metano que produce abundantemente la ganadería industrial, así como calor disipado. Dicho de otro modo, en términos generales, toda captación y uso de energía es generadora de entropía, al menos parcialmente. Por eso, toda *actividad económica humana*, de manera variable en función de lo que se gestione y en el marco del modo metabólico de una sociedad, la gestión humana de los bienes y su disfrute, incluyendo servicios, es la gestión de recursos, valores y/o bienes que pueden satisfacer necesidades ecológicas y humanas, u otros deseos humanos, mediante el aprovechamiento de equilibrios ecológicos, ecosistemas, espacios, materiales y energía disponibles y la alteración de esos bienes biofísicos, que se vuelven no disponibles en cierto sentido y durante cierto tiempo.

De modo que, salvo por los procesos relacionados con la regeneración natural, en la cual centraremos nuestra atención en un apartado posterior, el metabolismo biosocial es en general un proceso contradictorio que genera orden artificial o ciertos bienes humanos a cambio de cierto desorden ecológico (Toledo y González de Molina, 2007: 92 y 102 en Garrido *et al*, 2007. Daly y Farley, 2004: 29-32). Pero cada modo de vida, cada forma del metabolismo biosocial, tiene un impacto biofísico distinto. La eficiencia en cuanto a la relación entropía-bienestar de cada proceso de gestión de ciclos ecológicos, ecosistemas, espacios, materiales y energías, debe analizarse a fondo y reconstruirse, si no queremos profundizar la ruptura ecológica derivada del modo de vida dominante que sigue colonizando y desequilibrando el Sistema Tierra. En esa reconstrucción hacia el bienestar, juegan un papel fundamental algunos procesos que de hecho revierten la entropía de forma parcial y pueden revertirla a nivel planetario.

c. La cadena metabólica: momentos de la dinámica biosocial

Continuemos el análisis del proceso metabólico, enfocándonos más enfáticamente en la trama de momentos que conforman los ciclos del metabolismo biosocial, que empieza por la regeneración natural que hemos iniciado a analizar y termina en la reabsorción y/o la contaminación de la propia naturaleza, pero que también implica todos los procesos que se ubican más sustancialmente en la dimensión social del sistema y el metabolismo, y que permiten la transformación de la calidad de la vida de los animales y

particularmente de los seres humanos. En este apartado se acabará de plantear una propuesta teórica de la cadena de momentos del metabolismo biosocial.¹⁴⁶

Recordemos que en la visión de Marx el metabolismo entre el ser humano y la tierra estaba en la base de la reproducción de la vida humana, en interacción con el metabolismo social propiamente dicho, como proceso de reproducción de la sociedad, con su flujo de bienes y valores. Para Marx, sobre la base del metabolismo con la naturaleza el metabolismo social estructura los procesos básicos de la dinámica social y económica. “Producción”, “distribución” y “consumo” son los momentos que usualmente se consideran sustanciales al proceso económico, incluyendo la visión de Marx.¹⁴⁷ Estos mismos elementos han sido recuperados y reinterpretados por otros autores, como hacen González de Molina y Toledo en la trama de “apropiación”, “transformación”, “circulación”, “consumo” y “excreción”, que unifica a su manera el metabolismo humanidad-naturaleza y el metabolismo social bajo este último concepto.¹⁴⁸

Aquí se desarrolla un planteamiento propio de la trama o cadena metabólica biosocial con sus *momentos*, procesos específicos que en su articulación forman la estructura de gestión de distintos bienes, recursos y satisfacciones para la reproducción y transformación de la vida:

- *Regeneración natural* en los distintos equilibrios y biocapacidades.

¹⁴⁶ De este modo, en los apartados siguientes podremos analizar con más detalle aspectos biofísicos y sociales relevantes del metabolismo, incluyendo ciertos elementos para la observación de los equilibrios ecológicos del Sistema Tierra y las estructuras de participación diferenciada de los individuos y colectivos en el metabolismo según los tipos de circulación y las estructuras de distribución, así como las acciones vitales que lo construyen y las praxis que lo transforman.

¹⁴⁷ “La primera idea que se presenta de inmediato es la siguiente: en la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman); la distribución determina la proporción en que el individuo participa de estos productos; el cambio le aporta los productos particulares por los que él desea cambiar la cuota que le ha correspondido a través de la distribución; finalmente, en el consumo de productos, se convierten en objetos de disfrute, de apropiación individual. La producción crea los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según leyes sociales; el cambio reparte lo ya repartido según las necesidades individuales; finalmente, en el consumo el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute. La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como término medio (...)” (Marx, 1857-1858: 9). Esta visión de apariencia lineal es referencia del planteamiento de las tramas metabólicas, aunque el propio Marx complejiza e interrelaciona inmediatamente los elementos de esta “primera idea” del proceso económico, analizando desde distintas perspectivas su interrelación dinámica y los múltiples ciclos articulados en el proceso económico.

¹⁴⁸ A lo largo de este apartado, en notas al pie se van presentando argumentos de diálogo con la perspectiva del metabolismo social de Toledo y González de Molina, que alimentan la visión del metabolismo biosocial.

- La *toma* de bienes biofísicos o psicosociales, fundamentalmente la *ocupación* de espacios, la *extracción* de materiales y energía, o la *adquisición* de bienes intersubjetivos o relacionales.
- *Transformación-generación*, como el aprovechamiento de los insumos tomados y su modificación cualitativa para la generación de nuevos satisfactores.
- *Circulación* como el movimiento y la reubicación concreta de los bienes, recursos y satisfactores.
- *Disfrute* de los bienes en la realización y satisfacción de necesidades.
- *Consumo* o destrucción de dichos bienes, recursos o satisfactores a causa de su aprovechamiento según su durabilidad y su forma de uso.
- *Recuperación o reciclaje* como reaprovechamiento de los elementos extraídos, transformados, disfrutados y/o consumidos, en nuevas cadenas metabólicas.
- *Desecho* a la naturaleza de los elementos consumidos y no recuperados en la vida social.
- *Reabsorción o contaminación* de esos desechos según sus características propias y las capacidades de los ecosistemas.

Dos consideraciones sobre la cadena metabólica. Primero, que no hay solamente una cadena metabólica en un Sistema de Vida, ni en una Comunidad de Vida ni siquiera en una persona. Hay tantas cadenas como procesos de realización y casi siempre, en realizaciones sinérgicas o contradictorias de necesidades, un solo proceso individual o colectivo puede ser analizado en muchas cadenas. Si cientos de personas preparan carnes asadas en un parque mientras conviven, conversan y ríen, varias cadenas metabólicas están sucediendo al mismo tiempo, tanto para los seres humanos como para otros seres vivos. Podemos ver una cadena por necesidad, por cada grupo, por cada ser participante, y ver que los momentos se intercalan según la cadena que observamos. Por eso una cadena metabólica no tiene principio y fin claros, sino sólo en nuestro enfoque de análisis y gestión. No podemos saber en sentido estricto si fue primero la generación de la vida o el disfrute de la misma. El flujo de recursos y el disfrute son para las especies animales dos elementos en interrelación dialéctica: el origen de un ser está en el disfrute de otro, tal como el disfrute de una persona es la otra cara de la acción de trabajo o cuidados de ella misma o de alguien más. Así pues, el *metabolismo biosocial*, como toda su cadena, es una articulación compleja, múltiple y diacrónica de momentos de la

reproducción y transformación de distintas vidas ligadas todas en un Sistema de Vida y su dinámica histórica.

Sin embargo, para fines comprensivos y prácticos, podemos *analizar una cadena metabólica* como un conjunto de procesos articulados sistémicamente en función de la reproducción de un ecosistema en general, una comunidad, un colectivo de individuos, un ser en particular, o alguna de sus realizaciones necesarias. Entonces sí podemos ubicar, por cuestión de método, cierta secuencia de momentos.

Abordemos el teórico punto de inicio de la gestión de recursos, el punto que, con el momento de la regeneración natural y tras éste, da comienzo al metabolismo de un colectivo o individuo particular en el sistema. En la visión más común del metabolismo social el inicio se ubica en la apropiación, mientras que en el metabolismo biosocial es el momento de la *toma* concreta de recursos espaciales, materiales, energéticos, intersubjetivos o políticos en beneficio individual y grupal.

En la dimensión biofísica, en este momento se ubican principalmente la *ocupación* de espacios y la *extracción* de materiales. Por naturaleza, los organismos vivos y nuestros colectivos somos no sólo especies en convivencia sino seres demandantes de recursos materiales y energéticos para nuestras propias vidas. Tomamos espacios y recursos de distintos tipos. Todos los animales no humanos, se limitan a ocupar pequeños espacios de sus ecosistemas, a extraer aire, agua y materias orgánicas para su alimentación inmediata o su almacenamiento temporal en ciclos cortos, y en algunos casos también a extraer algo de tierra y otros materiales para protegerse. La ocupación y extracción de recursos en la naturaleza es la mínima suficiente, en tiempo y dimensión, para la continuidad de la vida.¹⁴⁹ Sólo la humanidad sedentaria, por sus prácticas políticas y culturales, ha rebasado las dimensiones naturales de la ocupación y la extracción y ha entrado plenamente en los procesos de apropiación institucionalizada, en su búsqueda por garantizar a largo plazo las condiciones de vida que desea. Los animales o los pueblos nómadas en los desiertos y praderas de todos los continentes, no se apropiaban ni se apropian hoy, en un sentido de propiedad instituida, del espacio donde habitan ni de los materiales y energías que aprovechan; los recursos que utilizan regresan siempre a la naturaleza en formas útiles para los ecosistemas. Desde luego, la ocupación y la

¹⁴⁹ A lo más que han llegado las demás especies de la fauna planetaria es a la construcción de pequeños diques hechos por los castores, que les sirven de refugio para la crianza y la seguridad de la familia, así como para el enriquecimiento de los ecosistemas rivereños en que habitan y de los cuales se alimentan.

extracción temporal, incluso de quienes convivieron y conviven más equilibradamente con la naturaleza, es una apropiación breve y armoniosa, pero no es una apropiación instituida ni orientada a la acumulación. En la perspectiva biosocial, la ocupación de espacio y la extracción de materias y energía son la expresión del acceso concreto a los elementos de la naturaleza y de un sistema biosocial, mientras que la apropiación es su expresión relacional, política, y por tanto socialmente construida.

Además del disfrute directo de los equilibrios ecológicos dados por la regeneración natural, la *toma de recursos*, sea como ocupación de espacios, extracción de materias y energía, o toma de bienes psicosociales, es el proceso concreto que llevamos a cabo los seres vivos y las personas para obtener provecho de la riqueza natural conservada o transformada, o de la riqueza intersubjetiva o política. Y la *apropiación*, desde la óptica biosocial, consiste en el establecimiento de relaciones de posesión o propiedad sobre los bienes, un acto social apoyado en construcciones simbólicas y políticas construidas a lo largo de millones de años y que hoy está fundamentalmente ligado a las instituciones humanas de la *posesión* y la *propiedad*, por las cuales un individuo o colectivo se convierte socialmente en poseedor o propietario de casi cualquier bien objetivo o simbólico.¹⁵⁰ Está claro que en la vida concreta, tomar, ocupar o extraer supone una apropiación al menos temporal, y muchas veces de largo plazo, estableciéndose relaciones en ese caso apropiaciones estructurales. Pero lo más relevante en este punto, para afinar nuestra comprensión del metabolismo biosocial, es distinguir la apropiación como una forma de relación fundamental que nos ayuda a entender la distribución diferenciada de los seres y los grupos en el metabolismo biosocial, que inicia en la toma y acompaña los flujos de recursos en toda la cadena, incluso hasta el desecho y la reabsorción o contaminación. Conviene entonces identificar como el segundo momento del metabolismo biosocial la toma de recursos, bienes y satisfactores en su dimensión objetiva, y la apropiación de recursos en su dimensión social o política, sin negar que ambas están integradas en los procesos históricos concretos.

Vayamos al siguiente momento: el de la *transformación y generación*, el proceso por el cual damos nuevas formas y utilidades a elementos de los cuales disponemos para cuidar o formar ciertas combinaciones y (re)generar así ciertos recursos, bienes o satisfactores, sean biofísicos o psicosociales, sea con cuidados, con innovación o en la

¹⁵⁰ Los procesos históricos, simbólicos y relacionales de apropiación, con su institucionalidad establecida o cambiante, los analizaremos en un apartado posterior con el llamado enfoque de la apropiación-expropiación (Reygadas, 2008).

generación repetida de los bienes.¹⁵¹ En la mayoría de las visiones del proceso económico se identifica como el momento o la esfera de la *producción*,¹⁵² que en lenguaje contemporáneo es la acción de dar fruto o ganancia, originar, fabricar, elaborar o crear.

Hay buenas razones para llamar y entender como transformación lo que comúnmente se llama producción. Por un lado, porque cualquier “creación” es en esencia una transformación y una nueva combinación de elementos que ya existen, reconociendo a la vez que el resultado de la transformación es algo nuevo, distinto, y quizá ahora más útil. Aunque no siempre somos conscientes de ello, sabemos que el espacio, la materia y la energía no se crean ni se destruyen, sólo se transforman en ciertos límites. Y no pasa algo muy distinto con la vida simbólica y política, aunque efectivamente los bienes de la cultura puedan crecer casi indefinidamente. Producir es en el fondo transformar. Así lo identificó Marx al describir el proceso de trabajo, con el que los “objetos” de la naturaleza se transforman en nuevos valores de uso. También lo vio así Joseph Schumpeter (1911) al analizar que la innovación que impulsa el desenvolvimiento económico es en realidad la emergencia de nuevas combinaciones de elementos preexistentes a partir de condiciones históricas apropiadas y el ingenio de los innovadores, cuya creatividad es también posible a partir de cierta situación y recursos sociales de los cuales se beneficia. Sin embargo, no parecen entenderlo así quienes se asumen creadores o inventores absolutos de bienes biofísicos o simbólicos que en realidad son nuevas combinaciones de otros bienes y construcciones previas, a las cuales deben buena parte de su innovación. Es el caso de compañías que desde hace décadas han buscado privatizar saberes o incluso el patrimonio biocultural, mediante las patentes de técnicas, fórmulas bioquímicas o semillas sobre las cuales han realizado alguna variación innovadora. Estos privatizadores se dan demasiado mérito e ínfulas de auténticos creadores, y por lo tanto se autoproclaman legítimos propietarios de las innovaciones y los beneficios que de éstas deriven.

Por otro lado, y dicho brevemente, la categoría de producción se refiere más comúnmente a la generación de bienes biofísicos, “productos”, aunque se use también para la producción en las industrias culturales o de servicios, caso en el cual lo característico de la producción es la elaboración metódica racional, el esfuerzo o desgaste que implican, o el destino comercial del bien. Por supuesto, esa concepción de la

¹⁵¹ El tratamiento del momento de la transformación es especialmente atinado en los estudios del metabolismo social de Toledo (2013: 48-49), por lo que sirven de referencia.

¹⁵² Así para en toda la economía política y su crítica, como en la visión de Marx (1857-1861: 25-41) y Engels (1878 [1978]: 36-41).

producción excluye muchos bienes que siendo condiciones, relaciones o símbolos, sostienen su generación no tanto en un esfuerzo ni un método lógico estricto, sino principalmente en actos intuitivos y afectivos de cuidados, convivencia, recreación y/o disfrute, y que generan bienes que para los seres humanos son fundamentales, como la propia regeneración natural, el placer, la motivación, ciertos tipos de comunicación y aprendizaje, así como el amor y la estima. Se trata de la generación de satisfactores sinérgicos de necesidades frecuentemente invisibilizadas en la sociedad actual, pero deben ser respetadas o atendidas en los procesos de gestión de riqueza.

Los insumos que se transforman en este momento metabólico son muy diversos, y van mucho más allá de objetos extraíbles o apropiables: los espacios vueltos territorios, cargados de acción y significado; también materias y energías no extraídas ni apropiadas, sino quizá enriquecidas con nutrientes y trabajo generoso como hacen distintos proyectos de agroecológica y permacultura; incluso se transforman ambientes sociales, relaciones o emociones; lo mismo herramientas del saber, formas de valorar y de actuar. Este estudio, por ejemplo, no “crea” estas páginas con una teoría como “producto”, sino que transforma diversos insumos en un bien con nuevas cualidades, una propuesta comprensiva de la economía y su metabolismo que por distintas innovaciones podría ser más útil para la praxis en los sistemas de vida. La gestión permacultural o este estudio, requieren del aprovechamiento de recursos biofísicos, un espacio propicio, agua, alimentos o herramientas físicas, y recursos psicosociales, ciertos procesos de comunicación y aprendizaje, estados emocionales, afectos, motivaciones y valores, así como conocimientos, tecnologías, habilidades, hábitos y prácticas de cooperación, trabajo.

En síntesis, el problema de la noción de producción es que hoy en día, en el marco del antropocentrismo, el egocentrismo y el materialismo, está demasiado asociada con limitantes cognitivas, y por tanto se presenta como una producción restringida y desvinculada de los insumos biosocialmente generados para la elaboración de un nuevo bien biofísico o simbólico, así como de todo un campo de bienes emocionales, simbólicos y sociales.

Con esta visión, la óptica biosocial trata de reconocer la generación de lo nuevo con otra perspectiva dentro de la transformación histórica, en el marco de la complejidad natural y social, y en la integralidad del bien vivir humano y sistémico. Los satisfactores efectivamente se generan o regeneran, son el resultado nuevo o renovado de procesos de transformación. Donde no hay un satisfactor éste puede generarse con los elementos y

procesos adecuados. De hecho, la realización de la vida se sustenta en situaciones y recursos que con las capacidades adecuadas se transforman o renuevan como bienes. Identificarlo el momento metabólico de la transformación-generación nos hace reconocer integralmente nuestras necesidades y tener presente que antes de nuestra acción generadora están los elementos necesarios para ella: condiciones ecológicas, espacio, materia, energía, símbolos, relaciones, capacidades, etc.

Pasemos ahora a la *circulación*, el movimiento de los recursos o bienes de todo tipo de cierto lugar a otro, y frecuentemente de ciertos individuos, grupos o Comunidades de Vida, a otras, a través de los flujos naturales o la acción simbólica o política de los seres humanos. Todos los bienes o recursos naturales o sociales, salvo los espacios y aquellos que se convierten en parte de los territorios, circulan o pueden circular en los Sistemas de Vida: agua potable, materias primas, energía eléctrica o combustibles, conocimientos, tecnologías y otros rasgos culturales, afectos, emociones, poderes, relaciones. Diversos elementos biofísicos y sociales circulan en el metabolismo biosocial generando distintos efectos.

Aunque en muchos casos suceden en un mismo proceso, conviene evitar confundir la circulación con la distribución o con formas específicas de circulación tales como el intercambio, que estructuran la asignación diferenciada de satisfactores y antisatisfactores, ya no sólo en un sentido de circulación objetiva, sino como reparto éticamente valorado.¹⁵³

Con una visión excesivamente centrada en lo biofísico se puede equiparar distribución con circulación, como se hace coloquialmente al decir invariablemente que los productos circulan, son distribuidos, transportados. Después de todo, *distribuir* es dividir, repartir o asignar una posición a las partes de un conjunto, por ejemplo, un volumen de productos de una fábrica. Sin embargo, para el análisis y gestión del metabolismo es útil distinguir la *distribución* como el conjunto de procesos que definen las participaciones

¹⁵³ La relación de la circulación y la distribución en la perspectiva biosocial se trata extensamente en un punto posterior, donde también se tratan diversos tipos de circulación y su impacto en la distribución de bienes y perjuicios. En la perspectiva de González de Molina y Toledo, la circulación está mimetizada con el intercambio y sólo parcialmente con la distribución (Toledo y González de Molina, 2007); aunque en trabajos intermedios casi desaparece (Toledo, 2013: 49-50), en su obra más reciente aparece la circulación nuevamente igualada nuevamente con la distribución (Toledo y González de Molina, 2014: 61-65, 167-169). La fusión teórica de la circulación y el intercambio es añeja y responde a una interrelación real. Marx parece manejar esa fusión de conceptos en algunos fragmentos de su obra, pero tiene una propuesta de distinción, señalando que la circulación es un momento o la totalidad de los intercambios (Marx, 1857-1858: 3, 19).

diferenciadas en el reparto de costos, inversiones y beneficios de todo tipo a través de todo el metabolismo entre los distintos participantes.¹⁵⁴ Así la distribución toma un énfasis ético, tal como se ha hecho históricamente en economía política. La categoría de distribución, como la de apropiación-expropiación, tiene de este modo la potencia de una lente valorativa que atraviesa todo el proceso metabólico, en lo biofísico y en lo psicosocial, para reconocer las participaciones diferenciadas de distintas especies, grupos sociales o personas en el bien vivir. Se propone así que la distribución se centre en los miembros de la comunidad ética y su calidad de vida. En la distribución atendemos a aquello que (re)construye las diversas situaciones, las asignaciones de recursos de todo tipo, las construcciones diferenciadas de capacidades, las responsabilidades asumidas en las distintas acciones vitales, y finalmente los accesos a la realización y el disfrute de la vida.¹⁵⁵

El *intercambio*, en el marco de la circulación y la distribución biosocial, es una forma relacional específica, el proceso en el cual distintos sujetos o entidades del sistema biosocial y la comunidad ética, sean personas, especies, organizaciones o cualquier tipo de Comunidad de Vida, llevan a cabo entre ellas un flujo bidireccional o multidireccional de bienes.¹⁵⁶ El comercio, por ejemplo, es una forma de circulación y distribución basada en el intercambio mercantil de ciertos bienes a cambio de recursos monetarios, medio para conseguir otros bienes. Pero hay otras formas de circulación y distribución que no implican intercambio de bienes. Un robo es una forma de distribución unidireccional que no implica intercambio de bienes, sino básicamente un flujo de bienes hacia quien se apropia de éstos, y una pérdida para quien se ve expropiado. Un impuesto redistributivo, tampoco es en sí un intercambio, sino una expropiación pública de una porción de riqueza monetaria concentrada, para repartir ciertos recursos a una población mayor.

¹⁵⁴ Marx hizo una crítica nítida al respecto: “Según la concepción más superficial, la distribución aparece como distribución de los productos y de tal modo como más alejada de la producción y casi independiente de ella. Pero antes de ser distribución de los productos, ella es: 1) distribución de los instrumentos de producción; 2) distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción – lo cual es una definición más amplia de la misma relación – (Subsunción de los individuos en determinadas relaciones de producción). La distribución de los productos es manifiestamente sólo un resultado de esta distribución que se halla incluida en el proceso mismo de producción y determina la organización de la producción” (Marx, 1857-1858: 18).

¹⁵⁵ Así pueden reconocerse y gestionarse procesos como la “distribución de la riqueza” o las “políticas redistributivas”.

¹⁵⁶ El intercambio, puede tomar distintas formas, como reciprocidad familiar o comunitaria, como comercio mercantil y monetarizado, o como simbiosis ecosistémica. A un reconocimiento más detallado de esto y otros tipos de circulación, se dedicará un punto del estudio posteriormente.

En síntesis, en la óptica biosocial la *circulación* es el flujo de elementos en todo el proceso metabólico, y la *distribución* es la asignación diferenciada de los costos y bienes, vistos éticamente en el flujo de la circulación. Así pues, la circulación y la distribución no son, como esquemáticamente se puede pensar, el tercer momento del proceso económico, tras la toma y la transformación, sino el propio flujo que acompaña la asignación de elementos en toda la trama metabólica biofísica y social vista dicha asignación de manera “objetiva” y “valorativa”, respectivamente. Si hacemos un análisis detallado y una nueva síntesis en el metabolismo biosocial, podemos ver la circulación y la distribución en los distintos momentos del metabolismo, desde la regeneración natural hasta el desecho, la reincorporación y la contaminación, pasando por el disfrute como momento realizador del bien vivir.

Toca ahora abordar el disfrute, momento clave de la realización del bien vivir de los animales y los seres humanos y, por tanto, uno de los momentos más relevantes del metabolismo biosocial. La propuesta teórica del metabolismo biosocial distingue el *disfrute* como el acto en el cual los seres sensibles aprovechamos los recursos, bienes y satisfactores para realizar efectivamente nuestras necesidades, con lo que experimentamos estados de vida satisfactorios o nos acercamos a ellos. El disfrute es el momento metabólico por el que los seres humanos nos acercamos a la felicidad, y seguramente es parecido para todos los animales.

Convencionalmente este momento es identificado por la economía como el momento del consumo. Evidentemente, esta visión contiene distintas confusiones. En estricto sentido, *consumo* es el proceso de gastar, debilitar, agotar, extinguir o destruir una materia u otro recurso, como el tiempo, el alimento o el dinero, aunque coloquial y mercantilmente se le asocia a la compra, más que a destrucción agotamiento o extinción (RAE, 2014). Puede alegarse que esta precisión lingüística no es necesaria en el contexto de la economía, pero inmediatamente se puede refutar esta idea si consideramos que la definición lingüística coincide con su uso en las ciencias naturales y tiene fuerte influencia en el pensamiento social.

En el acto de disfrute o detrás de él, la *destrucción o consumo* de recursos, bienes o satisfactores, sean biofísicos, relacionales o intersubjetivos, puede o no suceder. Desde luego, hay satisfactores básicos que es inevitable consumir en su disfrute, como los alimentos, el agua potable o la energía, y en general todos los satisfactores materiales van sufriendo un desgaste que a veces acaba consumiendo esos recursos, como pasa en

el corto o mediano plazo con los vestidos. Pero si ampliamos la mirada nos damos cuenta de que prácticamente todos los satisfactores de todas las necesidades psíquicas y relacionales no se consumen.¹⁵⁷ El consumo es propio sólo de una parte de los bienes que permiten la realización del bienestar, aunque en la sociedad capitalista contemporánea, identificada como la sociedad de consumo, este momento destructor se ha convertido en un rasgo cultural fundamental y en pieza clave de la continuidad del sistema. En el capitalismo, estrechamente articulado a la adquisición y el desecho continuo de bienes y servicios, el consumo se ha convertido en un deseo generalizado y en una conducta dominante entre las clases sociales material y monetariamente capaces de realizarlo o incluso de hiperrealizarlo, convirtiéndose en un hiperconsumo destinado a convivir con la privación de las mayorías y con una experiencia generalizada de insatisfacción (Lipovetsky, 2007. Bauman, 2007 y 2010). Así pues, la categoría de consumo puede igualarse a disfrute sólo si se limita lo económico a lo biofísico, por un reduccionismo materialista, y si no se pone mucha atención en la resistencia o durabilidad que tienen o pueden tener muchos satisfactores biofísicos, desde algunos tejidos hasta construcciones o herramientas.

La distinción del consumo y el disfrute es desde luego de primera importancia. Identificar cuáles formas de disfrute destruyen recursos y cuáles no permite proyectar la satisfacción humana y la reproducción de toda la vida con una alta eficiencia biosocial. Separar al disfrute de la lógica que exprime y desecha recursos, bienes y experiencias es igualmente indispensable.

En el reduccionismo de la economía dominante, que incluso carece en general de la incorporación del desecho en sus visiones del proceso económico, el consumo era visto como el momento final del proceso, del metabolismo.¹⁵⁸ Evidentemente, en las expresiones ecológicas o ambientales de las ciencias ese lugar ya no se le asigna, pues se reconoce con distintos enfoques la relevancia fundamental de los residuos y su participación en la sostenibilidad o insostenibilidad de la economía y de la vida. En una óptica biosocial y de bienestar, a pesar de que no sea momento final, podemos considerar

¹⁵⁷ Salvo por algunas motivaciones y placeres cuando se incide en el exceso, como se señaló al hablar de las necesidades humanas y los procesos de satisfacción.

¹⁵⁸ Recordemos la referencia de Marx (1857-1858: 9) "en el consumo, el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute. La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como el término medio". En el mismo texto, Marx describe al consumo como "acto final" "con el cual todo se completa".

al *disfrute* como el momento cumbre del metabolismo, en el que la vida de los seres humanos y de todos los animales se realiza y se experimenta positivamente.¹⁵⁹

Ahora bien. No todo es satisfacción en el proceso metabólico. Contemplar al disfrute y ubicarlo en el lugar central que le corresponde nos obliga a reconocer su ausencia y su opuesto: la carencia y el sufrimiento.¹⁶⁰ Al atender el disfrute como momento metabólico central, hemos de reconocer que existen y debemos gestionar también distintas carencias y males como realidades contrarias a la realización del bienvivir. Así, en el metabolismo biosocial de los distintos modos de vida históricos, circulan no sólo bienes satisfactorios sino *antisatisfactores y males o perjuicios*, elementos por los cuales los seres sensibles y nuestros colectivos somos privados de los satisfactores fundamentales para nuestras vidas, provocándonos carencia, insatisfacción y sufrimiento, consciente o inconscientemente. Estos males se realizan y distribuyen en un Sistema de Vida a través de destrucciones y contaminaciones, violencias, explotaciones o despojos, entre otros procesos.

De la mano de la circulación y la distribución de bienes y males, *el disfrute, la carencia y el sufrimiento recorren toda la cadena metabólica*, en todos los momentos que la componen. Regeneración natural, ocupación-extracción, transformación-generación y circulación, e incluso el consumo, los desechos y las reabsorciones o contaminaciones posteriores al disfrute, son momentos de distribución diferenciada de bienes y perjuicios, de disfrute, carencias o sufrimientos. Éstos atraviesan la gestión directa de cada satisfactor desde la participación en la regeneración natural y las acciones vitales del trabajo, los cuidados, la convivencia y la recreación, que en cada uno de los momentos de la cadena se obstaculizan o se realizan con ciertas características.

De ahí que el análisis del *ciclo de vida de un satisfactor* o del *ciclo de satisfacción* de cierta necesidad, sean vías interesantes para estudiar el metabolismo biosocial en su integralidad e interconexiones, a partir de ciertos satisfactores o antisatisfactores.

¹⁵⁹ Se incluye aquí a los animales porque en ellos podemos observar también el metabolismo completo. En sus acciones encontramos formas de ocupación-extracción, transformación-generación y circulación de recursos como preparativos para la satisfacción de sus necesidades, como pasa con las aves que construyen nidos y vuelan largas distancias para cazar y llevar a sus crías distintas presas, así como formas de consumo y desecho para su posterior reincorporación a los ciclos ecológicos.

¹⁶⁰ Al hablar de las necesidades humanas para la salud y la felicidad se argumentó ampliamente la vinculación que hay entre la realización de la vida, la satisfacción de necesidades universales, la salud y la felicidad. La otra cara de esa vinculación se presenta con la carencia en las necesidades, la enfermedad y el sufrimiento.

Veamos un ejemplo con un *satisfactor específico*, un *smartphone*, y uno de sus componentes, el tantalio. Los procesos geológicos naturales juntaron en el actual Congo la tantalita y la columbita en un mineral que se llama coltán; el mineral se encuentra hoy dentro de las minas del Congo, en manos de grupos armados desde la guerra y el genocidio de la década de 1990, en contubernio con el gobierno congoleño y las empresas trasnacionales que les compran; ese coltán en la mina no es el mismo bien que el coltán ya empacado y disponible para su compra en los mercados del país centroafricano, luego de la primera extracción y circulación, y tras la segunda distribución de beneficios y perjuicios, tras la apropiación de las minas en el marco de la guerra, en la cual vemos las primeras distribuciones entre campesinos desplazados, grupos armados, mineros, apoderados de las minas y comerciantes locales. Luego se vuelve a transformar la cualidad social del coltán una vez que los comerciantes internacionales y las empresas trasnacionales consiguen superar las fronteras e importar el mineral a países occidentales o a China, en una segunda circulación. Por supuesto, todo ese proceso implica diversas ocupaciones, extracciones, transformaciones, circulaciones, intercambios, distribuciones, disfrutes, carencias o sufrimientos, así como desechos, reincorporaciones y contaminaciones (Piasecki, 2010. Pérez y Ibarejos, 2011, Luna, 2013). Y hasta aquí sólo hemos analizado lo que puede verse como el momento de la extracción y primeras circulaciones del coltán. Ya en los países industrializadores, se someterá a una transformación, la de la extracción del tantalio, para luego pasar a una fábrica maquiladora de componentes electrónicos, en China probablemente, donde los empleados realizarán largas jornadas de trabajos insalubres por salarios bajos en relación a sus necesidades, y finalmente se ensamblará en un *smartphone* que se transportará y empaquetará en una bonita caja diseñada en algún país central del sistema-mundo capitalista, por un diseñador con una paga abundante, y posteriormente se exhibirá en un centro comercial de alguna región central, donde será vendido por un empleado precarizado y comprado por un primer usuario con un poder adquisitivo o un acceso a financiamiento suficiente para sacarlo nuevo de una tienda, quien disfrutará de la comunicación y aprendizaje que le permita el teléfono hasta que, como suele suceder, se aburra de él y lo guarde en un cajón si no lo pierde antes. Entonces él comprará un nuevo teléfono y el anterior, si no se quedó en el cajón, será revendido en alguna tienda o puesto de teléfonos de dudosa procedencia, en algún barrio menos opulento de alguna ciudad, para llegar a manos de un nuevo usuario que disfrutará de las satisfacciones que facilita, quizá por algunos años, luego de los cuales lo tirará en algún bote de basura

porque muy probablemente ya no se considerará útil, bote de donde será llevado a un basurero urbano, en el que quizá sea recuperado por algún recolector informal o sea separado por una empresa de gestión de residuos que lo meterá con otras cientos de toneladas de desechos electrónicos a un contenedor que, tal vez, como muchos electrónicos, llegará a un enorme basurero de residuos electrónicos en Ghana o algún otro lugar del mundo, donde trabajadores pauperizados recuperarán y separarán las piezas a mano con la ayuda de desarmadores y martillos, entre ellas las piezas que contienen el tantalio extraído del coltán, y distintos materiales tóxicos se quedarán un poco en los cuerpos de los trabajadores y un poco ahí, expuestos a la lluvia, contaminando con sus escurrimientos los mantos acuíferos de la zona, y enfermando al conjunto de la población (Baichwal, 2006. Worst Polluted, 2013).

En todo el proceso descrito, que sucede en realidad cada día, se realizaron en distintos momentos múltiples tomas, ocupaciones, extracciones, transformaciones, generaciones, circulaciones, distribuciones, usos, disfrutes y sufrimientos, consumos, desechos, reincorporaciones y contaminaciones. En este ejemplo de ciclo de vida de un objeto considerado satisfactor, todo es circulación y distribución, y no sólo aquel momento en que el tantalio se exhibió con el *smartphone* reluciente, para ser vendido y comprado en aquel centro comercial, en esa comercialización más fácilmente reconocible como de circulación y distribución de un bien. En este mismo ejemplo, toda la circulación y la distribución es también disfrute, carencia y sufrimiento en proporciones y maneras distintas para unos y otros individuos, colectivos y Comunidades de Vida articuladas en el ciclo.

Como vimos en el ejemplo, tras el momento del disfrute de un recurso, bien o valor, puede darse su *reutilización*, hasta llegar a un primer consumo, tras el cual puede haber una *recuperación* de recursos hasta concluir en un *desecho* final y, dependiendo del recurso de que se trate y de si la naturaleza o la sociedad consigue o no su *reincorporación*, será nuevamente un recurso o un residuo que genere *contaminación*, en el caso de materiales artificialmente transformados y de alta toxicidad para la vida. Ahora sí, estamos en los momentos terminales de un proceso económico y del metabolismo biosocial, más allá del disfrute y el consumo.

Veamos el momento de la recuperación de bienes y recursos, cuya expresión más reconocida es el reciclaje. En la *recuperación* realizamos acciones o procesos mediante los cuales un recurso o bien de cualquier tipo, que es considerado un residuo o desecho

por quien lo ha usado o disfrutado antes, es captado en el sistema para su reaprovechamiento en los momentos previos del metabolismo biosocial. En la *reutilización* los bienes van de manera directa al disfrute o la circulación previa, como se busca con ciertos proyectos de rescate de desechos, incluidos ciertos bancos de alimentos, o en las tiendas o mercados de trueque de “segunda mano”, previos al desecho. En el *reciclaje*, en cambio, la recuperación se hace de manera indirecta, yendo al momento de la transformación-generación.

Veamos finalmente el momento de la *reabsorción o contaminación ecosistémica*, el momento en el cual los residuos de cierta actividad o de un proceso metabólico completo vuelven a la Tierra y son reincorporados por los ecosistemas o generan concentraciones y flujos tóxicos para la vida. La Tierra tiene mecanismos bioquímicos naturales para la *reabsorción*, procesos con los cuales los ecosistemas procesan diversos desechos y los reintegran a la reproducción de la vida, en función de las capacidades cualitativas y cuantitativas de los diversos sumideros, como son los espacios forestales para el CO₂ atmosférico, o los suelos para las excreciones animales. Hasta la aparición del ser humano y sus prácticas de transformación radical de los ecosistemas, los residuos del metabolismo biosocial tenían una calidad y dimensión reabsorbibles en su totalidad. Al difundirse prácticas como el desmonte con quema para la agricultura y la ganadería masivas, o más aún, como la minería industrial y el uso de metales pesados como el plomo o el mercurio, creamos el fenómeno de la *contaminación*, la generación y dispersión de residuos en cantidades y calidades que la naturaleza no puede absorber sin afectar la reproducción de la vida. Es en este nuevo contacto con la naturaleza, en la reabsorción o la contaminación de sus desechos, donde finaliza una cadena metabólica. La cadena económica va entonces más allá de la producción, la circulación y el consumo.

Visto el conjunto de momentos de la cadena, pueden realizarse análisis del *ciclo de vida* de diversos satisfactores o de diversos *ciclos de satisfacción*, con sus respectivas variaciones, para bienes ecológicos, espaciales, energéticos, simbólicos o relacionales, siguiendo la trama metabólica que sucede en la gestión y disfrute de cada uno de ellos, por ejemplo, del clima, de fincas agrícolas, de la electricidad, del conocimiento, del arte o de las relaciones humanas. Para conseguir dichos análisis, evidentemente, no nos podemos limitar solamente a enfoques mercantiles y monetarios, que son los normalmente considerados económicos, sino también a otros procesos políticos como la disputa por los territorios o las políticas de disposición de residuos.

En todos los momentos del metabolismo puede observarse un carácter transversal. Depende del elemento o satisfactor que se observe, tierra, minerales, seguridad, trabajo o *smartphones*, en el ejemplo expuesto, un mismo proceso o momento puede verse como momentos distintos. Si un equipo de cocineros disfruta preparando la comida que la gente busca en su restaurante vegetariano, están transformando satisfactores de placer y alimentación para los comensales, y al mismo tiempo disfrutando de satisfactores de sus necesidades de trabajo, placer o estima social, y respetando la vida de algunos animales que no serán desplazados por la expansión ganadera. Un posible repartidor a domicilio, que disfrute sus trayectos en motocicleta o bicicleta, podría disfrutar o sufrir también la circulación, dependiendo de cómo pueda realizarla. En este caso, enfocamos la praxis del metabolismo biosocial a partir de necesidades o satisfactores específicos, atendiendo a la satisfacción sinérgica de los distintos involucrados en el proceso concreto y sus distintos momentos. Como puede reconocerse, la praxis cualitativa en la gestión del metabolismo biosocial es más factible que el análisis o la gestión contabilizada de la eficiencia del metabolismo, ya que costos y beneficios de distinto tipo, imposibles de comparar con una misma unidad de medida, suceden al mismo tiempo en un mismo proceso para distintos miembros de la comunidad ética. La complejidad del análisis de la cadena metabólica es notable. Esa es la complejidad de los procesos económicos, y debemos reconocerla independientemente de si resulta o no fácil su gestión. Para empezar, nos permite tumbar el reduccionismo y el simplismo imperantes en la contabilidad económica dominante, y abrir la puerta a nuevos enfoques, reflexiones y estrategias de la organización de nuestros Sistemas de Vida. Sólo así podemos proyectar y construir nuevos modos de vivir integralmente eficientes en relación con el florecimiento sistémico y comunitario.

3.3 Apuntando al bienvivir y la eficiencia biosocial

Las exigencias éticas del bienvivir demandan la articulación sinérgica de la reproducción de la vida y la satisfacción de las necesidades humanas, que han de ser concretadas en una gestión biosocialmente eficiente de los Sistemas Vida y su metabolismo biosocial. ¿Qué podemos entender por eficiencia biosocial y cómo podemos estructurar un modo de vida biosocialmente eficiente? Este apartado propone respuestas a estas preguntas, bases para plantear praxis para la construcción de modos de bienvivir.

En términos prácticos, desde un ángulo ético la *eficiencia biosocial* es la relación positiva entre los costos y beneficios sistémicos de un proceso o todo un modo de vida, es decir, el grado de construcción del bienvivir sistémico en relación con el nivel de entropía entendido como la magnitud de las pérdidas de condiciones y recursos útiles para la reproducción de la vida.

La propia continuidad de la vida necesita de un cierto *balance ecológico o balance entropía-regeneración*, un relativo equilibrio dinámico entre desorden-indisponibilidad y orden-disponibilidad para la continuidad de la vida en el Sistema Tierra. Si ese balance es positivo o al menos suficiente para la conservación ecosistémica, y además se genera un bienvivir animal y humano, tendríamos entonces un *balance de bienvivir* positivo, un modo de vida con alta eficiencia en la construcción de bienvivir. El balance ecológico, centrado en la reproducción de la vida y los ecosistemas, depende de la relación contradictoria entre los procesos que provocan entropía y los que permiten la regeneración en los equilibrios ecológicos fundamentales, así como de la generación y conservación de bienes satisfactorios para la vida animal y humana. El balance de bienvivir, el avance en el florecimiento, requiere además del aprovechamiento de esos recursos en la generación y conservación de la calidad de vida.

Queda claro que cualquier uso animal de materia o energía, independientemente de su fuente, tiene un *impacto entrópico*, desordenador de la naturaleza y de los ecosistemas en donde se obtienen los recursos, donde se transforman y donde se desechan sus residuos.

Sin embargo, existe una importante diferencia en cuanto a la generación de entropía entre los procesos biológicos naturales y los procesos artificiales, diferencia que resulta principalmente de la cantidad y características de los insumos y los desechos generados, y de ninguna manera podemos pensar, dado que todo proceso económico humano es entrópico, que sea inútil la consideración de la entropía en el análisis y la orientación de

los procesos biosociales y económicos. Las diferencias de entropía generada entre los distintos modos del metabolismo son abismales y trascendentes.

Cabe entonces preguntarnos cómo la naturaleza en su conjunto y los seres humanos podemos revertir los procesos entrópicos y generar bienestar para el planeta, incluyendo salud y felicidad para quienes en él vivimos.

a. Límites de nuestro metabolismo, límites para el bienestar

Dado el papel fundamental que en el bienestar juegan la sostenibilidad y la neguentropía, podemos afirmar que es innegable la existencia de límites a la economía para conseguir un bienestar para el conjunto de la comunidad ética.

El límite máximo es un límite a los niveles de entropía generados, tras los cuales la vida no puede reproducirse. Este límite es el que abordan comúnmente la ecología y la economía ecológica, el límite de la *sostenibilidad*, la capacidad o posibilidad de algo para sostenerse en el tiempo, sea el Sistema Tierra en sí, y la vida que contiene, o una determinada situación o proceso de “bienestar”, desarrollo, o florecimiento del bienestar humano y sistémico. El límite de la sostenibilidad es un límite a la entropía, pero no necesariamente a la generación de satisfactores. La abundancia presente y posible para la satisfacción, se nota por dos vías: la primera, si consideramos que muchos bienes, como las relaciones sociales y afectivas o las experiencias de belleza o tranquilidad, son bienes relativamente desvinculados de los bienes biofísicos, si bien requieren una cierta base material; la segunda, si tomamos en cuenta que hay diversas formas de eficiencia biosocial posibles, incluyendo los cambios tecnológicos y el poderoso acto de compartir.

Ahora bien, en ciertos modos de vida, como en el mundo contemporáneo con más de la mitad de su población en pobreza y con al menos tres situaciones ecológicas críticas, la del clima, la de los suelos y la de biodiversidad, no interesa tanto la sostenibilidad de esa realidad biosocial sino darle factibilidad sistémica a la plena satisfacción de necesidades de todos los seres humanos y a la reproducción de la naturaleza, de manera que pueda realizarse y sostenerse en el tiempo la vida misma y un bienestar.

De modo que en la perspectiva biosocial el límite mínimo de la economía humana es el de la *factibilidad* de un florecimiento hacia formas de bienestar. La factibilidad y

sostenibilidad del bienestar y el florecimiento sistémicos ponen dos límites de interés, un mínimo y un máximo, que son indispensables para el análisis crítico de los sistemas de vida y sus modos metabólicos, si no queremos seguir como hasta hoy entre la imposibilidad del bienestar de las mayorías y la insostenibilidad del “bienestar” de las minorías.

El *margen de factibilidad y sostenibilidad del bienestar* es relativamente móvil en una cierta dinámica económica en función de la combinación de algunas variables fundamentales¹⁶¹ en un momento o periodo histórico particular:

- Las *biocapacidades* de las Comunidades de Vida y sus ecosistemas, o del Sistema de Vida en su totalidad, es decir, sus capacidades de generar las condiciones y los recursos y absorber desechos para facilitar la vida de sus poblaciones.
- La cantidad de individuos de las *poblaciones* de la Comunidad o el Sistema.
- Las *afluencias* o *disfrutes* de las poblaciones, la magnitud de los satisfactores biofísicos y psicosociales de los que disfrutaban las poblaciones, incluidos los equilibrios ecológicos y los tiempos dedicados a distintas acciones vitales.
- Las *cargas* o *consumos* de dicha afluencia, o sea, las dimensiones del consumo de recursos y de los desechos no reaprovechados o contaminantes vinculados a las satisfacciones que disfrutaban las distintas poblaciones, incluidas las cargas de los factores de los equilibrios ecológicos.

En la perspectiva biosocial, estas son las variables con las que se puede ajustar el margen de realización del bienestar. A la multiplicación de una población, por su afluencia media y por el consumo medio de su afluencia, le podemos llamar *biohuella*.¹⁶² Podemos

¹⁶¹ En economía ecológica se manejan perspectivas similares, a partir de las cuales se ha afinado la propuesta del margen de bienestar. Entre ellas la identidad IPAT o los cálculos convencionales de la Huella Ecológica y la Biocapacidad, que se abordan enseguida. La biocapacidad, las huellas ecológicas y el índice planeta vivo han sido indicadores relevantes, pero tienen ciertos límites y pueden ser sólo parcialmente aprovechados para un análisis general de la inclusión y sostenibilidad de nuestro metabolismo biosocial, del sistema capitalista y de otros modos de vida.

¹⁶² La *Huella Ecológica* y la *Biocapacidad*, son medidas generales aproximadas, ya utilizadas por diversas instituciones, que reflejan respectivamente el consumo de recursos y su disponibilidad o la capacidad de generación de éstos en un cierto territorio, ambos en términos no monetarios sino físicos, medidos en *hectáreas globales (hag)*, con un enfoque per cápita o agregado, aplicable a grupos sociales específicos, territorios o Estados (Global Footprint Network, 2006 y 2012). Ambos indicadores, como se utilizan convencionalmente, presentan dos fuertes limitantes: en primer lugar, la de basarse únicamente en la explotación o el uso de territorio para la urbanización, la pesca, el pastoreo, los cultivos, la demanda de servicios forestales y específicamente para la absorción de carbono; en segundo lugar la de presentarse generalmente en agregados y cifras per cápita que no facilitan un análisis diferenciado más fino, en términos de clase social, de género, raza o cualquier

observar las *biocapacidades per cápita*, que resultan de cierta biocapacidad promedio de un área territorial que se considere, entre la población de dicho territorio, mientras que la *biohuella per cápita* resulta de las afluencias de una población por las cargas que suponen dichas afluencias en su cadena metabólica, entre el número de individuos de esa población.

Con el uso de las biocapacidades y las biohuellas en el enfoque biosocial, lo que se propone no es aplicar un indicador que generaliza, aunque ya es menos reduccionista que otras medidas que contemplan sólo la pérdida de recursos monetariamente valuados, como el PIB o la identidad IPAT¹⁶³. Se propone sobre todo una herramienta de análisis complejo, derivable en distintos análisis posibles y necesarios, como la *huella hídrica* que refleja el consumo de agua dulce, la *huella de carbono* que estima la totalidad de GEI de determinado proceso económico en masa de CO₂ equivalente, o el *índice planeta vivo* que refleja las variaciones de biodiversidad, así como otros indicadores similares o si se quiere más precisos para el análisis de otros equilibrios ecológicos o recursos estratégicos básicos. De lo que se trata es de buscar un balance entrópico integralmente sostenible para un Sistema de Vida y su bienestar. Por otro lado, el análisis de todas las huellas puede hacerse cuidando la inclusión y la equidad, tanto más global, regional, local o más desagregado por grupos poblacionales como se quiera y se pueda trabajar, observando la biohuella o la afluencia de mujeres o pueblos originarios, o de distintas entidades territoriales. No hay limitantes metodológicas esenciales a ese análisis desagregado de

otro criterio que pueda servir para explicar las estructuras de desigualdad. Efectivamente, la biocapacidad y la huella ecológica se quedan como medidas aproximadas. Sin embargo, pueden ser complementadas con otros indicadores o con un análisis que observe no generalidades sino realidades concretas y diferenciadas entre distintos equilibrios ecológicos, distintas poblaciones, etc.

¹⁶³ La identidad IPAT calcula el impacto (I) como la multiplicación de una población humana (P), por su nivel de afluencia (A) o consumo de recursos, con una cierta tecnología (T), tomando como unidades de P la cantidad de personas de una población, de A las unidades de bienes demandadas por persona en ese grupo medidas en unidades monetarias, y de T las unidades de materia y energía que se gastan para la utilización de cada unidad de recursos consumidos, medidas, por ejemplo, en toneladas de emisiones por cada unidad monetaria consumida (Common y Stagl, 2008: 211-218). Un análisis de este tipo, puede servir para valorar en términos aproximados el impacto ambiental, a contrastar con la capacidad de carga o disponibilidad de recursos de un ecosistema. Sin embargo, la dificultad de un cálculo de esta naturaleza está en encontrar las unidades compatibles, representativas, coherentes y confiables para el análisis, ya que unidades como el valor precio de los bienes y servicios son engañosas y equivocadas dado que le abren la puerta del cálculo ecológico a los sesgos de la monetización y los defectos del mercado en la valoración de los recursos de todo tipo (Leff, 2002: 46). La eficiencia biosocial o entrópica de un proceso no puede estar referida a un precio de mercado, pues los precios no reflejan adecuadamente el valor de uso, el bienestar o utilidad social reales de los distintos elementos biosociales.

las biocapacidades y las huellas, sino más bien limitantes de los recursos de investigación que se destinen y las adaptaciones metodológicas que se quieran realizar. El resultado, puede ser entonces un indicador tan complejo, tan biosocial, como sea posible en la práctica.

Observemos las posibilidades de análisis de la sostenibilidad y la factibilidad del bienvivir. Podemos contrastar con cierta biocapacidad una biohuella, como se hace normalmente en el contraste entre Biocapacidad y Huella Ecológica.¹⁶⁴ La superación de las huellas sobre las biocapacidades es la *translimitación* de una especie, una población o una persona en relación con cierto sistema, equilibrio o recurso de referencia. Por el contrario, la inferioridad de las huellas sobre las biocapacidades es la *regeneración facilitada*. El *contraste biocapacidad-biohuella* en territorios, países, grupos poblacionales o personas concretas es fundamental. Puede dar origen al reconocimiento de *déficits y superávits ecológicos*, considerando si las huellas son menores o mayores a la biocapacidad de la entidad de referencia.

El contraste biocapacidad-biohuella nos centra en la conservación ecológica, la sostenibilidad convencionalmente observada. Pero en la óptica biosocial nos interesa también el *contraste biocapacidad-afluencia*, el contraste de la afluencia de diferentes poblaciones o de ciertas satisfacciones con las biocapacidades de determinados territorios o ciertos bienes satisfactores. Y en términos generales el más importante es el *contraste biocapacidad-bienvivir*, que compare los niveles de bienvivir sistémico con las biocapacidades del Sistema o de ciertas Comunidades de Vida. De este modo, la atención se desplaza de la conservación ambiental, hacia el bienvivir sostenible.¹⁶⁵

¹⁶⁴ El contraste entre huellas ecológicas y biocapacidades puede ser un buen punto de partida, sobre todo por la disponibilidad de información a ciertos niveles, pero resultan insuficientes si se quiere valorar con más precisión cualitativa o cuantitativa la eficiencia biosocial integral de un sistema o modo metabólico, y proyectar su transformación.

¹⁶⁵ En el uso dominante, se suele contrastar la huella ecológica no sólo con la biocapacidad sino con el Índice de Desarrollo Humano (IDH) o el IDH ajustado por desigualdad (IDH-D), como una manera de generar un indicador compuesto de la eficiencia en la generación de bienestar social de una economía y su huella. Sin embargo, el IDH ni aun el IDH-D se acercan mínimamente a presentar una medición suficiente de un bienvivir, sino sólo del bienestar convencionalmente entendido, como vimos en el apartado crítico del liberalismo. Aunque se basan en datos disponibles de manera más o menos confiable para todos los países del mundo, pretenden ilustrar el “bienestar” humano con un reduccionismo y sesgos radicales en términos sólo de PIB per cápita, esperanza de vida al nacer y nivel de alfabetismo y escolaridad. Estos elementos son insuficientes para medir incluso la calidad de vida de los seres humanos, si se entiende la riqueza como el disfrute de satisfacciones por la efectiva realización integral de necesidades, la salud como un estado de bienestar físico, mental y social, y la educación, como el desarrollo de capacidades integrales para la consecución de una vida personal y social satisfactoria. Por ello, convendría

Como podemos ver, el bienvivir se enfrenta a límites flexibles, pero límites al fin, los de las biocapacidades y las huellas, que resultan en márgenes para la factibilidad y la sostenibilidad. A estos límites las personas y los colectivos humanos debemos sujetarnos, aunque hasta cierto punto podemos también transformarlos con nuestro modo de vida.

Nuestras computadoras, el transporte privado o público, la circulación de satisfactores, nuestra alimentación, o el funcionamiento de electrodomésticos o aparatos de entretenimiento, todo cuanto utilizamos para satisfacer nuestras necesidades genera una carga sobre nuestro ecosistema global, si bien no necesariamente lo hace en el territorio más cercano a donde se disfrutan los bienes. Aunque distintos modos de vida tienen distintas eficiencias biosociales, es inevitable que cualquier *población*, un grupo de individuos de una especie en un área determinada y en un momento dado, represente una cierta demanda y carga para su ecosistema, que cuenta con recursos limitados para la satisfacción de necesidades.

Así que, en última instancia, dicho ecosistema puede permitir sólo un cierto número de individuos de esa población con cierto modo de vida, es decir, tiene una determinada *capacidad de carga* (Common y Stagl, 2008: 43-50). En la óptica biosocial, nos interesa que la capacidad de carga sea una *capacidad de carga en bienvivir*, es decir, la capacidad de los ecosistemas de sostener ciertas poblaciones en condiciones de bienvivir dada cierta afluencia biosocialmente eficiente. Podemos considerar, por ejemplo, cierta población humana en determinada Comunidad de Vida, sus niveles de afluencia dada la eficiencia biosocial del su modo metabólico o una nueva eficiencia biosocial posible, y contrastarlos con las biocapacidades del ecosistema que sostiene a dicha comunidad, o con nuevas biocapacidades derivadas de una intervención regenerativa. La multiplicación de las afluencias por la población debe ser igual o inferior a las biocapacidades del ecosistema para respetar el límite de sostenibilidad. La *capacidad de carga* es en este sentido el nivel máximo sostenible de cierta población dada cierta afluencia según la eficiencia de su metabolismo presente o posible, considerando la conservación de las biocapacidades ecosistémicas.

Hay que considerar aquí que la capacidad de carga de una población siempre cambiará en cierto ecosistema o territorio en función de las tres variables ya

contrastar las huellas ecológicas, sus complementos y sus desagregados con otras formas de conocimiento cualitativo y cuantitativo del bienvivir, aun cuando estén menos medidos y no estén disponibles sus datos a nivel mundial. Trabajar con el IDH o el IDH-D resulta absurdo e inútil si no se quiere incurrir en comparaciones internacionales generales con poco significado.

mencionadas: biocapacidades, poblaciones, afluencias y eficiencias, todo en un tiempo-espacio determinado. A diferencia de las demás especies del planeta, que consumen recursos para la supervivencia y no tienen prácticas de acumulación o consumo más allá de la reproducción simple de la vida en sus ciclos anuales, los seres humanos hemos desarrollado, a través de nuestras culturas, muy *distintas formas y magnitudes de disfrute, consumo y desecho de elementos*, diametralmente diferentes entre los pueblos y grupos sociales de distintos tiempos y lugares. Por eso, de ninguna manera puede considerarse que un ecosistema tiene cierta capacidad de carga para cierta población humana, como un hecho dado e inflexible, aunque es imposible cualquier reproducción poblacional infinita en un mundo finito o una reproducción creciente que no limite la reproducción de otras especies y de los ecosistemas, y por tanto de la propia reproducción de la vida en su integralidad. Pero la capacidad de carga en bienvivir es siempre una construcción histórica.

Veamos ahora con qué mecanismos podemos hacer variar la factibilidad y sostenibilidad del bienvivir, mejorando tanto el balance ecológico como el balance de bienvivir:

- Mediante la *regulación de las poblaciones* en el sistema.
- Mediante *procesos regenerativos* que reproduzcan los equilibrios ecológicos y conserven o incrementen las biocapacidades.
- Mediante el *aumento de la eficiencia biosocial* del modo metabólico hacia modos de bienvivir que mejoren la calidad de vida y reduzcan el consumo.

Aunque todo balance implica una mezcla de todos estos mecanismos, una ética biocéntrica no debería enfocarse primeramente en la reducción o limitación de las poblaciones vivas, sino en la eficiencia de nuestro modo de vida para convertir un aprovechamiento sostenible de las biocapacidades en bienvivir sistémico. La *eficiencia biosocial* de un modo de vida es la relación entre el bienvivir que genera, las afluencias implicadas y las cargas que suponen dichas afluencias sobre los factores de equilibrio ecológico, los recursos biofísicos y psicosociales, y los tiempos de las acciones vitales; la relación clave para aumentar el bienvivir en una situación histórica concreta.

Después de este primer vistazo sobre los límites de la gestión económica de los Sistemas de Vida, y la comprensión del margen de factibilidad y sostenibilidad del bienvivir, veamos algunas precisiones relevantes de la comprensión de los balances,

antes de entrar con los mecanismos concretos para hacer el bien vivir factible y sostenible.

b. Regeneración ecológica: procesos de neguentropía natural

Si queremos entender el metabolismo biofísico y las posibilidades de realizar con éste el bien vivir, es indispensable incorporar en nuestros marcos de comprensión y acción los procesos que reducen la entropía al tiempo que regeneran la vida y mejoran su calidad.

La *neguentropía* es la reversión de la entropía, es decir, la *regeneración* del orden y la disponibilidad de la materia y la energía de un sistema o alguna de sus partes. Un sistema puede contrarrestar regenerar la disponibilidad de sus bienes biofísicos no porque pueda contradecir las leyes de la termodinámica sino porque los procesos biofísicos pueden suceder de manera diferente en sistemas parciales del universo. La Tierra no es el universo ni un sistema aislado, y las leyes físicas que imperan sobre la materia y la energía interactúan con los procesos de funcionamiento del planeta. Nuestra gran casa común es un sistema cerrado en un sentido termodinámico, pues con su entorno no intercambia materia pero sí energía, y desarrolla internamente procesos físicos, biológicos y culturales que lo hacen único en el universo conocido. Un sistema vivo e inteligente por sus estructuraciones orgánicas y culturales, al que los pueblos andinos llamaron *Pachamama* y los mediterráneos *Gaia*, como han seguido haciéndolo posteriormente distintos pensadores y movimientos ecologistas.¹⁶⁶

La *regeneración de la Tierra* es la mejora de la calidad o el orden de sus ciclos ecológicos, ecosistemas, espacios, recursos materiales y energéticos, todo aquello con lo que funciona la reproducción de la vida. En ese sentido, la neguentropía es parte del bien vivir, pues permite que todos los seres vivos realicemos mejor nuestras necesidades ecológicas y biológicas. El ordenamiento y buen uso natural y cultural de la energía solar y de las energías y materiales disponibles en el planeta, así como la salida de energía excedente por la atmósfera hacia el universo, contrarrestan cada día la entropía planetaria, aunque en estos tiempos los procesos entrópicos, desordenadores, sean más fuertes.

¹⁶⁶ La tradición que reconoce a la Tierra como organismo vivo y sagrado en los pueblos incáicos se mantiene viva hasta la fecha (Huanacuni, 2012) La recuperación de la visión de la Madre Tierra en el ecologismo occidental fue impulsada especialmente a partir de la publicación de la “Hipótesis Gaia” de James Lovelock (1979), en la que plantea que la Tierra es un organismo vivo con sus propias capacidades de autorregulación.

Hay diversos procesos neguentrópicos-regenerativos fundamentales en nuestro planeta, que operan a pesar e incluso en contra de la voluntad y la acción humana. Dos de ellos, quizá los más poderosos, son la fotosíntesis y la disipación de energía a través de la atmósfera. A éstos se suman todos los procesos que mantienen los equilibrios ecológicos que ya hemos referido al hablar del Sistema Tierra y su metabolismo biofísico.

La *fotosíntesis* es el proceso bioquímico con el cual todos los organismos de la flora planetaria ordenan como insumos materia y energía orgánicas e inorgánicas en un estado de menor disponibilidad para la vida, la de los minerales de los suelos, el agua de lluvia, el dióxido de carbono atmosférico y la radiación solar, y con ayuda de bacterias y hongos son transformados por la flora en oxígeno y tejido vegetal, y por tanto en materiales y energía vivas y útiles para la vida en forma de un clima habitable, aire para respirar, alimento, biomasa combustible y agua limpia para los animales y otros organismos vivos, y en algunos casos incluso más nutrientes en el suelo. En la fotosíntesis coinciden y se retroalimentan prácticamente todos los ciclos ecológicos. La fotosíntesis puede reducir la entropía en ciclos ecológicos clave, como el del clima, el del agua dulce, el de los nutrientes del suelo o la biodiversidad. Así vista, la fotosíntesis es la producción de vida y recursos útiles y la reversión de la entropía del ecosistema Tierra.

En un sentido biológico y de bienvivir sistémico la fotosíntesis es la tecnología más eficiente. El proceso fotosintético es capaz de ordenar, estructurar y regenerar vida, o sea, reducir la *entropía absoluta* o total del Sistema Tierra, sin generar como contraparte más entropía en otros procesos del sistema (Leff, 2002: 39-50), como pasa con la transformación artificial de materia y energía en valores de uso, incluido el reciclaje. Por eso en las redes alimentarias son los vegetales los organismos considerados productores. Como fenómeno natural, la fotosíntesis es punto de partida de los ecosistemas, no sólo en términos funcionales sino históricos, cuando cianobacterias y microalgas limpiaron la atmósfera terrestre del dióxido de carbono que la hacía hostil para la vida y lo convirtieron en oxígeno, permitiendo así las primeras formaciones de la biósfera (Arthus-Bertrand, 2009).

No obstante, es necesario apreciar el potencial regenerador de la flora planetaria con el mayor realismo posible, sin subestimarla ni esperar demasiado de ella. Consideremos que el impacto regenerador de la fotosíntesis está dado por la *productividad primaria neta*, la tasa a la cual los ecosistemas, en determinado contexto, producen tejido vegetal, medido en energía generada por superficie en cierto tiempo

(calorías por metro cuadrado por año, por ejemplo). La productividad primaria neta depende a su vez de las condiciones y niveles de radiación solar, agua, CO₂, temperatura y nutrientes del suelo como nitrógeno, fósforo, potasio, azufre, cobre, hierro y zinc, condiciones que no pueden sustituirse o compensarse unas con otras, sino necesariamente complementarse (Common y Stagl, 2008: 33-34). Y desde luego requiere cierto tiempo dictado por el ritmo de los procesos naturales. Por eso, en los diversos ecosistemas encontramos desde una alta productividad primaria en los bosques tropicales naturales hasta un alto consumo o destrucción en las ciudades humanas.

Cada ecosistema presenta una cierta *eficiencia regenerativa primaria*, que define la tasa a la que el ecosistema genera tejido vivo, biomasa, y al mismo tiempo oxígeno, alimentos, suelos vivos y otros beneficios ecológicos como captación de agua de lluvia. Dicha eficiencia depende tanto de la bioproductividad natural de los distintos ecosistemas como de nuestros modos de vida, definidos de manera intersubjetiva y política. Podemos también observar una *eficiencia regenerativa potencial*, como la capacidad de regenerar la vida a partir de ciertas modificaciones del modo metabólico.

Pero para aprovechar la eficiencia regenerativa de un ecosistema o su potencial, y que suceda realmente una regeneración o neguentropía absoluta en el Sistema Tierra, sería necesario que el *consumo o destrucción de la flora* fuera inferior a su *regeneración*, lo que implica estructurar el sistema y su metabolismo para orientarlo hacia la regeneración ecológica de manera que la productividad primaria neta de los ecosistemas crezca, junto con la propia vida y el reequilibrio de los ciclos ecológicos básicos.

Si partimos de la situación histórica actual, en la cual el equilibrio climático, el ciclo de nitrógeno y la biodiversidad están seriamente afectados, esa reestructuración sólo puede conseguirse, con una reducción radical del consumo humano, no necesariamente reduciendo las poblaciones ni el disfrute sino elevando integralmente la eficiencia vital del metabolismo biosocial. Una vez que esa regeneración estuviera en marcha en su balance ecosistémico, con un aumento de la bioproductividad, el orden ecológico y el conjunto de las biocapacidades por encima de su destrucción, debería mantenerse e incrementarse hasta llegar a su límite, un máximo flexible de bioproductividad dado por la biomasa correspondiente al *clímax de la sucesión ecosistémica* del planeta, en un proceso que podría llevar más de cien años de regeneración en los diversos ecosistemas (Common y Stagl, 2008: 50-51).

Otro proceso neguentrópico clave es la *disipación de energía* a través de la

atmósfera. La Tierra refleja y retira hacia el universo una buena parte de la energía solar que entra en forma de radiación en cantidades que superan la demanda y la capacidad del planeta y sus ecosistemas, que se sobrecalentarían sin ese mecanismo tal como está sucediendo actualmente con el aumento del efecto invernadero. En sí, no la disipación es un mecanismo ordenador y generador de recursos, sino un evasor de la generación de desorden, conservando bienes como el clima y todos aquellos que de éste dependen. La disipación, como es sabido, depende de la limpieza de la atmósfera, hoy contaminada por el CO₂ y otros compuestos que concentran el calor solar y el calor desordenado que provocan las actividades humanas dentro de la atmósfera y la biósfera terrestre. De modo que la disipación de energía tampoco es un mecanismo neguentrópico automático.

La fotosíntesis y la disipación de energía solar son los procesos neguentrópicos por excelencia, dado que no generan afectación alguna para los equilibrios ecológicos fundamentales y no restan recursos disponibles para la vida, y en el caso de la fotosíntesis incluso aumentan dichos recursos.

Más procesos naturales pueden considerarse también neguentrópicos, principalmente aquellos que permiten la reproducción de los equilibrios ecológicos fundamentales, cada uno con su propia dinámica de funcionamiento. Un ejemplo es el de las redes alimentarias. Los ecosistemas mantienen su reproducción con la participación de las *redes alimentarias*, los flujos de nutrición entre los organismos y poblaciones de diversos seres vivos, donde la propia biodiversidad permite la regulación de las poblaciones y la renovación de los ciclos biogeoquímicos. Para la reproducción de un bosque, por ejemplo, puede ser necesario controlar una sobrepoblación de insectos, lo que depende de ciertas poblaciones de aves, reptiles y/o pequeños mamíferos, que a su vez dependen de las poblaciones de otras especies, como los arbustos y árboles que les dan cobijo y otros alimentos. Entonces, como la biodiversidad ecosistémica y sus redes alimentarias, todos los procesos ecológicos son en cierto sentido *procesos neguentrópicos o regenerativos naturales*.

c. El poder regenerativo de la acción humana

Consideremos que la regeneración natural, aunque es parte insustituible de la reproducción de la vida, tiene una incidencia limitada en la gestión ecosistémica de ciertas condiciones, energías y materiales indispensables para la vida. Sólo actúa en aquellos elementos que funcionan por la dinámica natural del Sistema Tierra y sus ciclos, con sus

alcances y ritmos. Sin embargo, los flujos biofísicos de los sistemas biosociales contemporáneos rebasan los procesos naturales, al introducir variables, sustancias o ritmos ajenos a los equilibrios milenarios del planeta en nuestro tiempo geológico. Por lo tanto, hoy ya no podemos depositar en la naturaleza todas las funciones de regeneración de la vida.

Sólo los seres humanos podemos gestionar y reordenar la entropía correspondiente al deterioro ecológico en una escala temporal humana. Sólo nosotros podemos gestionar los hidrocarburos, o la dispersión de la contaminación con distintas materias tóxicas en la naturaleza, e incluso la regeneración ecosistémica en territorios severamente trastornados, como un bosque radicalmente erosionado o desertificado, o el territorio de una megacuidad. Ya que el ser humano ha afectado sustancialmente los funcionamientos naturales del Sistema Tierra, alterando ciclos o liberando sustancias con las que la vida no trabaja naturalmente, el propio metabolismo biofísico requiere también de nuestra acción neguentrópica, de nuestra colaboración en la regeneración natural. Sólo nuestras acciones pueden poner el resto de la regeneración ecosistémica, aunque siempre con las herramientas de la naturaleza, rearmonizándonos con ella, sin pretender componer la destrucción artificial exclusivamente con más artificios.

En lo cotidiano, encontramos visiones fáciles de la sostenibilidad, que suponen que cualquier reforestación, cualquier reciclaje, cualquier producción etiquetada de ecológica o cualquier mejora tecnológica devuelven a la Tierra su equilibrio. Y en un sentido contrario, encontramos visiones pesimistas, de naturalismo radical, que suponen que el ser humano siempre destruye lo que toca en la naturaleza. ¿Realmente puede haber procesos humanos que reviertan la entropía?

En principio, toda acción humana genera cierta entropía en los equilibrios ecológicos. Pero en un sentido contrario, muchas actividades humanas están orientadas a convertir recursos no disponibles en recursos aprovechables para la vida, principalmente la vida humana, con lo cual podemos observar un tipo de factor neguentrópico en muchas actividades de transformación. Que exista o no ese factor, depende de los bienes que observemos, considerando que, dada la diversidad de los ecosistemas y las necesidades humanas, buena parte de los bienes no son sustituibles, sino complementarios. Puesto burdamente, volver disponible la Fórmula 1 no genera más bienes para la vida que poner en funcionamiento un sistema de transporte público, y menos aún que la gestión integrada, natural y humana, de una Reserva de la Biósfera. Cada “bien” tiene además

una contraparte de entropía generada, que puede ser incluso mayor que la revertida en función de su relación con cada equilibrio y necesidad.

Entonces, las *acciones humanas regenerativas*, más allá de provocar entropía parcial como cualquier actividad humana, son capaces de generar como resultado una regeneración ecológica en el sistema. En términos absolutos, realizamos ese tipo de acciones cuando nuestro trabajo da soporte a la regeneración ecológica, es decir, en acciones facilitadoras de la neguentropía ecosistémica. Es el caso de la reforestación, la conservación de suelos, la educación para la conservación, el manejo de áreas naturales protegidas, etc. En términos relativos o comparados, lo hacemos con la modificación integral de cualquier proceso metabólico hacia uno de mayor eficiencia ecológica, incluida la incorporación de prácticas de reducción de insumos y consumos, de sustitución de insumos y consumos no renovables por recursos renovables, de reutilización de bienes, de recuperación o reciclaje de recursos o de relocalización de procesos, o con la resocialización de recursos y bienes mediante la simple acción de compartir. En este caso, lo que se hace es bajar la magnitud de la entropía de por sí generada en un proceso biosocial repetido, como puede ser el cultivo y circulación de alimentos.

Quizá la forma más aceptada de mitigación de la entropía mediante trabajo humano está en la generación y aplicación de *innovaciones ecotecnológicas*, cambiando las tecnologías de los procesos económicos y los bienes que generan hacia tecnologías menos destructivas, más eficientes. Dichas innovaciones las vemos en la reorganización industrial ecológica, el desarrollo de tecnologías de generación de energía aprovechable, el aprovechamiento óptimo de energía y materiales en la producción, o el reciclaje de recursos, entre otros. La mayoría las situamos comúnmente en el espacio de la transformación-generación industrial, pero también se encuentran con frecuencia en espacios domésticos, mediante la instalación y uso de ecotecnias como calentadores solares, focos ahorradores, piezas ahorradoras de agua, techos verdes, biofiltros para limpieza de aguas grises o compostaje de residuos para su uso en huertos caseros. Otro tipo de tecnologías, que mezclan innovaciones materiales y sociales, las podemos observar en el comercio local y de proximidad, así como directamente en el disfrute de bienes más respetuosos de la naturaleza y sus seres sensibles, que es el caso de la cocina vegetariana pero también el de todas las prácticas sociales de moderación. Analicemos las innovaciones que generan más expectativas.

Una es la generación de *energía de fuentes renovables*, incluida la biomasa o los agrocombustibles, y otras fuentes “limpias” como la fotovoltaica o la eólica. Es importante valorar adecuadamente la potencial reducción de entropía material y energética relacionada con las energías renovables o “limpias”. En primer lugar, tengamos presente que las tecnologías necesarias para capturar, utilizar o almacenar las energías renovables, como la solar, la hídrica o la eólica, requieren de grandes cantidades de espacio, materiales y energéticos para la fabricación, instalación y mantenimiento de celdas, molinos, turbinas, conductores o baterías, lo que relativiza la eficiencia entrópica general de dichas energías. Los insumos para la gestión de energías renovables, en buena parte recursos no renovables, hacen que sea imposible usarlas ilimitadamente y que en realidad puedan no ser limpias, pues sí provocan ciertas contaminaciones. En segundo lugar, no son fuentes de neguentropía absoluta. En cuanto a la entropía energética, cualquier uso de energía genera directamente calor residual desordenado cuando realiza trabajo, o sea, que las energías limpias no pueden reducir la entropía absoluta con un proceso de trabajo, sino sólo la comparada, es decir, la cantidad de entropía generada por un proceso económico específico cuando para éste se usan energías renovables en lugar de energías altamente contaminantes. En cuanto a la entropía material, hipotéticamente, podrían conseguir una reducción de la entropía absoluta si se enfocaran al reciclaje u ordenamiento de materiales, con métodos de bajo impacto, de cuyos límites hablaremos en un párrafo próximo, mientras que no necesariamente reducirían la entropía de un periodo a otro por la demanda de mayores insumos para la gestión de dichas energías, tanto en su captación como en su almacenamiento y circulación. Hay casos en los que incluso aumentan la entropía en términos generales, como el cultivo de palma para agrocombustibles que se ha realizado talando descontroladamente selvas tropicales, destruyendo la biodiversidad y desplazando pobladores animales y humanos. Las energías “limpias” pueden tener resultados entrópicos cuando se generan con criterios de acumulación y explotación, no de sostenibilidad y solidaridad. Además, es importante reconocer que estas energías alternativas a los hidrocarburos y las nucleares son menos potentes, y podrían requerir mayores insumos por cada unidad energética aprovechable que generan.

Otro ámbito relevante es el de la *innovación ecotecnológica en la circulación*. Para valorar la eficiencia ecológica de un proceso económico, juega también un papel fundamental el momento metabólico de la circulación, que puede ligar todos y cada uno de los demás momentos metabólicos, e incluso suele presentarse en más de una ocasión

en el proceso de producción-transformación de un solo bien, sobre todo en procesos de industrialización a escala global. Por eso, cualquier supuesta ganancia de eficiencia ecológica debe valorarse también con la eficiencia en la circulación. Por ejemplo, el disfrute de un alimento producido de manera ecológica, de un servicio ecoturístico, de un producto fabricado con materiales reciclados o de energía captada de fuentes renovables, no será ecológico en realidad si en los distintos procesos implicados en la circulación, sea por costos de promoción, mercadotecnia o, sobre todo, transporte, su cadena metabólica genera más entropía biofísica de la que evita. Por ejemplo, una bebida de soya orgánica producida con tractores y bombas de aspersión sobre terreno desmontado en Yucatán o Córdoba, que se lleva a procesar y envasar a Estados Unidos para su posterior transporte y comercialización en Latinoamérica, quizá no representa un proceso regenerador siquiera en términos relativos, si sustituye el consumo de leche bronca generada y disfrutada en un mismo poblado. En cambio, seguramente sería una acción de regeneración relativa si la bebida de soya orgánica fuera producida en ese mismo poblado o uno cercano. Justamente, el *disfrute de bienes de proximidad* es, en términos generales, una vía mucho más confiable para la reducción de la entropía comparada en el momento de la circulación, dada la biohuella que conllevan los sistemas de transporte de larga distancia, por la gestión de los combustibles fósiles. Pero tampoco será así si, para acercar el bien al usuario o el usuario al bien, por una cuestión de escala, se usa de manera ineficiente el transporte, cosa que en general las grandes compañías evitan, transportando cantidades óptimas de bienes o de pasajeros en sus viajes. Desde esta perspectiva, habría que comprobar, centrándonos analíticamente en la eficiencia entrópica de la circulación, si un tráiler de leche o soya que hace un viaje de 100 km hasta la ciudad donde la leche será embotellada, y de ahí diversos viajes de algunos kilómetros hasta donde será vendida, es más o menos eficiente que una camioneta con 50 garrafas de leche que hace un viaje de 20 kilómetros hasta sus puntos de venta. Desde luego, tendríamos que sumar también la circulación de los insumos de cada proceso. Así, la circulación para un disfrute de proximidad es neguentrópica en términos biofísicos comparados siempre y cuando la gestión de proximidad incluya también cierta eficiencia dada por la escala o por la complementariedad de procesos, es decir, cuando se vincula a la satisfacción sinérgica de otras necesidades, como sucede con el campesino que va a la ciudad a entregar productos pero también a gestionar y aprovechar otros servicios.

¿Puede ser regenerativa la innovación ecológica en los procesos de ocupación, extracción, transformación, generación y circulación? Sin duda, la innovación tecnológica,

en términos físicos pero también sociales, es una opción de reducción de la *entropía relativa*, la entropía generada en cierto proceso o periodo. Un nuevo fraccionamiento en una zona forestal de conservación será entrópico al menos parcialmente, aunque incorpore el uso de ecotecnias en el conjunto y en cada casa. Será regenerativo si se asienta en una zona erosionada y sus habitantes realizan acciones de soporte a la regeneración natural y estructuran un modo de vida de baja entropía. Lo mismo puede decirse de los proyectos de minería “sostenible” o del avance de la agricultura sobre zonas de monte, bosque o selva, aunque se trate de agricultura orgánica. Sólo pueden reducir la entropía en términos comparativos, y sólo si sustituyen a la urbanización, la minería o la agricultura convencionales, en lugar de aumentar la urbanización, la minería o la agricultura. La reducción comparada de la entropía puede darse en cualquier momento de la trama metabólica, reduciendo la cantidad de insumos materiales y energéticos requeridos, lo mismo que disminuyendo los desechos o la contaminación derivados de cierto momento o el conjunto de la cadena. En todo caso, la capacidad de las innovaciones para reducir la entropía generada en un periodo dado, o incluso para conseguir un neguentropía general, dependerá de la suma de los cambios cualitativos y cuantitativos de los flujos energéticos y materiales, y de la alteración de espacios y condiciones ecológicas. Actualmente, buena parte de las innovaciones ecológicas, sobre todo las del capitalismo “verde”, suceden de manera inconsistente a lo largo de la cadena metabólica, como se ve en los fuertes costos de la circulación, y en el marco de procesos de crecimiento económico que siguen multiplicando los impactos de los procesos de realización de las necesidades humanas mediante satisfactores no sinérgicos o incluso antisatisfactores, y dentro de la lógica de la sociedad de consumo.

En este sentido, la eficiencia biosocial del disfrute es otro punto crucial. Recordemos que, en la óptica biosocial, el disfrute, la satisfacción equilibrada de nuestras necesidades para la experimentación de una vida con salud y felicidad, es el momento central de la gestión de los Sistemas de Vida y su metabolismo. Por eso, centrarnos en este momento nos ofrece vías directas para alcanzar una mayor eficiencia biosocial, y por lo tanto para favorecer la regeneración natural, como mínimo en términos comparativos, y quizá en términos de entropía total dependiendo del funcionamiento general de los sistemas de vida. La mejora de la eficiencia del disfrute puede ser una vía de neguentropía sistémica efectiva. La más directa, de hecho. En su mecanismo más simple, la manera de aumentar la eficiencia entrópica del disfrute es elegir satisfactores sinérgicos y ecológicos en lugar de satisfactores simples o antisatisfactores en la realización de las mismas necesidades

específicas. Por ejemplo, generando y usando más bicicletas en espacios verdes o disfrutables en lugar de automóviles particulares en calles y vías estresantes y asfaltadas.

Pero las posibilidades no se acaban ahí. Como se comentó al hablar de la solidaridad como llave para la factibilidad y la sostenibilidad del bienvivir, las actitudes y acciones que nos lleven a moderarnos y compartir son herramientas culturales sumamente poderosas para el aumento del orden y la disponibilidad de todos los recursos, y por tanto del bienvivir. Retomemos el tema brevemente para completar la visión de la neguentropía y la regeneración mediante las acciones humanas en la cadena metabólica.

La *moderación*, la actitud de mesura, prudencia y equilibrio en la realización de nuestras necesidades y deseos, está de hecho en la esencia de la satisfacción, del hacer suficiente. Se basa en el reconocimiento del umbral de suficiencia. Como la satisfacción sucede con la realización de una necesidad hasta dicho umbral y no más allá, la práctica de la moderación, cuando se hace de manera consciente, es mucho más satisfactoria que la continuidad del deseo y la realización de disfrute sin límite, como sucede en la cultura del exceso y de lo efímero. La moderación aumenta así la eficiencia biosocial de todo el proceso metabólico, y específicamente reduce el impacto entrópico de la satisfacción, pues repercute en la disminución de la demanda de recursos y del desecho de residuos en toda la cadena metabólica.

Moderarnos y compartir son actos complementarios. Nuestra capacidad de compartir aumenta con nuestra capacidad de moderarnos, y viceversa. La *compartición* es la práctica que socializa el disfrute, que convierte el disfrute en disfrute colectivo al abrir a más personas el acceso a diversos satisfactores. La eficiencia biosocial de un satisfactor, desde una casa hasta una piscina, de un dispositivo de comunicación a un viaje, se multiplica cuando el satisfactor se comparte, y de paso se reduce el uso de espacio, materiales y energía en su disfrute. La eficiencia de todos los momentos metabólicos puede multiplicarse con el simple acto de compartir, y se reduce la presión sobre los balances entrópicos fundamentales para la reproducción de la vida. El acto de compartir multiplica el bienvivir de los seres vivos y todos los efectos neguentrópicos y regenerativos. Para poner en práctica ambas prácticas culturales, la empatía y la solidaridad son insumos potentes: tomar conciencia de que la vida de los otros es tan valiosa como la propia, nos permite separarnos del deseo de acumular, de vivir el exceso, de hiperconsumir, y gozar el disfrute del otro. Retomando aquí la moderación y la

compartición como mecanismos neguentrópicos, reafirmamos la auténtica abundancia de nuestro planeta, que sólo se vuelve escasez por el modo de vida dominante y su lógica de acumulación individualista.

Ahora bien, la compartición puede darse de manera voluntaria, o ser resultado de mecanismos de *redistribución equitativa y ecológica* de recursos, bienes y satisfactores. Un modo de estructuración de los sistemas de vida que asigna recursos y bienes suficientes a todos sus integrantes, promoviendo la socialización de los satisfactores e inhibiendo la opulencia, además de ser socialmente más eficiente, pues permite la satisfacción de las necesidades del conjunto de la población humana, puede ser biofísicamente más eficiente que un sistema que genere prácticas individualistas, hedónicas y de hiperconsumo en sectores opulentos de la población, como pasa en la sociedad actual, en la que una minoría de la población, alrededor del 20%, consume la mayor parte de los recursos y bienes, alrededor del 80% (Arthus-Bertrand, 2009). El beneficio neguentrópico de la redistribución, sucede siempre y cuando no se recurra, para la distribución de satisfactores, a mecanismos como la masificación del consumo individualizado, característica de la sociedad contemporánea. Si la población tiene acceso a la realización de sus necesidades con prácticas de baja eficiencia biofísica, la inclusión y la equidad en cierta sociedad genera altos niveles de agotamiento de recursos y la alteración de los equilibrios ecológicos (GFN y WWF, 2014). En cambio, si la distribución incluyente y equitativa del acceso a la satisfacción se da por la vía de prácticas altamente eficientes en términos no sólo sociales sino ecológicos, la redistribución puede representar efectivamente un proceso neguentrópico complementario, que reduce la presión sobre los bienes naturales y sociales.

Esto nos lleva a la cuestión de la *reducción del consumo final* de recursos como forma de neguentropía comparada y potencialmente como vía de neguentropía absoluta para los distintos equilibrios y recursos. Se trata de una vía fundamental para alcanzar una neguentropía relativa que permita la reducción de la regeneración total en nuestro Sistema de Vida. Para empezar, hay que evidenciar que la reducción del consumo tiene un efecto directo en la disminución de los impactos ecológicos de todos los momentos anteriores del metabolismo biosocial. Una disminución del consumo final implicará una menor demanda sobre la circulación, la transformación y la extracción de recursos que sostienen el disfrute.

Además de la reducción del consumo, se suele confiar en el potencial ecológico del

reciclaje. La eficiencia entrópica relativa de toda forma de recuperación de recursos, dependerá de la comparación entre la entropía que logre absorber o evitar y la entropía que necesariamente genera mediante los insumos energéticos e incluso materiales que requiere: centros de recursos o depósitos de residuos, camiones especializados para el transporte de residuos, plantas de reciclaje, fundidoras de metales, etc. Mientras que la *reutilización directa* generalmente resulta ecológicamente eficiente, pues los insumos que exige son mínimos, la eficiencia del reciclaje puede ser muy dudosa, según el proceso concreto. Por ejemplo, el reciclaje de los excrementos animales de cierto terreno como fertilizantes en la producción de alimentos en ese mismo espacio, tiene un costo material y energético muy bajo, mientras que la captación, separación, fusión y reintroducción de materiales conductores de la industria electrónica puede tener altos impactos ecológicos, desde la recolecta hasta la nueva fusión.

Por último, tengamos en cuenta la *reabsorción ecológica*. Los seres humanos somos los únicos capaces de extraer en grandes cantidades materiales como el mercurio o el cianuro, que no están presentes más que en pequeñas magnitudes en la biósfera terrestre y contaminadamente en el flujo orgánico de la vida. En concentraciones artificiales mayores, estos materiales pueden provocar graves daños o incluso la muerte a diversas poblaciones, incluidas las poblaciones humanas. Actividades como la minería han liberado dichas sustancias a los ecosistemas, muchas veces con graves consecuencias sobre la salud humana y animal (OCMAL, 2015). En ese contexto, la gestión humana del metabolismo puede favorecer la regeneración ecológica y reducir la entropía si estructura sus procesos con materiales orgánicos y renovables¹⁶⁷, complementados con la gestión cuidadosa y el reciclaje de materiales inorgánicos y no renovables de baja toxicidad, respetando en todo caso las capacidades cualitativas y cuantitativas de la naturaleza y sus sumideros de desechos, que desde hace décadas están siendo rebasadas por el desecho de residuos derivados de la industrialización. Eliminar o sustituir el uso de contaminantes, como se hace, por ejemplo, con los termómetros libres de mercurio para uso médico.

Todas las formas vistas en los párrafos anteriores, no son sino mecanismos que

¹⁶⁷ Actualmente, es común que las industrias fabriquen y publiquen diversos productos bajo la etiqueta “biodegradable”. Sin embargo, frecuentemente se trata de productos con sustancias químicas no asimilables por la naturaleza y altamente contaminantes. En estos casos, lo que se vende como “biodegradación” es la capacidad de los materiales de desestructurarse y dispersarse con el paso del tiempo y la acción de los elementos, aunque sea en el largo plazo y a pesar de que no desaparezca su potencial tóxico (Brady, 2013).

inhiben la destrucción asociada a la riqueza. La *vinculación entrópica*, en la perspectiva biosocial, es la relación entre la magnitud o el valor de los bienes disfrutados en un Sistema de Vida o una de sus partes y la magnitud del consumo de espacios, materias y energía provocado por la gestión y disfrute de dichos bienes. Como puede observarse, eficiencia biofísica y vinculación entrópica tienen una relación inversa. A mayor eficiencia biofísica, menor vinculación entrópica, y viceversa. En un proceso de *desvinculación absoluta* se observa una reducción directa de la destrucción de recursos biofísicos de un proceso o sistema económico; y en la *desvinculación relativa*, se observa la disminución del consumo de recursos biofísicos en relación con cada unidad de valor de la generación y el disfrute en una economía (cada unidad de PIB medida en dinero en la economía dominante o cada unidad de ciertos satisfactores en la Economía Biosocial). La idea de la desvinculación, es de hecho pieza clave de políticas públicas para la sostenibilidad en distintos lugares del mundo. La más común de estas políticas es la de la terciarización de las economías industriales, es decir, pasar la centralidad y el peso de la estructura económica y laboral de una sociedad de la industria a los servicios.¹⁶⁸ De esta relación entre eficiencia y desvinculación, podemos deducir que todas las acciones humanas neguentrópicas buscan favorecer la regeneración natural y desvincular al máximo posible el disfrute y el bien vivir del consumo y la contaminación de bienes útiles a la vida.

Abordemos ahora una cuestión de primera importancia. No todas las mejoras de la eficiencia biosocial de los procesos o momentos del metabolismo han de venir de la innovación. En nuestras distintas Comunidades de Vida a nivel regional, la regeneración puede ser potenciada también con la recuperación del *patrimonio biocultural* de los distintos pueblos originarios, el conjunto de saberes, valores y prácticas con las cuales las personas convivieron y han convivido durante milenios en una relación sostenible con la naturaleza y la reproducción de las propias comunidades humanas. Cada pueblo en cada rincón del planeta guarda una memoria milenaria para el uso y disfrute sostenible de los bienes de su ecosistema conservado o transformado, desde semillas, alimentos o medicinas nativas hasta instrumentos de trabajo hechos de materiales locales, pasando por fiestas populares y otros mecanismos comunitarios de compartición y redistribución. En los *modos de vida de los pueblos*, en sus rasgos ancestrales y su dinamismo actual, hay miles de acciones adaptadas a cada ecosistema y grupo humano, riquezas culturales

¹⁶⁸ Una muestra de estas políticas en una campaña de gran alcance es la Semana Europea de Prevención de Residuos 2015, centrada en la “desmaterialización”, que invita a la población a “hacer más con menos”.

y ecotecnologías de toma, transformación, circulación, disfrute, desecho y reincorporación de diversos recursos y satisfactores, además de formas de participación y distribución social, que conforman un inmenso patrimonio de capacidades biológicas y psicosociales cultivado desde tiempos y espacios previos a la industrialización y por tanto a la incorporación de procesos altamente entrópicos para el Sistema Tierra.¹⁶⁹

En efecto, diversos modos de vida con regeneración ecosistémica han sido conseguidos históricamente en todas las *comunidades humanas de reproducción simple*, es decir, en las comunidades que reproducen su vida prácticamente sin acumulación. Ha sido el caso de muchos pueblos antiguos cuando la construcción de grandes obras u otros grandes gastos no tenía o tiene lugar. Sin embargo, no ha sido el caso de muchas otras civilizaciones, cuyo crecimiento poblacional y el incremento de su consumo de recursos, en medidas que resultaron insostenibles en su contexto ecológico, terminaron llevándolas al *colapso*, la desaparición o desintegración radical (Diamond, 2006).

Considerando los procesos históricos pasados de los cuales la humanidad debe aprender, hay que señalar que la construcción de los equilibrios vitales para el bien vivir sostenible no puede lograrse con un simple regreso a formas antiguas o tradicionales de organización y funcionamiento de la vida, sino que exige un diálogo intercultural que ponga en comunicación saberes tradicionales con innovaciones científicas recientes y una gran diversidad de saberes comprensivos y prácticos para la transformación de nuestros Sistemas de Vida hacia modos metabólicos solidarios y sostenibles.

Expuesto este panorama analítico sobre la regeneración, podemos señalar sintéticamente que la *regeneración efectiva*, la reducción del nivel de entropía provocado en los procesos metabólicos de un sistema biosocial determinado o de cierto nivel territorial y el aumento del orden ecosistémico y la disponibilidad de bienes para la vida, sólo puede ser real si la regeneración en un periodo de tiempo es mayor que la entropía generada para el conjunto de los equilibrios y biocapacidades de la naturaleza y las sociedades humanas. Es decir, siempre y cuando una modificación ecológica en un proceso económico no se vea contrarrestada con procesos como el aumento en la

¹⁶⁹ La relación entre memoria biocultural y sostenibilidad ecológica ha sido estudiada a profundidad por Toledo y Barrera-Bassols (2008). El patrimonio biocultural y sus diferentes rasgos adecuados a la reproducción de los pueblos y los ecosistemas donde viven, están siendo estudiados, catalogados y difundidos por decenas de equipos de investigadores y miembros de los pueblos originarios. El estado de Querétaro, en México, ha destacado por la realización de este tipo de proyectos, convirtiéndose en referencia a nivel nacional e internacional, y han formado parte de declaratorias de Patrimonio Cultural Vivo de la Humanidad por la UNESCO (Gobierno del Estado de Querétaro, 2009. Prieto y Vázquez, 2014.).

cantidad de ejecuciones de dicho proceso para satisfacer un incremento importante de la cantidad de bienes consumidos, cosa que ha sucedido hasta el día de hoy con la mayoría de las innovaciones ecológicas en el marco del paradigma económico del “crecimiento” (Jackson, 2011: 93-115), en lo que se ha llamado el efecto rebote o Paradoja de Jevons. Veámoslo con el caso del reequilibrio térmico con energías renovables y reducción de GEI. Lo que hace el aprovechamiento de energías renovables es ordenar y hacer disponible la energía de la radiación solar, del viento, del ciclo hidrológico o del mar, generando electricidad para realizar trabajo, y calor residual del trabajo realizado reduciendo la presión sobre la extracción y quema de hidrocarburos, responsables de buena parte del calentamiento global. Se consigue así una neguentropía relativa en relación con el equilibrio climático, en comparación con la combustión de hidrocarburos. Este aprovechamiento de las energías renovables posibilitaría la reducción de la entropía y la regeneración sistémica de los equilibrios climáticos siempre y cuando el conjunto de emisiones, calor y otros impactos ecosistémicos ligados a la gestión de las energías renovables no se multiplique y llegue a un nivel tal que iguale los impactos de la gestión de hidrocarburos. Sólo así permitiría la disipación de la energía desordenada acumulada en forma de calor, causante del cambio climático y sus consecuentes desastres ecológicos.

Existen entonces diversas acciones humanas con potencial regenerativo: el uso de energías renovables, el aumento de la eficiencia en el disfrute con satisfactores sinérgicos, moderación y compartición, la reducción del consumo, la reutilización y recuperación de recursos, y finalmente la reincorporación ecológica de desechos. En general, se trata de desvincular y eficientar al máximo posible la reproducción y el disfrute de la vida en relación a sus impactos entrópicos; mejor aún articular directamente reproducción y disfrute con procesos regenerativos, como pasa en la reforestación, la realización de bosques comestibles o policultivos orgánicos, la reproducción asistida de la biodiversidad, o la conservación y cultivo de suelos. Todas las acciones regenerativas son posibles y útiles. Pero requieren otros cambios de fondo en la dinámica del metabolismo biosocial. Particularmente, no hay verdadera regeneración ni ganancia de sostenibilidad en las diversas estrategias de desvinculación y mejora de la eficiencia biofísica si no se limitan los procesos de “crecimiento económico”, o al menos se regulan a un nivel tal que no anulen los beneficios de la eficiencia y la regeneración, y con otros criterios de distribución incluyente y equitativa.

En la regeneración ecosistémica juegan un papel fundamental la recuperación del patrimonio biocultural y la innovación ecotecnológica en todos los procesos metabólicos, incluyendo la reestructuración de nuestras formas de convivencia, orientándolas hacia un bienvivir sistémico compartido.

d. Eficiencia biosocial y balances para el bienvivir

La aplicación de todo el marco planteado a lo largo del presente capítulo, necesita de herramientas de análisis, valoración y proyección del bienvivir en su complejidad biofísica y social.

Toda eficiencia es la relación entre la inversión o los costos de un proceso con cierto resultado. La eficiencia debe ser también un criterio ampliado en una perspectiva biosocial. El resultado que nos interesa no es ni la utilidad como placer subjetivo de cierto consumidor o grupo de consumidores, ni las ganancias monetarias de cierto productor o del conjunto del producto social medido en dinero, ni siquiera la producción como crecimiento de la circulación de bienes materiales e inmateriales en las sociedades humanas. La *eficiencia biosocial* ha de ser un criterio de calidad del metabolismo biosocial y las acciones vitales, que observe el retorno de cierta inversión de recursos y acciones para conseguir el florecimiento y la suficiencia del bienvivir sistémico, recreando las prácticas y modos de vida para conseguir la reproducción natural y la realización suficiente de las necesidades, la salud y la felicidad humanas en condiciones de inclusión, equidad y autonomía. Distintos elementos confluyen entonces en una auténtica eficiencia biosocial.

En los primeros párrafos de este apartado referimos como instrumento de valoración y gestión de la eficiencia biosocial el balance de bienvivir. Si el bienvivir es un fenómeno complejo, acercarnos a conocer su balance no puede ser distinto. Sólo podemos identificar el estado concreto de la relación contradictoria entropía-bienvivir en nuestro Sistema Tierra a partir de una combinación de distintos criterios e indicadores que expresen los cambios de entropía y florecimiento. Hemos señalado que la eficiencia biosocial es la relación entre los diversos recursos utilizados en un proceso metabólico y el bienvivir que consigue por regeneración ecológica, calidad de vida animal y satisfacción humana. El metabolismo biosocial de una comunidad o un Sistema de Vida, así como procesos metabólicos específicos, dan cierto balance de bienvivir en función de la cantidad de los procesos y su eficiencia biosocial.

Hacer un balance de bienvivir es entonces un proceso de construcción, monitoreo y evaluación de indicadores, algo parecido a lo que se hace en los índices de desarrollo humano o sostenible, o en la realización de los “balances sociales” que complementan al “balance económico” en ciertas prácticas de responsabilidad social corporativa o más integralmente en la Economía Solidaria¹⁷⁰. En la óptica biosocial, la construcción del balance ha de seguir, por supuesto, la lógica de comprensión y praxis del bienvivir.

Con la categoría de *eficiencia biosocial o vital* nos referimos a la relación inversión-resultado o costo-beneficio, de cierto proceso, periodo o de parcialidades o la totalidad de cierto metabolismo biosocial.

¿Cómo se definen los *componentes de la eficiencia biosocial y el balance de bienvivir*? Por *inversiones* se entienden los recursos destinados al proceso en términos cualitativos y algunos cuantitativos, incluyendo condiciones ecológicas, espacios, materiales, energías, bienes transformados, tiempo de acción humana y recursos de todo tipo, y en su caso formas de valor consideradas equivalentes, como el dinero; por *resultados* los diversos bienes generados y/o disfrutados y males provocados y/o padecidos; por *costos* el conjunto de pérdidas o inversiones consumidas y males provocados y/o padecidos; y finalmente, por *beneficios* el conjunto de condiciones ecológicas, espacios, materiales o energías generadas o transformadas en bienes disponibles, las inversiones conservadas y los bienes humanos generados y/o disfrutados.

Así pues, la estimación de la eficiencia biosocial considera un conjunto diverso de *balances biosociales*, en relación los equilibrios ecológicos, la disponibilidad de espacios, materiales y energías, la disponibilidad y consumo de capacidades, satisfactores y disfrute de satisfacciones realizadas para los seres humanos, considerando para cada elemento sus contrapartes o pérdidas. No se trata del cálculo de un retorno monetario que reduce todo a ganancia o pérdida de dinero, como hace la economía y la administración privada convencional, ni de la valuación monetaria de los distintos bienes, como hace la economía convencional en la administración pública contemporánea, cuando sus estimaciones de retorno a la inversión se hacen también calculando el valor monetario de todo lo invertido y lo generado.¹⁷¹

¹⁷⁰ Desde hace algunos años se ha ido difundiendo la realización de los balances sociales en la Economía Solidaria de diversas sociedades. Un ejemplo lo encontramos en las organizaciones que forman parte de la *Xarxa d'Economia Solidaria de Catalunya* y las organizaciones asociadas en ella (XES, 2014).

¹⁷¹ Por la complejidad cualitativa de un proceso metabólico y de sus alternativas, no conviene ni es

En relación con los equilibrios ecológicos, se ha referido ya la necesidad de hacer un balance ecológico o balance regeneración-entropía.¹⁷² Para empezar, podemos aproximarnos a su registro y manejo mediante un proceso de análisis que tome como base el conocimiento aproximado del nivel de regeneración-entropía de cada uno de los 10 equilibrios ecológicos fundamentales (del clima, los aerosoles, el ozono, el agua dulce, el pH oceánico, el nitrógeno, el fósforo, el uso de la tierra, la biodiversidad, y los niveles de contaminación química), y de cada una de las biocapacidades de recursos básicos para la vida animal y especialmente para la vida humana.

Para cada uno de ellos, como se hace de hecho con algunos estudios temáticos, se puede identificar el *nivel de orden base*, el previo a un proceso o periodo analizado. Por ejemplo, en el equilibrio climático identificamos la cantidad de CO₂ en la atmósfera, más la *regeneración realizada* en ese periodo o proceso, la absorción de carbono en suelos, bosques y océanos, menos la *entropía generada* en dicho periodo o proceso, las emisiones de CO₂ de las acciones económicas humanas a ciertas eficiencias biosociales. Nivel base, más regeneración o beneficio, menos entropía o costo provocado nos dan el *balance ecológico específico*. Evidentemente se debe contrastar ese balance ecológico específico con los *niveles de sostenibilidad*, los parámetros de ese equilibrio dentro de los cuales se puede prever la reproducción segura de la vida, como la concentración de máximo 350 ppm de CO₂ atmosférico (Hansen *et al*, 2008). Para cada equilibrio tenemos entonces un *balance ecológico general*, el estado del equilibrio vital con respecto al nivel de sostenibilidad, y un *balance ecológico relativo*, en nuestro ejemplo el aumento o

posible reducir todos los elementos y unidades de observación implicados en un proceso metabólico a una sola medida, como puede ser una cierta cantidad de dinero para cada elemento y para el conjunto de cada proceso presente o proyectado. Para empezar, el valor de muchos bienes y realizaciones es imposible de convertir a una cantidad monetaria. ¿Cuál podría ser el valor en dinero de la reproducción de la vida de una persona, de una especie animal, de la creación musical, de los últimos mil barriles de petróleo, del amor o la felicidad en un grupo social? El precio de mercado, el costo de oportunidad, el costo de viaje, la disposición a pagar u otros métodos de valuación convencionales están siempre contaminados por los sesgos subjetivistas, mercantilistas y monetaristas característicos de la debilidad de la economía convencional, interesada por medir el valor de todo por su precio o por las preferencias reveladas en el mercado. Lo anterior no quiere decir que convenga excluir absolutamente toda unidad de medida sintética, como podría ser el Tiempo de Acción Biosocialmente Necesario (TABSN), reflejado en un precio, como medida para facilitar los intercambios humanos de trabajo y sus frutos. Sin embargo, esta medida sería reconocida no como medida única de valor, sino como medida de trabajo corresponsable e intercambio equitativo en los mercados.

¹⁷² La tentación de huir de la complejidad puede hacernos pensar que un indicador de este balance podría ser la entropía total del Sistema Tierra en términos estrictamente termodinámicos, pero si nos interesa la gestión de la vida en nuestro planeta sería una medida poco útil. Como hemos visto, la entropía como proceso físico debe contextualizarse al Sistema Tierra y sus procesos ecosistémicos.

reducción de emisiones en cierto tiempo o proceso, o el aumento o la disminución de la concentración de CO₂ atmosférico en el año, o directamente el aumento de las temperaturas tras un periodo o cierta reestructuración metabólica. Siguiendo nuestro ejemplo, podemos calcular el balance ecológico general del equilibrio climático, visto en la concentración del carbono atmosférico, que actualmente se encuentra en niveles altamente entrópicos, pues en 2015 se registró una concentración de poco más de 400 ppm de CO₂; también los balances vitales relativos resultan entrópicos, pues hemos aumentado la concentración de CO₂ en un 40% desde la era preindustrial, cuando había unas 278 ppm, llegamos a 350 ppm hacia finales de la década de 1980, y recientemente, como se ha dicho, rebasamos por primera vez las 400 ppm (IPCC, 2013 y 2014. ESRL, 2014. Dlugokencky & Tans, 2015). Para cada equilibrio vital podemos considerar diversos indicadores complementarios. Si para el equilibrio climático consideramos directamente la temperatura media global en superficie, y consideramos como límite sostenible un aumento máximo de 2°C, el balance ecológico aún no es catastrófico, la temperatura global ha aumentado en más de 0.85°C desde 1880; pero tiene una ruta catastrófica si no cambian las cosas radicalmente, pues el balance relativo periódico es altamente entrópico, con un promedio de aumento aproximado de 0.2°C en la temperatura global en las últimas décadas (IPCC, 2013 y 2014). Este es un ejemplo de identificación de balances vitales al nivel del Sistema Tierra, respaldando los indicadores en estudios especializados sobre cambio climático. Al nivel de Comunidades de Vida más reducidas, las emisiones de GEI de una comunidad o una unidad económica pueden ser un indicador del balance ecológico climático. Podemos proceder de manera similar con reservas y flujos de agua dulce y su calidad, o con índices de biodiversidad y poblaciones en el Sistema Tierra o en ecosistemas particulares, como hace el Índice Planeta Vivo. Y así con cada equilibrio vital fundamental y con cada biocapacidad estratégica.

La diferencia entre el nivel sostenible y el balance ecológico general de cierto equilibrio refleja su *entropía o regeneración absolutas*, mientras que el balance ecológico de un periodo o proceso determinado representa la *entropía o regeneración relativas*. Un cambio en el metabolismo biosocial de cierto proceso, puede llevar a una menor entropía relativa de ese proceso específicamente, resultando una mejora en el *balance ecológico comparado* de un proceso ecológico o económico específico. Esta distinción resulta de gran importancia para estimar y valorar el impacto biofísico de ciertos cambios del metabolismo biosocial, como tecnologías, formas de organización o prácticas culturales.

Procedimientos similares a los de los balances ecológicos pueden seguirse para identificar el balance de bienestar humano, la relación entre inversiones, resultados, costos y beneficios de satisfacción o insatisfacción de necesidades, salud o enfermedad, o incluso de felicidad e infelicidad generadas en un periodo o proceso, es decir, de su eficiencia humana integral. Pero también los resultados y pérdidas de capacidades y satisfactores. Para ello necesitaríamos generar indicadores de construcción de capacidades, generación de satisfactores, y de realización y satisfacción concretas de las distintas necesidades, la salud y la felicidad. Además, se pueden cruzar con ejes éticos de análisis y gestión, que reflejen la inclusión, la corresponsabilidad, la equidad y la autonomía de un proceso metabólico o un modo de vida, distinguiendo así las participaciones y distribuciones diferenciadas de distintos individuos o grupos articulados al proceso metabólico referido. Este tipo de indicadores pueden ir desde porcentajes de presencia de habilidades comunicativas o nutrición suficiente, hasta historias clínicas o monitoreos de estados emocionales, así como horas de trabajo realizado o grados de autonomía comunitaria en la realización del bienestar, desagregados por grupos sociales.

Asimismo, un balance de bienestar animal puede realizarse considerando los resultados de pérdida y beneficio no sólo de la biodiversidad, sino de individuos y poblaciones animales y su calidad de vida. La *eficiencia vital animal* se propone entonces como la relación entre pérdidas y beneficios para la vida animal individual y poblacional.¹⁷³ De entrada, interesa valorar la reproducción de los animales en los rangos de continuidad de los ecosistemas. Y en cuanto a la calidad de vida, considerar primeramente la libertad de los animales con respecto a todo sufrimiento provocado por el ser humano. Y posteriormente considerar la calidad de vida de los animales relacionados directamente con el metabolismo humano, como los animales domésticos, el ganado menor y mayor en el sector alimentario y en el trabajo agrícola, y la fauna que habita los espacios en los que las actividades humanas se desarrollan. Finalmente, en una visión más incluyente, el balance debería incluir la fauna afectada con la dinámica ecológica general, siempre impactada por las actividades humanas. Considerando estos grupos animales, la realización del balance de bienestar animal podría estimarse entonces con indicadores como la variación poblacional, la presencia o ausencia de enfermedades, la presencia o ausencia de sufrimientos artificialmente provocados, y las variaciones de longevidad

¹⁷³ Este planteamiento considera a las especies no animales en el análisis biofísico en función de la bioproductividad fotosintética y por su participación en los equilibrios ecosistémicos y de biodiversidad, en los cuales los animales también deberían incluirse, no en un sentido individual sino por sus funciones ecológicas.

media, por ejemplo.

El balance ecológico y los balances de bienestar humano y animal, nos permiten componer de manera cualitativa o cuantitativa cierto balance de bienestar, según las formas de observación o los indicadores seleccionados. Como en el caso de los balances ecológicos, todos estos balances podrían ser generales o relativos a cierta Comunidad de Vida, periodo temporal o procesos comparados.

¿Cómo podemos aplicar un balance de bienestar a una realidad concreta? Pongamos un ejemplo en términos generales, el del metabolismo biosocial de la gestión y uso de la energía fotovoltaica. Identificaríamos el estado previo de los diez equilibrios ecológicos fundamentales, así como las biocapacidades estratégicas (particularmente la disponibilidad de materiales y energía con los que está relacionada la generación de energía fotovoltaica), las poblaciones de flora y fauna, y la satisfacción o insatisfacción de las poblaciones humanas relacionadas. Luego, siguiendo el proceso metabólico de la gestión energética, identificaríamos las pérdidas ecológicas, espaciales, materiales y energéticas que sean generadas en el proceso de ocupación de espacio, captación, almacenamiento, circulación, uso, consumo y desecho de la energía y los recursos que permiten su gestión, en forma de recursos consumidos y contaminaciones. Contrapondríamos esas pérdidas con las regeneraciones alcanzadas mediante la suma de los materiales y energías disponibles tras el proceso, es decir, la energía eléctrica, las tecnologías físicas y organizativas, y otros bienes derivados de una ganancia de eficiencia biofísica comparada, como la biomasa generada si la electricidad se utiliza para el riego o en procesos de regeneración ecológica, así como las poblaciones vegetales y animales recuperadas o beneficiadas, si fuera el caso. Igualmente, identificaríamos los cambios en la calidad de vida de los individuos y poblaciones animales que habitan los territorios donde se gestiona la energía fotovoltaica. Finalmente, las inversiones, resultados, costos y beneficios en los recursos, capacidades, realizaciones o satisfacciones humanas para distintos grupos sociales, derivadas de la gestión y el uso de la energía fotovoltaica, como pueden ser las inversiones de tiempo de trabajo, espacio y materiales, ciertas contaminaciones generadas a lo largo de la cadena de gestión de la energía fotovoltaica, así como las satisfacciones que facilitan, como la protección física y la seguridad derivadas del alumbrado público, el trabajo que genera directamente y que permite realizar, la convivencia nocturna que facilita, los cuidados que permite con el funcionamiento de clínicas u hospitales, o la comunicación y el aprendizaje con las

tecnologías de la información y la comunicación.

Observemos aquí que la principal dificultad de un balance de bienestar, en este último momento de suma, está en la imposibilidad de hacer comparaciones de bienes distintos, si no queremos incurrir en los graves sesgos de procedimientos como la valuación monetaria. Hay ciertos procesos que generan entropía biofísica, pero al mismo tiempo bienestar para los seres humanos y el funcionamiento de nuestras Comunidades de Vida. No hablamos sólo de dudosos satisfactores en la sociedad de consumo actual, sino satisfactores fundamentales que han cambiado la calidad de vida de las personas, como la energía eléctrica, los sistemas de agua potable, los electrodomésticos, las redes de transporte público, u hospitales e instalaciones sanitarias. Según entendemos y experimentamos hasta ahora, satisfactores como éstos ayudan a ordenar nuestras comunidades y mejoran nuestra calidad de vida.

Si vemos un solo proceso, los distintos balances ecológicos, de biocapacidades, de bienestar animal y bienestar humano, cada uno con ciertos indicadores, son difíciles de contrastar. Es más factible comprar diversos balances de forma cualitativa y en casos de resultados relativamente obvios. Podemos reconocer que, para la reproducción de la vida, la disponibilidad del agua potable que consume la minería de oro es más importante que el metal que genera, sobre todo en contextos de carencia de agua y usos del oro en artículos de lujo. Pero en casos más sutiles, por ejemplo, el de la gestión de energía eléctrica, no está claro si vale más la cantidad de trabajo que permite realizar o la conservación de posibles ecosistemas destruidos al instalar un parque fotovoltaico, las redes de circulación de energía y las baterías de almacenamiento. Trabajo para la mejora de la calidad de vida de una sociedad humana y supervivencia animal son ambos bienes fundamentales del bienestar. En este caso, viendo un solo proceso no pueden cruzarse comparaciones cualitativas o cuantitativas entre elementos distintos y sus indicadores: joules de trabajo no es lo mismo que satisfacciones humanas ni éstas lo mismo que vidas animales. Entonces se hace necesario comparar la eficiencia no de un estado previo y uno posterior, sino de procesos distintos.

De ahí la importancia de *comparar las eficiencias biosociales* de distintos procesos económicos. La comparación puede hacerse de distintas formas, de manera que pueda evaluarse la conveniencia de realizar o no alguna actividad económica u optar por uno u otro modo metabólico de la actividad o proceso en cuestión. Puede entonces compararse la eficiencia o el balance de un proceso:

- Con procesos semejantes de la gestión del mismo satisfactor con tecnologías o procedimientos mejorados. La eficiencia de la gestión de energía fotovoltaica se puede comparar con las formas dominantes de esa red eléctrica, por ejemplo, generación fotovoltaica contra hidroeléctrica contra generación en combustión de carbón o gas.
- Con procesos similares que busquen las mismas satisfacciones con satisfactores sustitutos. Comparar la energía fotovoltaica con la utilización de energía humana, animal o mecánica, por ejemplo, entre un traslado en automóvil eléctrico, en tranvía, en bicicleta, a caballo o a pie.
- Con procesos radicalmente distintos, en términos tanto de la cadena como de las participaciones diferenciadas, que gestionen las mismas y otras satisfacciones con satisfactores sustitutos y en sinergia con otros satisfactores. Por ejemplo, podemos comparar, por un lado, la eficiencia del uso de electricidad de fuente fotovoltaica y su aplicación en una bomba para el riego con agua de pozos profundos a producciones agroindustriales capitalistas para la exportación de carne, y, por otro, la eficiencia del uso de sistemas de captación de agua de lluvia, riego por gravedad y bombeo eléctrico complementario en producciones cooperativas y agroecológicas para la soberanía alimentaria de base vegetariana.

Quizá la gran oportunidad valorativa se encuentra en comprender y/o calcular las distintas eficiencias biosociales o balances de bienestar de procesos distintos de gestión de bienes que cumplen funciones similares pero establecen distintas sinergias o contradicciones. En este caso, un proceso metabólico de un satisfactor convencional se contrasta con el de un satisfactor sinérgico distinto, es decir, ya no sólo contra un bien idéntico o sustituto, sino un proceso sustancialmente diferente. En su conjunto incluso puede hacerse la comparación de los balances y la eficiencia de distintos modos metabólicos, digamos el capitalismo, la Economía Solidaria occidental y la economía comunal de base indígena.

Evidentemente, un balance de bienestar es una estimación de gran complejidad, que no puede ser realizada permanente o continuamente por los gestores de distintos procesos metabólicos. Es muy difícil de realizar en una microempresa, una finca familiar o una cooperativa, pero es realizable como parte del diseño y las evaluaciones de eficiencia de diversos procesos de inversión e intervención, como un método que integre la evaluación ecológica y social de proyectos, programas o políticas que impacten nuestras

Comunidades de Vida.

El Sistema Tierra experimenta hoy diversas crisis por el modo metabólico dominante, el capitalista, y los seres humanos debemos buscar mejores formas para satisfacer nuestras necesidades y cuidar al conjunto de la vida de una manera mucho más eficiente. Como se ha visto, esa búsqueda requiere no sólo de una mayor eficiencia tecnológica de los procesos metabólicos, sino de una transformación o incluso de una transición sistémica, cultural y política: una transición de Sistema de Vida.

De entrada, para construir un bienvivir en el conjunto del Sistema Tierra debemos generar procesos metabólicos eficientes para el bienvivir, articulando cada elemento del sistema, respetando y aprovechando su valor. Si cada equilibrio ecológico, cada ecosistema, cada especie, cada comunidad, cada persona y cada acción humana juegan un papel, si cada uno de estos elementos tiene valor propio y potenciales múltiples para el florecimiento, entonces el bienvivir exige que cada elemento sea respetado, cuidado, cultivado y quizá recreado, para cosechar en conjunto los frutos de nuestros diversos aportes.

El conocimiento y la gestión de la eficiencia biosocial de nuestros modos de vida suponen un reto intelectual para la ciencia, la economía y nuestra capacidad de generar saberes complejos que incorporen también los criterios de una ética que aprecie la vida en su integralidad. Pero debemos recordar que el reto no es sólo para la inteligencia. La factibilidad y la sostenibilidad de un bienvivir dependen de que sepamos combinar inteligencia para ser eficientes, empatía para compartir y gratitud para moderarnos. En esta triada, las estimaciones, cálculos, balances y mejoras de la eficiencia son sólo una de las partes implicadas, y probablemente no son la parte más importante. Las actitudes orientadas a moderarnos y compartir pueden jugar en el florecimiento un papel tanto o más potente que nuestras habilidades para calcular y eficientar procesos. Los cálculos de eficiencia y las innovaciones tecnológicas en la fabricación y venta de una consola de videojuegos pueden reducir el uso de materiales y energía en cierto porcentaje por cada generación de consolas. Pero si en lugar de que sólo mis hermanos y yo poseamos un videojuego y lo disfrutemos, lo conseguimos y usamos también con nuestros vecinos, su eficiencia para realizar las necesidades humanas de placer, estima social y descanso se multiplican. Lo mismo sucede con casi cualquier satisfactor que en manos de pocas personas frecuentemente se aprovecha poco. Como éste hay miles de ejemplos de la auténtica abundancia que ofrece nuestro planeta y facilita la acción humana. Esta

abundancia es real, aunque el modo de vida actualmente hegemónico insista en convertirlo en escasez con la acumulación privada. Los mecanismos de participación y distribución tienen entonces un rol fundamental en la construcción histórica de un bien vivir integral e incluyente.

3.4 Acciones vitales y distribución diferenciada en los Sistemas de Vida

Hemos abordado distintos aspectos de los sistemas biosociales complejos, del Sistema Tierra en general, del metabolismo biosocial y los componentes de su cadena, así como de los equilibrios y balances necesarios para el bien vivir. Hemos abordado las dimensiones biofísica y social de los Sistemas de Vida, pero el énfasis ha sido sin duda el biofísico. Ahora cambiaremos ese énfasis, para tratar con mayor profundidad la dimensión social del funcionamiento de los Sistemas de Vida y su metabolismo, los procesos de construcción y flujos preponderantemente sociales que se vinculan con la realización histórica de un bien vivir incluyente y equitativo. En esta dimensión social podemos observar más directamente elementos relacionales y organizativos, otros en el terreno de lo intersubjetivo, simbólico o cultural, y otros más políticos, que interactúan entre sí y con lo natural.

Este apartado se dedica, para empezar, a la comprensión de las diversas acciones vitales que permiten la reproducción de la vida y la satisfacción de necesidades humanas, donde encontramos al trabajo, pero también los cuidados, la convivencia y la recreación.¹⁷⁴ Posteriormente, trata algunos aspectos de la gestión de la vida comúnmente entendidos como económicos, la valorización y las participaciones diferenciadas en la gestión, distribución y disfrute de la riqueza o los bienes. Estos procesos construidos biosocial e históricamente, definen el sentido y la concreción de los flujos del metabolismo biosocial en todos los momentos de su cadena y, a través de mecanismos de apropiación y expropiación, circulación, acceso al uso y disfrute, y control o regulación, estructuran la distribución de las posibilidades y realizaciones de bien vivir para los distintos miembros de una Comunidad o un Sistema de Vida.

a. *Diversas acciones vitales para un bien vivir integral*

Recordemos que en la perspectiva biosocial las *necesidades humanas* son los requerimientos integrales e interdependientes para la salud y la felicidad de cualquier ser humano, independientemente de sus características y contexto. No son sólo biológicas, como vivir en ecosistemas mínimamente equilibrados en su temperatura o toxicidad,

¹⁷⁴ Las acciones vitales se refirieron en términos generales al hablar tanto del proceso de satisfacción como del principio ético de corresponsabilidad. En este apartado se abordarán con más precisión y en un análisis que matiza el rol del trabajo como única acción de interés económico.

respirar, hidratarnos, alimentarnos, protegernos físicamente, movernos, descansar y reproducirnos como especie. Las necesidades también son psíquicas, como experimentar placer, tener motivación, sentir tranquilidad o aprender para entender y tener destrezas; y son relacionales como comunicarnos, incluyendo la expresión y la comprensión, amarnos unos con otros, contar con estima de los demás y de uno mismo, así como llevar una vida libre de violencias. Asimismo, frente a las adversidades, que se presentan inevitablemente al ser la satisfacción relativa, frágil y cíclica, necesitamos ser personal y colectivamente resilientes, por lo cual tenemos también las necesidades sociales de cooperar y participar.

Al estudiar las necesidades humanas y su satisfacción, se observó que los *satisfactores* son recursos y medios que permiten, junto con la regeneración natural, la realización de necesidades humanas y, alcanzando cierto umbral, su satisfacción. La evidencia de la diversidad que puede observarse en las formas de satisfacción se ve reforzada cuando observamos que los sistemas de vida, y por tanto su praxis económica, se realizan en distintos ámbitos, que no son sólo los del mercado, la empresa o la gestión pública estatal, pues éstas son construcciones históricas que pueden o no acompañar la vida humana. La vida es realizada también en otros ámbitos de vida, que incluyen los propios ecosistemas en regeneración dinámica, la gestión personal, los hogares y las comunidades en sus distintas prácticas y en sus variados espacios de socialización.

Si reconocemos la diversidad de las necesidades, los satisfactores y los ámbitos de vida, ¿cómo entendemos el conjunto de las acciones humanas que permiten la reproducción y transformación integral de la vida? Necesidades, recursos, capacidades, realizaciones y satisfacciones diversas entre sí, exigen diversidad, integralidad y sinergia en las *acciones vitales*, que son el conjunto de actos con los cuales conservamos, generamos, aprovechamos y disfrutamos los medios de vida en general, incluyendo los bienes ecosistémicos fundamentales, y especialmente los satisfactores adecuados para la realización de la vida humana. ¿Pueden estas acciones ser reducidas al trabajo? Es preciso discutir el alcance de la categoría de trabajo como acción humana de gestión y transformación objetiva de la vida, y, por tanto, cuestionar el lugar central, prioritario o incluso exclusivo, que se le ha llegado a dar en el análisis económico, particularmente en la economía crítica moderna.

Karl Marx realizó uno de los análisis más claros que se hayan hecho con respecto a la esencia del trabajo. Tomaremos su análisis como punto de partida para nuestros cuestionamientos e interpretaciones. Marx observó que los seres humanos siempre

hemos extraído o generado bienes para la satisfacción de nuestras necesidades mediante el *trabajo*, el proceso creativo esencial entre el ser humano y la naturaleza con cual éste la transforma y se realiza a sí mismo desarrollando sus potencialidades hacia el fin consciente de procurar bienes útiles para su propia vida (Marx, 1867, I: 130-131). “El proceso de trabajo, (...) fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas (...), la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 1867: I, 136). Por otro lado, Marx identifica tres elementos en el proceso de trabajo: el trabajo humano, el objeto de trabajo y los medios de trabajo. El trabajo es identificado como la actividad humana creativa con la cual el ser humano busca la satisfacción de necesidades; el objeto de trabajo como la materia natural sobre la que se realiza la acción humana; y los medios de trabajo son identificados como los instrumentos con los que la persona interactúa y transforma su materia para generar un producto. Tanto objetos como medios conforman los “medios de producción” (Marx, 1867: I, 131-136). De modo que, de acuerdo con Marx, todo proceso de trabajo es la acción humana consciente y racional que transforma a la naturaleza, el objeto del trabajo, y al propio ser humano, mediante ciertos instrumentos apropiados, y genera ciertos satisfactores para la vida humana. Difícilmente puede objetarse algún elemento de esta visión general. Como se puede ver, la perspectiva de Marx sobre el trabajo es muy amplia, quizá mucho más integradora, que la noción contemporánea del mismo.

En efecto, tenemos la necesidad de transformar-generar racional y conscientemente materias u objetos, incluyendo objetos simbólicos o culturales, y en ese sentido es válido el reconocimiento del trabajo como necesidad eterna y natural del ser humano, acto esencial de nuestra humana y por tanto de toda teoría social. Pero considerar al trabajo como la acción vital central, única y exclusiva de transformación y realización de la vida humana, implica introducir sesgos y reduccionismos de alto riesgo.¹⁷⁵ Esta concepción, además de ser representativa del antropocentrismo y la falsa separación humanidad-naturaleza de la modernidad, ya que supone falsamente que sólo el ser humano realiza una acción inteligente, mediada y transformadora para la satisfacción de necesidades, es

¹⁷⁵ Es común afirmar que el trabajo es siempre el mediador directo e indirecto de la realización y satisfacción humana, además de una actividad que nos distingue de los “animales”, tal como hace György Markus en su interpretación de Marx, recuperada por Julio Boltvinik (Boltvinik, 2005: 42-48).

también un reduccionismo de la vida humana y un desprecio implícito de otros actos vitales, como el cuidado, la recreación simbólica, o la simple convivencia, asociados a lo femenino, a lo “irracional” o a lo “improductivo”.¹⁷⁶

Cuando hablamos de *trabajo*, no sólo en el marxismo sino en general en la cultura moderna, nos referimos a una acción metódica y consciente de transformación de insumos que, tras la aplicación exigente de una fuerza corporal y un proceso intelectual, genera recursos, bienes o servicios considerados útiles para los seres humanos. La idea de trabajo tiene, tanto en la definición de Marx como en el lenguaje social occidental, desde hace milenios y hasta hoy, una connotación pesadamente material, instrumental y de sacrificio.¹⁷⁷ Por supuesto, no quiere decir que el origen, pasado y presente de los conceptos no pueda transformarse.

Veamos si en el uso contemporáneo de la idea de trabajo toma amplitud suficiente para representar al conjunto de las acciones vitales. Al menos en la cultura occidental, que como sabemos abarca a buena parte de todos los continentes tras la expansión de la modernidad y el capitalismo, el trabajo se refiere a actividades de ciertas características que pueden o no conjuntarse:

- Actividades de transformación racional y metódica de insumos principalmente materiales, para generar productos. Hoy se acepta que hay trabajo industrial para el mercado, lo mismo que trabajo campesino, trabajo comunitario o trabajo doméstico

¹⁷⁶ Ese reduccionismo se relaciona con otros sesgos que hemos abordado desde el inicio de este estudio, como el materialismo, el mercantilismo o el monetarismo. Si debe o no considerarse al trabajo como factor central en la valorización de los bienes específicamente para su intercambio, es un asunto que se tratará en puntos próximos de este trabajo, pues se enmarca en el tema de la distribución humana de la riqueza y sus fundamentos de valor.

¹⁷⁷ Según una exploración etimológica realizada con hablantes nativos en el marco del presente estudio, la palabra trabajo en alemán, *arbeit*, que usan los economistas alemanes y el propio Marx, en sus orígenes hacía referencia al trabajo esclavo y refleja hasta hoy un costo de esfuerzo, aunque actualmente ha perdido parcialmente su connotación sufrida y refleja el lado más creativo de los significados contemporáneos, como acción de elección propia, consciente, libre, constructiva, productiva. Y comprensiblemente, en el marco de la sociedad contemporánea, también se refiere a la actividad que se realiza para ganar dinero. En inglés, *work* enuncia el lado creativo del trabajo como tarea productiva; mientras que *labor*, la palabra de raíces latinas con que se traduce normalmente el *arbeit* de Marx, tiene también entre sus significados el sentido tortuoso, de sufrimiento, de explotación, o al menos de acción esforzada, disciplinada o rigurosa, tal como en el castellano lo tiene la palabra “labor” o en el italiano *lavoro*. La misma connotación tiene en las lenguas latinas el “trabajo”, *trabalho* en portugués, *travail* en francés, *treball* en catalán, y la menos usual *travaglio* en italiano, que vienen del latín *tripaliare*, que viene a su vez de *tripalium*, un yugo de tres palos con el que en la antigua Roma se amarraba a los esclavos para forzarlos a realizar una obra exigida.

para el autoconsumo, siempre y cuando se generan bienes materiales o “económicamente” valorados.¹⁷⁸

- Actividades que son ocupación remunerada, sea de extracción, transformación-generación, de cuidado o incluso de apropiación improductiva de la riqueza ya generada. Esta diversidad de acciones remuneradas se observa en recolectores y leñadores, en el trabajo de oficina o doméstico, en la educación escolarizada, en el cuidado forestal, en la prostitución, o incluso en ciertos empleos bancarios que gestionan valores simbólicos como las deudas, sin ofrecer o incluso retirando bienes útiles, como las viviendas embargadas sin siquiera retirar la deuda hipotecaria.
- Actividades útiles que demandan aplicación de esfuerzo o sufrimiento, que “cuestan trabajo”, sean o no materialmente productivas o remuneradas. Por ejemplo, la organización de una acción comunitaria que conlleva cansancio, quizá una asamblea o una decisión difícil, el trabajo de parto de las mujeres, reparaciones o arreglos autogestionados a la vivienda, o la realización de procesos psicológicos especialmente exigentes.¹⁷⁹

Como puede deducirse, quedan fuera de la noción actual de trabajo todas las actividades de realización vital y satisfacción de necesidades humanas que son no remuneradas, cuidan bienes materiales o generan bienes afectivos o simbólicos, y son voluntarias y placenteras, No diríamos que es trabajo imaginar un futuro familiar agradable, pasear en calma por la playa o el bosque, conversar, jugar o reír entre amigos, tener una relación sexual amorosa, ser agradecido con alguien más, recrearnos intuitivamente al cantar o dibujar, o meditar o reflexionar para mejorar nuestra calidad de vida. Aun cuando en los objetos y medios de trabajo puedan incluirse recursos simbólicos, como ideas, palabras, notas musicales, imágenes o procesos de aprendizaje.

¹⁷⁸ Se llama trabajo a la transformación de materiales o la transformación interpersonal en el espacio doméstico o comunitario, de manera que hoy podemos identificar como trabajo el “trabajo doméstico” que genera protección, nutrición, salud, aprendizajes, comunicación e incluso amor en el espacio del hogar, generalmente como reivindicación del valor de las actividades menospreciadas realizadas por las mujeres, así como el trabajo comunitario que puede generar los mismos satisfactores en el espacio público pero aún cercano de la comunidad local, mediante el llamado “trabajo voluntario”.

¹⁷⁹ Estos casos coinciden con una de las definiciones de trabajo en castellano: el “esfuerzo humano aplicado a la producción de riqueza” (RAE, 2014). En ellos se recupera la noción de trabajo como producción de bienes útiles, aunque en algunos casos se prescindiera del objeto material a transformar o la ocupación remunerada. Se llega a llamar trabajo a la transformación personal, bajo expresiones como “trabajo interior” o “trabajo personal”, a las actividades que conllevan un esfuerzo y un método consciente de transformación psíquica.

Nadie niega la relevancia del trabajo en la dinámica social. Es efectivamente una necesidad humana, relacionada directamente con la subsistencia, la transformación y la mejora de la calidad de vida. Pero otros medios de satisfacción y realización escapan o incluso se oponen esencialmente a sus definiciones y sus implicaciones culturales de transformación material, remuneración y/o esfuerzo exigente. Por lo tanto, la idea de trabajo es insuficiente para englobar al conjunto de las acciones humanas de reproducción y transformación de la vida. Los seres humanos necesitamos también otras acciones vitales, voluntarias, claramente placenteras, no remuneradas, y enfáticamente simbólicas o relacionales:

- *Cuidados*: todas las acciones orientadas a la conservación, el mantenimiento y la regeneración efectiva de bienes naturales, recursos, capacidades, satisfactores y satisfacciones fundamentales, y, por tanto, de la calidad de vida.
- *Re-creaciones*: aquellas acciones orientadas al aprendizaje, la comunicación y la transformación de nosotros mismos, en lo personal y lo colectivo, generando nuevos estilos y modos de vivir en nuestras comunidades y el Sistema Tierra.
- *Convivencias*: las acciones con las cuales realizamos la natural interacción y compartición de la vida entre distintos seres vivos, y especialmente entre seres humanos, con las cuales satisfacemos diversas necesidades psicosociales, como el amor, el disfrute o ciertos aspectos de la comunicación y la estima social.

La economía debe y puede atender el conjunto de las acciones vitales, respetando sus distintas formas de funcionamiento, si quiere ser una herramienta para el disfrute integral de los satisfactores para la salud y felicidad de los seres humanos, incluyendo condiciones ecológicas y sociales, espacios, objetos, servicios, actividades, experiencias, relaciones, actitudes, emociones, saberes, organizaciones o instituciones. No se trata, desde luego, de someter a los cuidados, la recreación o la convivencia humana a una gestión racional, metódica y eficientista, ni mucho menos monetarizada. Tampoco de prohibir el método y la eficiencia en ellas cuando convenga hacerlo. Lo importante es que la gestión de las distintas acciones que nos dan calidad de vida se puedan armonizar, reconociendo y valorando que en la convivencia, los cuidados y la recreación, tanto como en el trabajo, gestionamos bienes y riquezas fundamentales. La economía, como praxis de gestión de la calidad de vida, debe considerar el valor específico y la complementariedad de todas las acciones vitales. Desde esta lógica, un bien “económico”, entre ellos un trabajo, un esfuerzo, cierta generación de productos o

servicios, o cierto flujo de valor medido en dinero, es realmente un bien si respeta o incluso hace sinergia con la salud, los aprendizajes y las relaciones y afectos positivos.

Para analizar y gestionar en la práctica las acciones vitales, debemos considerar que en la realidad no suelen realizarse aisladas, sino que interactúan y se funden con las demás. Las acciones vitales no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, hay trabajos de re-creación en los cuales se realizan cuidados y se convive. Este puede ser el caso de la educación de menores, y a veces también en la formación de personas adultas. La fusión sucede en todas direcciones. La recreación sucede siempre y cuando aprendamos y nos transformemos, en lugar de repetir y estancarnos, como pasa con algunas formas de trabajo, convivencia o cuidados excesivos. La convivencia sucede siempre que rebasamos la acción individual, y nos abrimos a la acción con otros. El cuidado, que se realiza cuando nuestras actitudes y actos ayudan efectivamente a mantener la calidad de vida, puede atravesar prácticamente todas las acciones del ser humano. Pero hay también algunas acciones vitales que suceden aisladas. En ese caso, frecuentemente resultan satisfactorios singulares, y no sinérgicos, por lo cual su eficiencia es reducida. Por ejemplo, el trabajo de ensamblaje repetitivo en maquiladoras en las que la distracción o la convivencia son escasas, o el tiempo de una persona que ve sola programas de entretenimiento fácil y poco contenido en la televisión. El primero es únicamente trabajo, y el segundo únicamente cuidado, visto como descanso.

Por su relevancia y su invisibilización histórica, vale la pena comprender especialmente los cuidados.¹⁸⁰ La carrera moderna por transformar el mundo, conquistarlo, someterlo a nuevas lógicas y procesos considerados más productivos, parece llevar siempre a un nuevo clímax. Pero en esta carrera, en buena medida influenciada por el machismo y su búsqueda de poder, al tiempo que se crean algunas riquezas se van perdiendo o dañando muchas otras, a veces mucho más valiosas de las que se ganan. No siempre hace falta transformar la vida, a veces basta simplemente con brindarle nuestros cuidados.

Es un hecho que los cuidados han sido olvidados o al menos subvalorados por la economía dominante y aún por amplios sectores de la economía crítica, salvo cuando se

¹⁸⁰ La fuerza de los cuidados y de su reivindicación es de tal que algunos economistas, principalmente mujeres, han propuesto y desarrollado desde hace algunas décadas la “economía del cuidado” como parte fundamental y no sólo accesoria de la economía (Carrasco, 2011. Esquivel, 2011), de forma similar a la incorporación de la naturaleza en el trabajo de la economía ecológica.

les ve como una actividad directamente acumulativa para el desarrollo o progreso, por ejemplo manteniendo la fuerza de trabajo, o cuando son remunerados en el mercado laboral. Así se invisibilizan las dobles o triples jornadas realizadas principalmente por mujeres que además de tener un trabajo remunerado dedican muchas horas más a distintas actividades de cuidado para las familias y hogares. Así también se subvaloran, o directamente se critican de retrógradas, las acciones de conservación del patrimonio natural o cultural cuando no se articulan a la acumulación de capital o al “desarrollo sostenible”, sea en gobiernos neoliberales o en el supuesto “Socialismo del siglo XXI”, cuyas élites políticas se han opuesto repetidamente a las propuestas de diversos pueblos originarios para la conservación ecológica y cultural, cuando éstas no pueden “capitalizarse” en ingresos monetarios. La reivindicación de los cuidados en la valoración social y en la ciencia ha sido obra relativamente reciente de las mujeres, quienes se han encargado de dichos cuidados en la mayor parte de las culturas en los últimos siglos, y especialmente del movimiento feminista, incluidas como parte de éste las corrientes feministas en los distintos campos del saber, que en economía encontramos justamente en la economía feminista y la economía del cuidado.

La comprensión y valoración de los cuidados es una cuestión presente en los debates del ámbito académico, político y social. Fuera de la literatura especializada, y aún dentro de ésta, reiteradamente se confunde o equipara “cuidado” con “trabajo doméstico”, “trabajo reproductivo” o actividades que han sido clasificadas por el sistema patriarcal como “trabajos de mujeres”. Entre éstos encontramos muchas tareas no remuneradas pero también profesiones remuneradas frecuentemente precarizadas, como la educación infantil, el trabajo social, la enfermería o la limpieza. Algunos académicos y políticos han tendido a restringir la identificación de los cuidados a aquellas actividades directamente dirigidas a la atención de personas en situación de dependencia, lo que implica suponer que hay personas en situación de independencia que no requieren esos cuidados.¹⁸¹ Sin embargo, como los equilibrios y bienes de la naturaleza, los cuidados entre personas, son una necesidad humana que forma parte de la reproducción de nuestra vida y de nuestra salud física y psíquica. Aunque se presente más en algunos momentos y situaciones, es una necesidad “perenne y natural” del ser humano, “condición natural eterna de la vida humana” tal como valoró Marx el trabajo.

¹⁸¹ Diversas obras pueden facilitar una comprensión más profundo de estos temas, y mostrar las formas en que se está explorando la relación entre cuidados y economía (Carrasco, 2011. Esquivel, 2011).

Identificando sus elementos comunes y enfoques distintos, podemos ver que los *cuidados* son el conjunto de acciones humanas de atención, conservación o mantenimiento que protegen o mejoran la calidad de vida de las personas, de otros seres vivos o del conjunto de la naturaleza. Además del cuidado ecológico, hay diversos cuidados fundamentales, reconocidos comúnmente por la llamada “economía del cuidado”, como la limpieza, la atención a la salud, la socialización afectiva, la provisión de cierta seguridad emocional o la comunicación, así como la asistencia a personas menores, enfermas y ancianas. La vida humana simplemente no se mantiene sin un mínimo de estas acciones. Sin embargo, los cuidados son más diversos: pueden estar vinculados con actos de gestión material o simbólica, hacerse en el ámbito doméstico o fuera de él, conservar cualidades y bienes o generarlos, beneficiar a personas o seres vivos con distintos grados de dependencia, ser realizados por mujeres o por hombres, ser remunerados o no, hacerse de manera voluntaria o bajo distintas formas de coerción, estar respaldados por un método racionalizado o por prácticas intuitivas. En este sentido, actividades como la compra y preparación de comida o el apoyo a la educación escolar, pueden ser vistas como cuidados pero también como trabajo. Si se les considera prácticas de cuidados es en parte por ser realizadas por mujeres en el ámbito doméstico, pero son en realidad actividades de transformación y se identifican como trabajo cuando se realizan fuera del hogar, de manera masiva o sin mucha atención por la calidad de los resultados.

Entonces, lo que define a las prácticas de cuidado es el interés y el efecto de conservar o mejorar la calidad de vida. Bajo este criterio, ¿no serían también cuidados el manejo forestal sostenible, la agricultura orgánica de gestión y distribución cooperativa, la construcción y operación de centros de salud, la gestión ecológica del agua potable o la producción de electrodomésticos con procesos ecológica y socialmente respetuosos o incluso los servicios de seguridad pública? Todas estas actividades son también cuidados, trabajos hechos con cuidado. Por su parte, otras acciones que no son trabajo, como el arreglo en familia de un jardín doméstico, las muestras de afecto de un padre con sus hijos, una reunión para platicar, reír y jugar con los amigos, o un encuentro sexual amoroso, pueden ser considerados como cuidados a la vez que actos de convivencia y recreación.

¿Representaría esta definición amplia de cuidados un problema para la comprensión económica? Más que un problema, quizá sea un acierto que nos permite

poner un piso común entre la economía del cuidado y la Economía Biosocial orientada al bienestar integral y sistémico. El enfoque de género que caracteriza actualmente al análisis de los cuidados, no tiene por qué perderse entre el análisis y la gestión general de las acciones vitales ni mucho menos de los cuidados. De hecho, conviene que atravesese su análisis, comprensión y gestión. Dicho de otro modo, es posible y deseable transversalizar la lógica de los cuidados y el enfoque de género a las diferentes praxis en torno a las acciones vitales y el metabolismo biosocial. La especial atención en la división sexual del trabajo, las relaciones entre mujeres y hombres, y el vínculo entre el ámbito doméstico y los demás ámbitos de vida, se retroalimentan con distintos elementos de la perspectiva biosocial: la valoración de las necesidades humanas en su integralidad; la búsqueda de la igualdad de derechos y equidad de realizaciones; la consideración y valoración de las diversas acciones vitales; el estudio y transformación de las participaciones diferenciadas en el metabolismo biosocial, incluidas las diferencias de mujeres y hombres y sus causas de género; por tanto, la atención en la distribución de los distintos costos y beneficios, que ha sido históricamente veces excluyente e inequitativa; y el reconocimiento del valor de los distintos ámbitos en que sucede la reproducción de la vida.

Si consideramos que las diversas necesidades ecológicas y humanas son imprescindibles para un bienestar, todas las acciones vitales son igualmente importantes. Como pasa con las necesidades visibilizadas e invisibilizadas, históricamente cada acción vital se ha valorado de formas distintas. Esa valoración tiene un impacto directo en las estructuras de distribución de responsabilidades y beneficios que generan. Cada sistema histórico, cada modo de vida, funciona con ciertos mecanismos de valoración y valorización de aquello que se considera un bien o una riqueza, de la acción que lo genera o lo cuida; la valoración sucede en retroalimentación con determinadas estructuras de distribución diferenciada de esos bienes y los costos que conllevan, que a su vez se retroalimentan con las relaciones de poder. En algo no hay duda: el hecho de que la economía dominante ponga en un rol secundario a las acciones vitales que no son consideradas trabajo, al tiempo que enaltece la función y el valor económico del capital financiero, tiene que ver con las estructuras vigentes de distribución desigual y dominación.

b. El valor como cualidad y construcción biosocial

¿Qué le da valor a algo? Es una de las grandes preguntas de la filosofía y de la economía teórica y práctica.¹⁸² ¿Cuál es la fuente del valor? ¿Alguna cualidad intrínseca? ¿Su utilidad para el consumidor? ¿Su valor de uso para la vida humana? ¿Su abundancia o escasez? ¿Su oferta y su demanda en el mercado? ¿El trabajo que lleva agregado? ¿Su productividad? ¿De su productividad monetaria o de su eficiencia biosocial?

Los distintos elementos vinculados a la reproducción de la vida general y de la vida humana en particular, tienen una *valoración histórica*, construida en un tiempo-espacio concreto y en el marco de un sistema histórico y ciertos modos de vida en interacción. El *valor subjetivo*, el valor que subjetivamente alguien reconoce en algo, sea un ser, una realización, una acción, un proceso ecológico o un recurso, nunca es el mismo que su *valor objetivo*, su aporte a la producción o reproducción de cierta realidad. Incluso, dependiendo de la realidad que observemos, algo puede tener valores objetivos distintos. Un caso que muestra claramente estas contradicciones es el conflicto entre el “crecimiento” capitalista y la reproducción de los bienes y condiciones naturales y sociales para la vida. En este conflicto conviven el crecimiento del PIB mundial como la suma del “valor agregado” en la economía global, la ruptura ecológica global que está dañando objetivamente la vida en el planeta y su futuro, y la precarización de distintas condiciones de vida para los miembros de la comunidad. Distintas realidades objetivas, en una perspectiva biológica y social, y una realidad subjetiva dada por la valoración económica, disminuyen o crecen de manera contradictoria e incongruente en relación con lo que se considera valioso para la vida.

Desde una perspectiva fragmentaria entre disciplinas, se podría suponer que el valor como categoría y fenómeno económico, centrado en la concepción de riqueza y propia de la economía, está desligado del valor como categoría y fenómeno simbólico, centrado en la concepción de bien y propio de la ética o la antropología. Pero esta separación, que aparentemente obedecería a realidades distintas en campos sociales

¹⁸² Para pensadores como Maurice Dobb, valor y distribución son la columna vertebral de la economía política. Su obra *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith* (Dobb, 1975) recoge críticamente el recorrido de la disputa crucial, marcadamente ideológica y política, que ha vivido al respecto la economía como disciplina. Desde una perspectiva distinta, quizá más abierta por sostenerse en la economía ecológica y la ecología política, Joan Martínez Alier ha recogido en distintas ediciones de su libro *El ecologismo de los pobres* (Martínez Alier, 2011), diversas perspectivas e historias para entender los conflictos ecológicos como conflictos de distribución derivados de las lógicas de valoración entre empresas, instituciones gubernamentales y comunidades.

distintos estudiados por disciplinas distintas, oculta la influencia del carácter intersubjetivo de la estimación y medición del valor en términos económicos. En un sentido antropológico un *valor cultural* es un bien o principio general moralmente considerado bueno, a partir del cual o con el cual una persona o grupo evalúa la realidad y sus posibilidades. Quizá una condición de vida, una forma de actuar, una persona o cualquier objeto, relación, fenómeno o proceso. La vida, la libertad, la igualdad, la belleza, la justicia, el trabajo, el poder, la propiedad, el placer, la propia nacionalidad, la riqueza material, la solidaridad o el egoísmo, son valores culturales con mayor o menor fuerza en las interacciones sociales de cada sistema histórico o cada comunidad. La interacción compleja de la realidad biosocial y los valores culturales, más allá de las diversas formas de pensar, ideologías o doctrinas, norma y estructura al menos la motivación o sentido de la conducta de las personas, e influye de manera importante en la estructuración real de la vida y la economía. Los valores culturales se retroalimentan con la estructuración económica a través de la asignación social de *valores económicos*, las cualidades o cantidades de beneficio que se asignan a todo tipo de elementos, desde la tierra hasta una idea, pasando por un trozo de papel o una hora de trabajo animal o humano.

La *valoración*, el proceso de dotación o asignación social de valor a los distintos elementos de la vida, es inevitablemente un proceso biosocial, y sucede con las acciones vitales y los elementos biofísicos implicados, pero también con determinaciones intersubjetivas o políticas, de ningún modo mecánicas. Por eso cualquier intento de tener una fórmula de valoración, si bien puede ser útil en términos de evaluación, normatividad y organización, está condenado a la imprecisión histórica. Por la dotación social de valor, los elementos de la vida se convierten en valores en la práctica de un sistema biosocial. Se puede pensar, por ejemplo, que el valor cultural del trabajo como acción predominante en el campo económico de la vida social o para un sector de la población, quizá los grupos socialistas o cooperativistas tradicionales, podría llevar a establecer en la práctica como medida de valor de los bienes y servicios al tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, tal como teorizó Marx y como sucede aproximadamente en los bancos del tiempo. Desde otra racionalidad, el valor cultural del placer, si es predominante en una sociedad, podría llevar a establecer la utilidad subjetiva humana como medida de valor.

En términos sociales y económicos generales, en el marco de la diversidad de la valoración histórica, son *valores históricos* todos aquellos elementos, independientemente

de su naturaleza biofísica, simbólica o relacional, que, por su valoración social intersubjetiva, son percibidos y reconocidos en términos simbólicos como elementos positivos. Por eso, se incluyen en esta definición de valores los bienes efectivamente útiles para la reproducción de la vida, como el clima habitable, los granos u otros alimentos básicos, la leña o el suelo cultivable, pero también valores cuya utilidad es meramente cultural o incluso ficticia, como pueden ser las acciones que reflejan el valor percibido de una compañía trasnacional en función de la riqueza de recursos y valores que se prevé es capaz de generar, o los documentos con que se pretende avalar el cobro de una deuda de una empresa insolvente. Para fines de análisis y gestión de los metabolismos biosociales y sus mecanismos de participación y distribución diferenciadas, distintos en cada modo de vida, es fundamental reconocer que todo proceso de gestión en el metabolismo biosocial, y cada momento del metabolismo desde la regeneración natural hasta la reincorporación, es acompañado siempre un proceso de valoración.

En los hechos, parece que es una combinación y negociación social de funciones ecológicas, necesidades, valores culturales, disponibilidad de recursos y formas históricas de apropiación, control y acceso al disfrute, la que define el valor económico históricamente dado a los recursos, bienes y servicios en una sociedad concreta. Si hoy la fotosíntesis o los cuidados familiares prácticamente no forman parte de las cuentas económicas del valor, no es porque no sean necesarios para la vida, sino por otros factores: son ignorados o menospreciados por una parte de la población, sobre todo en comparación con procesos como la acumulación de dinero, bienes materiales o poder; suele suceder que no se percibe directamente escasez aunque no se realizan en niveles óptimos para la calidad de vida de la comunidad; ciertos grupos del sistema buscan apropiarse de sus beneficios con la menor compensación posible, para lo cual tienen que evitar su valoración social; y ha operado sobre ellos toda una estructura de control y dominación política, de los hombres hacia las actividades de las mujeres y de los seres humanos sobre los procesos de la naturaleza.

En las diversas perspectivas filosóficas y culturales hay distintas expresiones y enfoques del valor, así como diferentes usos de esas expresiones y enfoques, particularmente para la construcción de estructuras de asignación y distribución. Entre las visiones más conocidas y utilizadas para la economía, incluyendo enfoques tradicionales y modernos, ortodoxos y heterodoxos, Un grupo de enfoques se centran en cierta relevancia que un bien tiene para la vida. En eso coinciden el enfoque ortodoxo de la

utilidad, el marxista del valor de uso, enfoques tradicionales del valor sagrado y el enfoque biosocial del valor de bienvivir.

Para el enfoque utilitarista, que ya hemos analizado en el debate sobre las necesidades humanas, el valor de las cosas está en su *utilidad*, entendida como el placer o el bienestar subjetivo que algo genera para el ser humano que lo disfruta. La posición utilitarista sobre el valor está, supuestamente, detrás de la valoración neoclásica marginalista del valor de los “factores de producción” por su productividad. ¿Productividad de qué? De utilidad apreciada por los consumidores como compra efectiva en el mercado, y traducida en ingreso y ganancia, utilidad, en términos de administración empresarial, para la unidad productiva o comercializadora. Y por eso mismo la utilidad está detrás de la idea de que la demanda de un bien determina y expresa su valor. Si el bien es demandado por los agentes económicos, que expresan libremente sus preferencias en el mercado con sus actos de compra en función de su utilidad particular, es la utilidad expresada en la demanda la que refleja su valor. El valor en el utilitarismo es fundamentalmente un proceso subjetivo.

En el enfoque de Marx, lo que definiría el valor esencial de las cosas es en principio su *valor de uso*, su capacidad de satisfacción de necesidades humanas y de generación de comodidad o calidad de vida para el ser humano. No es el beneficio subjetivo utilitarista, sino la satisfacción humana lo que le asigna valor a los elementos económicos por sus cualidades.¹⁸³ Para Marx, ese valor está dado por la naturaleza y la acción humana: “Los valores de uso (...) son *combinaciones de dos elementos*: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo. (...) En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma*. Más aún. En este trabajo de conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El *trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce, de la riqueza material*. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre” (Marx, 1867: I, 10). En la perspectiva de Marx el valor es objetivo, está referido a la realización de ciertas necesidades humanas. Por otro lado, aunque reconoce las fuentes naturales y humanas de la riqueza, su visión es

¹⁸³ “La *utilidad* de un objeto lo convierte en *valor de uso*. Pero esta utilidad de los objetos no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien es, por tanto, la *materialidad de la mercancía* misma, el hierro, el trigo, el diamante, etc.” (Marx, 1867: I, 3-4). En nota al pie, Marx escribe una cita de John Locke: “El *valor natural* (natural worth) de todo objeto consiste en su capacidad para satisfacer las necesidades elementales de la vida humana o para servir a la comodidad del hombre” (Locke, 1691: II, 28).

humanista o incluso antropocéntrica, pues el valor está considerado en función directa y exclusiva de la satisfacción humana de necesidades.

Para el enfoque biosocial en cambio, con fundamento en una ética biosensocéntrica gradual, el *valor* es una cualidad intrínseca de la vida y especialmente de la sensibilidad. La vida y la calidad de vida que se experimenta están en el centro, y todos los elementos del sistema biosocial tienen valor por su relación con la reproducción de la vida en una calidad satisfactoria, es decir, por la objetiva regeneración natural de la vida en su conjunto y por la satisfacción de necesidades de los seres humanos en particular. Pero también por el logro subjetivo de estados emocionales positivos, para el bienestar animal y la felicidad de los seres humanos. Si un kilo de tortillas de maíz le salva la vida o le quita el hambre a una familia campesina o a un grupo de animales domésticos, el valor de ese kilo de tortillas es el de la alimentación y la vida que ofrece. Si el control de las emisiones de CO₂ equivalente salva a millones de vidas humanas y animales de las amenazas de desastre, sufrimiento y muerte, ese es el inconmensurable valor de la reducción de emisiones. En la perspectiva biosocial, en congruencia con la propuesta de elementos objetivos y subjetivos del bienvivir sistémico, el valor es a la vez objetivo, en la realización de procesos biofísicos y sociales concretos, y subjetivo, por la consecución de ciertas experiencias y estados emocionales.

Así pues, el valor o bien fundamental que en la ética biosocial es de la vida y la sensibilidad, se traduce como el *valor de bienvivir* de ciertos bienes, procesos o satisfactores, en función de su capacidad y su aporte efectivo a la realización del bienvivir sistémico. El valor de bienvivir de un bien es entonces un resultado de su eficiencia biosocial, que como hemos visto debe ser apreciada de manera compleja con sus distintos elementos. Por lo tanto, en esta perspectiva se entiende por *bienes* todos aquellos elementos biofísicos y psicosociales que permiten la reproducción de la vida y la mejora de la calidad de vida animal y humana, y por *valores*, todos esos bienes en su calidad o magnitud, dada su capacidad de aumentar el bienvivir.

Hay otra expresión y aplicación del valor en las sociedades con intercambios de acciones y bienes, lo mismo en la economía-mundo capitalista del siglo XXI que en el imperio-mundo mexicana mesoamericano o en una economía en transición a sistemas de bienvivir. Hasta ahora hemos estado bordando sobre los beneficios directos que los bienes generan. Hasta este punto estamos atendiendo a lo que valen por sus cualidades esenciales y utilidad para la vida, es decir, en su calidad de valores de uso. Pero en todos

aquellos espacios de concurrencia de bienes para la circulación mediante intercambio en un contexto de alta división del trabajo, cada acción se realiza y cada bien se produce también, o exclusivamente por su *valor de cambio*, es decir, por su capacidad de facilitar la apropiación de otros bienes o valores, independientemente de su utilidad directa para la vida. Los bienes se convierten así en valores de cambio, que importan como recursos útiles producidos para el disfrute de otros, pero también con el fin de obtener otros valores de uso para uno, como sucede en los mercados de trueque o en el trabajo en economía planificadas, o más valores de cambio para futuras apropiación, como sucede con las mercancías, el dinero y los medios de producción en la comercialización para la acumulación de capital (Marx, 1867: I, 3-14).

¿Cómo se determina la magnitud o cantidad de valor de cambio? Hasta aquí no hemos entrado en discusión alguna sobre las medidas del valor, más allá de la eficiencia biosocial, ni mucho menos de las equivalencias, por las razones expuestas también al hablar de la complejidad de los balances de *bienvivir*. La relevancia y función de la medida, la medición y la equivalencia sólo existe si hay un sistema histórico de circulación e intercambio que exija medidas, cuantificación e intercambios equivalentes. Y sólo en ese tipo de contexto, tiene lugar el proceso de *valorización*, como el incremento cuantitativo de la asignación social de valor general a cierto elemento de un Sistema de Vida. La valorización puede ser aplicada a un recurso o un bien biofísico, como el petróleo, o social, como un método de comunicación, un proceso de gestión, como la comercialización o el reciclaje, o una acción humana en sí, como cierto tiempo de trabajo, lo mismo que a un valor subjetivo socialmente reconocido, por ejemplo, un cheque. Pero la valorización en dinero y las medidas monetarias del valor no son parte esencial de la teoría más general o transhistórica del metabolismo biosocial, la valoración y la distribución de las riquezas. En todo caso, interesan a la Economía Biosocial en el marco del análisis de los distintos modos de vida o de las experiencias y posibilidades de construcción del *bienvivir* en el ámbito de los intercambios o la redistribución mediados cuantitativamente, como se verá en un punto posterior.

c. Distribución diferenciada en el metabolismo y los Sistemas de Vida

Toca entrar ahora en el tema de la *distribución diferenciada*. Los *procesos de distribución* son todos aquellos que definen tanto la asignación de inversiones y costos de los procesos metabólicos, como la apropiación, el control y el disfrute de sus beneficios,

según las formas de relación biosocial vigentes en una Comunidad o Sistema de Vida. Esta distribución dinámica define las posibilidades y realizaciones de bienvivir para quienes formamos parte de ese Sistema de Vida. En todo el metabolismo se expresan las diferencias, la igualdad o la desigualdad, la equidad o la inequidad.

Para entender y gestionar las estructuras de diferenciación y distribución en un sistema histórico debemos poner atención a los distintos procesos económicos fundamentales del metabolismo biosocial: la cadena metabólica y sus momentos, la regeneración natural y las acciones vitales, y el proceso de realización y florecimiento del bienvivir como construcción cíclica de reproducciones ecológicas y satisfacciones humanas. En ese sentido la distribución es la gestión y el disfrute diferenciado de bienes.

Sin embargo, tiene también su contraparte en la gestión y el padecimiento de *males*. Este resquicio analítico es indispensable para reconocer el conjunto de pérdidas o daños por la explotación, el expolio, la violencia e incluso la injusticia ambiental derivada de la contaminación. Hay distintas formas de impacto perjudicial que un proceso biosocial dado genera en la vida de los integrantes del sistema y la satisfacción de necesidades y deseos de ciertas personas o grupos humanos, como pasa en los desastres ecológicos. El reconocimiento del daño, que cuando es sistemático es prácticamente *violencia y empobrecimiento estructural*, es importante en este entramado comprensivo de las economías.

Atendiendo a la distribución de posibilidades y realizaciones de bienvivir en su aspecto ecológico y animal, vemos que todos los procesos del metabolismo biosocial facilitan la regeneración o provocan la entropía en la naturaleza. Los procesos de ocupación de espacios, extracción de materiales y energía, transformación y circulación de dichos recursos, su consumo y el desecho de los residuos, afectan de manera diferenciada la reproducción de los distintos equilibrios y ecosistemas, así como la reproducción y calidad de vida de las diferentes poblaciones animales.

Si observamos la realización diferenciada del bienvivir en su aspecto humano, vemos que en relación con cada necesidad la diferenciación comienza en la diversidad de condiciones y situaciones, marcadas por los procesos históricos de apropiación, de ahí pasa a la diferencia en el reparto de recursos, la construcción de capacidades, luego a la distribución de las distintas acciones vitales en toda la trama metabólica, que es al mismo tiempo la distribución en la generación de satisfactores, y sólo como síntesis o resultado de todo lo anterior, llega a la distribución de las posibilidades y realidades de disfrute de

satisfacciones, de salud y felicidad. Como vimos con la cadena, la distribución no acaba en el disfrute, sigue en el consumo, en la recuperación, en el desecho, la reabsorción o la contaminación.

Un análisis estructural de la distribución debe considerar la interrelación entre apropiación-expropiación, control-desregulación y acceso-exclusión al disfrute de las riquezas, en una interacción natural, económica, política y cultural.¹⁸⁴

En todo sistema histórico y en todo proceso metabólico, el mecanismo base de la distribución es la apropiación de los bienes con los que se realiza la vida. Mediante los procesos de *apropiación* un individuo, grupo, organización, clase o sociedad, establece, ejerce y mantiene una relación de propiedad y/o posesión efectiva sobre un recurso, bien o valor, y por tanto también facilidades para su control, gestión, uso o disfrute y su enajenación. La apropiación es de hecho una relación biosocial, y por tanto está mediada y estructurada por instituciones sociales históricas, políticas y culturales, que pueden ir desde la propiedad privada o el pago de intereses crediticios hasta la propiedad comunal y el acceso abierto a los bienes culturales en internet. La apropiación tiene frecuentemente una contraparte, si bien no siempre equivalente, en la *expropiación*: cuando un individuo o colectivo se apropia de ciertos recursos excluibles o rivales, otro individuo o colectivo perderá la propiedad o posesión de dichos recursos o de otros relacionados, al menos de manera parcial o relativa. La expropiación petrolera de 1938 en México, fue una apropiación pública de los recursos y la industria del petróleo, y una expropiación para las corporaciones extranjeras. Con las reformas constitucionales recientes, se está haciendo un recorrido inverso.

Las formas históricas de apropiación determinan las realidades concretas de la distribución de la propiedad. La *propiedad* no es sino una institucionalización de la apropiación, el proceso de apropiación socialmente reproducido, políticamente controlado, jurídicamente legalizado o intersubjetivamente legitimado.¹⁸⁵ Pero no es, de

¹⁸⁴ Desde el punto de vista de Luis Reygadas, “hay que analizar las estructuras económicas que generan apropiaciones diferenciales de la riqueza, las estructuras políticas que producen disparidades de poder, las estructuras sociales que marcan diferencias de estatus y prestigio, lo mismo que las estructuras culturales que legitiman la desigualdad y producen distribuciones inequitativas de los recursos simbólicos” (Reygadas, 2008: 17-18).

¹⁸⁵ José Valenzuela Feijóo (1999: 21-24) expone que la propiedad es una relación social que establece derechos sobre los objetos valiosos, entre ellos los derechos de posesión, uso, disfrute, disposición o enajenación. Y resalta la influencia de la propiedad, particularmente de los medios para la reproducción de la vida, con la institución de la propiedad o apropiación de los productos de dichos medio.

ninguna manera, un hecho o condición natural o inamovible. Hay distintas formas de apropiación de las riquezas a lo largo de la historia, que se corresponden con formas institucionalizadas de propiedad, que pueden sintetizarse en dos formas generales:

- La *apropiación privada*, en la que ciertos miembros de la Comunidad toman para sí, de manera exclusiva y privativa, los derechos de posesión, control, gestión, disfrute y enajenación de ciertas riquezas. La apropiación-propiedad privada puede ser lo mismo personal que familiar o grupal. Son expresiones de la apropiación privada la propiedad personal de una vivienda, la posesión familiar de ciertos poderes públicos en los regímenes políticos dinásticos, o la propiedad grupal de los socios mayoritarios de una corporación empresarial capitalista.
- La *apropiación común*, que incluye todas aquellas formas de apropiación colectiva, comunitaria o social, en las que todos los miembros de cierta Comunidad de Vida son reconocidos como iguales en cuanto a sus derechos sobre ciertas riquezas de la Comunidad. Entre las expresiones históricas de la apropiación común, encontramos la comunal, retroalimentada en comunidades tradicionales en términos identitarios y culturales, y la cooperativa que se retroalimenta en comunidades de trabajo voluntario asociado de manera solidaria. También se podría considerar o no la propiedad estatal, si se toma cierto Estado como institución de y para una comunidad nacional o plurinacional, pero ésta es una condición que en su concreción histórica ha sido al menos contradictoria y por tanto extensamente debatida.

Por eso, para hablar de expresiones concretas de los tipos de apropiación-propiedad, hemos de referirnos no a formas jurídicas o estados legales, sino a efectivas realidades de posesión, regulación, gestión, uso-disfrute y disposición de las riquezas. En este sentido, la propiedad comunal en manos de un grupo privilegiado de cierta comunidad campesina, la propiedad cooperativa de una empresa dada sólo a un grupo de gestores y directivos y no al conjunto de los trabajadores, o la propiedad estatal bajo posesión, control y beneficio de una élite política o burocrática, son más expresiones de apropiación privada grupal que de apropiación comunitaria. La clave está en que resultan formas de apropiación “privativas” para la mayor parte de la comunidad.

¿Qué hay de natural y qué hay de social en las formas de apropiación? Desde posiciones conservadoras se dice que la desigualdad es inevitable por razones naturales,

porque los seres humanos somos distintos o porque los bienes son escasos. O que es aceptable porque es justa.

¿Hasta dónde influye en la desigualdad la naturaleza de los bienes? Las propias características naturales de los recursos impactan hasta cierto punto las posibilidades de su distribución. Los bienes en ese sentido se han clasificado por su *excluibilidad* y *rivalidad*. En el primer caso, se trata de la posibilidad de excluir a los individuos del disfrute de ciertos bienes mediante mecanismos socialmente instituidos; en el segundo, de la posibilidad de que suceda una competencia en torno al disfrute de un bien, dada una capacidad natural limitada de generar disfrute, que alcanza sólo a cierto número de personas.¹⁸⁶ La combinación de ambas características, pueden generar o no cierta exclusión o competencia en torno a la apropiación y el disfrute de dichos recursos.

Efectivamente hay diversos *bienes excluibles* y *rivales*. Entre los excluibles, el disfrute de ciertos servicios culturales o recreativos, como el teatro o el turismo, e incluso bienes más “elementales”, como el acceso a una vivienda digna. Entre los rivales, cierta cantidad de agua o de alimento que no puede ser consumida por dos personas a la vez. Los bienes excluibles y rivales en realidad existen siempre en sentido singular y en el momento de su disfrute o consumo. El espacio de un asiento en el teatro o una habitación en un hotel, ciertas horas de trabajo, el agua que se bebe, el alimento que se come, la medicina que se toma, vistos singularmente no pueden ser compartidos en toda su magnitud al mismo tiempo. Pero pueden ser repartidos u ofertados en abundancia, cosa que en la práctica puede reducir la exclusión y la rivalidad de su disfrute. De modo que no necesariamente son bienes que deban regularse como propiedad privada, más que en algunos casos en el momento de su disfrute, cuando, tal como sucedía en el socialismo, se pueden considerar *propiedad personal* de los trabajadores.¹⁸⁷

Hay también *bienes incluibles* y *compartibles*, aquellos que fácilmente incluyen y difícilmente excluyen a alguien de su disfrute, los segundos aquellos cuyo disfrute en sí no supone exclusión, ni siquiera en términos del disfrute de un bien singular concreto. Los bienes incluibles y compartibles son tanto biofísicos como sociales. La puesta de sol es el

¹⁸⁶ La clasificación en su sentido original fue propuesta por Samuelson (1954) y es comúnmente recuperada por la Economía Ecológica (Daly y Farley, 2004: 72-74). Aquí se recupera en lo fundamental pero se enfatiza el carácter social de la efectiva exclusión o rivalidad, en función de la escasez o abundancia socialmente construida.

¹⁸⁷ Samuelson (1954) los llamó “bienes privados puros”, lo que puede ser confuso al sugerir que la propiedad y gestión privada de esos bienes es natural.

ejemplo paradigmático en este tipo de bienes.¹⁸⁸ Condiciones ecológicas como el clima ofrecen ejemplos de bienes cuyo disfrute no implica una destrucción o desgaste del servicio tras su aprovechamiento, y por tanto no generan rivalidad, y que no son excluibles en cuanto al acceso y la distribución social de su disfrute. Las riquezas sociales y simbólicas, los aprendizajes, las relaciones, una conversación, la estima de la gente, una situación tranquila y segura, una motivación, son en general bienes no rivales y no excluyentes, que en estricto sentido pueden compartirse sin afectar a otros. Compartir distintos bienes simbólicos, como los saberes, el arte o las conversaciones, no sólo no los desgasta ni los consume, sino que frecuentemente aumenta su calidad. Como en el caso anterior, los bienes incluyentes y compartibles no son necesariamente bienes que se gestionan como propiedad común. No es el disfrute de estos bienes sino la posición de dominio sobre éstos y ciertos beneficios asociados, la que puede ser un “bien” excluyente y rival. La absorción limitada de los sumideros de carbono que regulan el clima, que las empresas emisoras usan en sus procesos de producción y acumulación de riquezas, es el bien que puede ser excluible y rival, dado el exceso de emisiones, la competencia entre empresas y ciertos mecanismos de regulación. Los beneficios derivados de la utilización de saberes en la innovación de productos para el mercado, pueden ser también bienes rivales en el marco de la competencia, y son excluibles mediante el desarrollo de patentes y otras regulaciones de propiedad intelectual, por ejemplo.

Entonces, más allá de que haya bienes excluyentes o rivales en sus formas singulares y concretas, la escasez o abundancia, la exclusión o inclusión y la rivalidad o compartición dependen de la forma histórica de la demanda y la gestión, no tanto de los recursos en sí. En bienes más excluibles y rivales, la escasez es social. La combustión de un litro de derivados del petróleo sólo puede realizar cierta magnitud de trabajo físico, pero eso no hace al petróleo escaso o insuficiente. Los acervos de petróleo eran limitados pero no escasos hace 300 años; son escasos ahora, tras un siglo de modernización y consumo masificados; y dejarían de ser escasos si la matriz tecnológica energética de la economía global cambiara a las energías renovables. Un litro de agua potable puede ser excluyente, pues dos animales o personas no pueden beber ese litro. Pero, como se mostró al hablar de la factibilidad del bienestar, hoy el agua potable llega a ser escasa no porque no haya agua en calidad y cantidad suficientes, sino por los mecanismos de

¹⁸⁸ Samuelson (1954) los llamó “bienes públicos puros”. A diferencia de los bienes privados puros, estos bienes, de hecho, sólo pueden gestionarse como propiedad pública, pues es imposible limitar el acceso a su disfrute.

distribución. Por el contrario, sobre bienes simbólicos, naturalmente no rivales y difícilmente excluibles, pueden establecerse instituciones que los hagan excluyentes o rivales, no por su naturaleza sino por su forma de gestión en cierto contexto social, como las patentes sobre los saberes y tecnologías, o los pagos privados de derechos para disfrutar virtualmente de obras artísticas, ambos en el contexto del capitalismo. En bienes no excluibles y no rivales, como la puesta de sol o el paisaje urbano, la escasez puede llegar a presentarse como consecuencia de la forma cultural de percepción del paisaje, si los miradores o las calles se perciben sobrecargados, por ejemplo. En todo caso, todos los bienes biofísicos y simbólicos pueden compartirse con cierta holgura, independientemente de que sean excluibles o rivales en su clasificación técnica.

En cierto sentido, el disfrute de cada bien tiene naturalmente cierta *capacidad de inclusión y compartición*, cierta *capacidad de carga*. Un bosque con sus recursos bióticos y paisajes, una olla de alimento, una vivienda, un medio de transporte, los aparatos electrodomésticos y eléctricos, los libros, un centro de salud, una ciudad que se disfruta y se camina, o una metodología educativa, permiten el disfrute a cierto número de individuos o personas en cierto tiempo, desde uno solo hasta un número infinito. Pero el volumen de la demanda de todo tipo de bienes y la forma de su distribución es una construcción ecológica y sobre todo social, en función de la magnitud de las poblaciones, la afluencia o consumo de esas poblaciones y la eficiencia biosocial de dicha afluencia, tal como vimos al hablar de la capacidad de carga de los ecosistemas. Dentro de esa capacidad, en la distribución influyen más las construcciones sociales que regulan tanto la afluencia y la eficiencia como la asignación, apropiación, control y disfrute de los recursos, en combinación con los acervos-flujos o fondos-servicios de los bienes, su *biocapacidad*, o su carácter excluible o rival.

¿Hasta dónde influyen nuestras diferencias naturales? El primer rasgo de diferenciación inequitativa en un Sistema de Vida se presenta en la colonización de la naturaleza, que se ejerce desde ciertas poblaciones contra el resto de los seres vivos. La toma de recursos vivos es natural, pero no la colonización institucionalizada. Si los miembros de la humanidad, como principal especie colonizadora de la actualidad, renunciáramos a nuestra expansión sobre la naturaleza, el acceso a espacio para habitar, por ejemplo, podría ser más libre para todas las especies a partir de este punto. Asimismo, la dominación de otros seres sensibles fue necesidad de supervivencia en nuestro origen histórico como especie, y así se mantuvo durante miles de años. Pero

luego de la creación y difusión de diversas tecnologías, desde la agrícola hasta la arquitectónica, se ha vuelto más bien una práctica cultural heredada hasta la modernidad. Desde una posición de poder y una identidad de superioridad, los seres humanos imponemos nuestro dominio, explotamos y expoliamos los bienes naturales, desplazamos, cazamos, esclavizamos y, aunque sea con vajilla y cubertería civilizadas, matamos y nos comemos a otros animales.

El segundo rasgo de diferenciación inequitativa se presenta en la dominación entre seres humanos. Naturalmente, como hemos visto al tratar el tema de las necesidades humanas, las personas y comunidades de nuestra especie somos parcialmente distintas, por razones que van desde nuestra situación geográfica y social hasta nuestras características genéticas. Estas diferencias hacen variar en parte el tipo de satisfactores que requerimos para atender nuestras necesidades, compartidas con toda la humanidad. Mi sexo puede determinar el tipo de bienes que facilitan mi higiene, o si puedo o no parir a otro ser humano, pero técnicamente no determinan si puedo o no cuidar mi salud, ni si puedo o no experimentar el amor en un hogar. Mi territorio y cultura pueden determinar qué tipo de vestido y vivienda me son satisfactorios, pero no determinan que tenga o no protección física suficiente. Entonces, entre los seres humanos es muy natural la diversidad, pero la exclusión y la injusticia en la satisfacción son muy sociales.

Nuestros Sistemas de Vida están históricamente marcados por la exclusión y la inequidad. Y hay justificaciones sociales más o menos diplomáticas de la desigualdad, que no la reconocen como inequitativa, sino como supuestamente razonable y justa. La supuesta superioridad de lo civilizado sobre lo salvaje, con la legitimación del dominio sobre aquello considerado inferior, ha sido usado no sólo contra los demás seres vivos sino también contra otros seres humanos que fueron clasificados como salvajes, ignorantes o inferiores, principalmente nativos de América, África y Oceanía, con lo cual durante siglos se les negó el reconocimiento de pertenencia a la humanidad y por tanto su condición de igualdad moral y de derechos. Ese tipo de dominación por una pretendida superioridad perpetúa hasta hoy inequidades por clase, etnia, género, edad, región o cultura, y en algunas sociedades también por otras razones, como la casta o el linaje.

Una justificación más diplomática es la de una supuesta diferencia de méritos. Pero, como ya se ha comentado y se retomará posteriormente al discutir la apropiación-propiedad privada de las riquezas, todo mérito es prácticamente imposible de comprobar y más aún de medir, como es imposible identificar el peso de la voluntad o la libertad de

una persona considerando el flujo de la historia en la que vive y sus determinaciones. En todo caso, lo que interesa aquí es observar que no es posible probar que las desigualdades más drásticas o violentas entre los individuos de nuestros Sistemas de Vida, que estructuran esas dominaciones por especie, clase, género, raza o región, tengan más relación con el mérito que con el poder desigual derivado de situaciones biosociales heredadas, y por tanto con recursos y capacidades que definen un poder diferenciado con mérito dudoso o nulo, e incluso con demérito.

La apropiación-expropiación está relacionada con el poder sobre la gestión de las riquezas. De hecho, como la distribución, el poder atraviesa todo el metabolismo biosocial expresado como incidencia, control o regulación. Lo central en la distribución de las riquezas y la calidad de vida de una sociedad no está dado por factores tecnológicos o capacidades productivas diferenciadas, aunque de hecho también existen e influyen, sino por relaciones de poder socialmente estructuradas (Reygadas, 2008: 39). El enfoque de la apropiación-expropiación sostiene que "las mayores desigualdades están relacionadas con la posibilidad que tienen algunos individuos o grupos sociales de quedarse con una parte de la riqueza y los medios de bienestar generados por otros u obtenidos de manera colectiva" (Reygadas, 2008: 42). De modo que el poder participa en la reproducción de la distribución desigual mediante la estructuración histórica de relaciones de *dominación*, en las que un grupo social ejerce un cierto control regular sobre la realidad y las acciones de otros grupos, que se retroalimentan a su vez con relaciones de explotación y expolio de riquezas. En el sistema-mundo contemporáneo, por ejemplo, esas relaciones de dominación y explotación se realizan en los mismos ejes de diferenciación, por especie en las relaciones ecológicas y por clase, raza-etnia, sexo-género, región o posición cultural en las relaciones humanas.

En el terreno cultural, la lucha también se da en torno a la legitimidad de las participaciones de los distintos sujetos en la sociedad. Lo que para unos es una apropiación y diferenciación justa, legítima o equitativa, para otros puede ser una expropiación injusta, ilegítima e inequitativa. Esa disputa simbólica se juega en el terreno de los valores y las normas. Pasa fundamentalmente por los procesos de valoración y valorización de los bienes, en interacción con las propias estructuras de distribución diferenciada, así como por la definición de las normas sociales que regulan la distribución, sean o no legales (Reygadas, 2008: 45). La lucha llega incluso a la estimación social de ciertos mecanismos de reapropiación que sectores generalmente marginados, excluidos,

explotados o explotados, ejercen contra las clases mejor posicionadas en el sistema. Por ejemplo, cuando un trabajo asalariado se ejecuta con desgana, con menos intensidad o con menos tiempo efectivo de trabajo, la persona asalariada busca recuperar parte de su tranquilidad, de su tiempo o de su autonomía. En acciones ilegales como el robo y el tráfico de materiales prohibidos en cierta sociedad, un mecanismo que rebasa los valores dominantes opera como medio para la disputa de la riqueza. En acciones políticas como la toma o recuperación de tierras para garantizar vivienda o producción de alimentos, se recurre a la apropiación social de bienes básicos ligados al ejercicio de derechos humanos.

A final de cuentas, la *justicia o legitimidad* de cierta diferenciación económica sólo puede ser estimada a partir de ciertos criterios culturales, morales o éticos, sean explícitos o implícitos, cuando son aplicados para valorar de manera burda o compleja las relaciones, procesos y estructuras históricas de la distribución de riquezas y perjuicios en un sistema biosocial. De ahí la relevancia de los cuestionamientos y aprendizajes en torno a la idea de la equidad, el interés por entenderla desde un enfoque complejo a través de toda la cadena de la construcción de bienestar, y su incorporación en el análisis y proyección de los mecanismos de distribución, que necesariamente pasan por la revaloración de los diversos bienes del sistema. En el caso de la distribución en el ámbito del mercado y con flujos de dinero, la gestión de la distribución implica sustancialmente al proceso de valorización, y asignación de precios y remuneraciones a las distintas acciones vitales y a los distintos bienes.

En la construcción práctica del bienestar, la distribución incluye la *división social de las acciones vitales*. La distribución no es solamente de recursos y capacidades, ni sólo de satisfacciones efectivas o daños, sino del ejercicio del conjunto de las acciones vitales de trabajo, cuidado, convivencia y recreación. En principio cualquier especialización y división de funciones ya marca una diferenciación de grupos, quizá por los gremios de oficios, ramas económicas o por grupos de afinidad que las personas o grupos desarrollan en todos los ámbitos de la vida social. Desde hace milenios, esa división incluye a los animales domesticados. Esa división de las acciones vitales, según su variación en cada modo o sistema histórico, determina inevitablemente la creación de *grupos biosociales*.

Sin embargo, la agrupación social puede o no significar una estructuración jerárquica de la Comunidad o Sistema de Vida. Cuando la división social de acciones implica una diferenciación del valor socialmente reconocido, de las cargas y las

retribuciones de las mismas, entonces esa división participa en la conformación de *estructuras de jerarquización, dominación, explotación y marginación*, sean por especie, clase, sexo-género, raza-etnia, región o posición cultural, que en la práctica se entremezclan y complementan entre sí. Juntas mantienen estructuras de dominación, intercambio injusto, explotación y expolio, todas con tipos de distribución no equitativa. En efecto, no sólo la diferencia de propiedad de los medios de vida, ni mucho menos de los medios de producción de bienes materiales, estructura las jerarquizaciones fundamentales en un sistema biosocial.¹⁸⁹

Como pasa con el resto de bienes, la distribución de costos y beneficios a las acciones vitales se retroalimenta con su valoración y valorización histórica. Desde la expansión del sistema-mundo antropocéntrico, capitalista, colonial y patriarcal, los trabajos más duros y con tratos más violentos, se asignan a los animales no humanos, como los animales de carga, llegando a la matanza para el consumo de su carne; y por eso y para eso, estos animales se consideran inferiores y poco valiosos. Los trabajos pesados, valorados y retribuidos pobremente, se han asignado a los hombres de razas y etnias explotadas, las no blancas como tendencia global, tal como pasa en el trabajo agropecuario; por eso y para eso, se siguen reproduciendo estereotipos que desvalorizan ese tipo de trabajo y a quienes lo ejecutan. Hasta la fecha, las mujeres del sur y sureste asiático, así como las mujeres centroamericanas, son las trabajadoras estrella de maquiladoras de ropa en las que trabajan jornadas de más de 12 o 14 horas sin grandes valoraciones ni retribuciones; por eso y para eso, este tipo de trabajo se considera no calificado. Las acciones de cuidados, por otra parte, muchas de las cuales no son reconocidas ni recompensadas, se distribuyen sobre todo entre las mujeres, por lo cual y para lo cual se repiten culturalmente mandatos y restricciones de género; cuando se trata de tareas pagadas, las más difíciles y menos apreciadas dentro de estas tareas de cuidados son realizadas mayormente por mujeres de razas colonizadas, como la limpieza o el cuidado de ancianos en las zonas centrales del capitalismo, mientras que en las más apreciadas, como la dirección de escuelas o instituciones de asistencia, encontramos más mujeres blancas y de clases o posiciones menos subordinadas. Un último ejemplo de

¹⁸⁹ Quizá fue la incomprensión de la complejidad y flexibilidad de las estructuras de diferenciación jerárquica lo que llevó al marxismo ortodoxo a esperar demasiado de la tipología simplista de clases en el capitalismo en función de la propiedad de los medios de producción, limitando su análisis la distinción entre un proletariado no propietario y una burguesía propietaria, con la actuación secundaria de la clase terrateniente. En la realidad, las estructuras de distribución y diferenciación son mucho más complejas que cualquier división binaria.

otras acciones vitales: el tiempo y las tareas de recreación, entre ellas el aprendizaje universitario, la práctica de las artes o la simple convivencia, facilitada o restringida por el tiempo libre, también han sido, como tendencia, asignadas principalmente a los hombres, personas ricas, europeas o norteamericanas, tendencia que las mujeres han empezado a revertir hasta hace poco tiempo, convirtiéndose, por ejemplo, en mayoría estudiantil universitaria en algunos lugares del mundo.

El nivel de especialización de los individuos y grupos de un sistema, profundiza la división, y frecuentemente la inequidad. Por ejemplo, en términos geográficos, el capitalismo ha estructurado relaciones centro y periferia con una marcada división, y en términos raciales sucede lo mismo entre las razas blancas y “de color”. En cambio, recientemente la especialización de mujeres y hombres se ha flexibilizado, principalmente en occidente, lo que ha ayudado a flexibilizar y reducir también las inequidades en las relaciones entre mujeres y hombres.

Partiendo de las historias de los Sistemas de Vida, puede reconocerse que hasta la fecha éstos han tenido estructuras de distribución desigual de los costos y beneficios, las desventajas y ventajas. A pesar de la diversidad histórica, se observa en general que los Sistemas de Vida han tenido estructuras biosociales con una división de funciones que permiten su continuidad y complejización, pero también una jerarquización o estratificación. En nuestros ecosistemas humanizados y específicamente al interior de las sociedades humanas ha sucedido lo que en los ecosistemas “salvajes”: hemos establecido sinergias cooperativas pero también pirámides de flujos de recursos en las que unos se sirven de otros.

Mientras la situación biosocial de inequidad persista, como hasta ahora, distintas estructuras de diferenciación definen para los seres sensibles y particularmente para los seres humanos un primer marco en el que la población del Sistema de Vida nace, crece y condiciona sus realizaciones y posibilidades de bien vivir. Dominancias o subordinaciones de especie, propiedades o desposesiones por clase, mandatos y restricciones de género, oportunidades o segregaciones por raza o etnia, todas van definiendo una primera estructura de posición y participación para los integrantes de un sistema biosocial histórico.

Aunque muchas participaciones desiguales e inequitativas interrelacionadas se han ido reproduciendo desde hace siglos o incluso milenios, y conforman hoy estructuras características del sistema y modo de vida dominante, vale la pena evidenciarlas como

estructuras socialmente construidas, sujetas a cambios. Las estructuras antropocéntricas son quizá la forma de dominación más antigua entre las que hemos revisado. Ciertas diferenciaciones por linaje o casta son también muy antiguas. Las patriarcales le siguen probablemente. Diversas formas de jerarquización étnica y regional, junto con estructuras de clase, han operado en diversos sistemas históricos complejos, que existieron antes del capitalismo o en convivencia con éste. Con la expansión global del capitalismo, la jerarquización por raza se generalizó, y se expandieron las demás formas de diferenciación inequitativa, al grado que hoy pueden parecer casi naturales. Sin embargo, debemos ser conscientes de su construcción social e histórica y las relaciones sociales desde las cuales consiguen su reproducción o con las cuales sería posible su transformación.

La dinámica social conflictiva de todo sistema histórico tiene un papel relevante en los procesos de distribución. “El grado de inequidad y el tipo de desigualdades que existen en una sociedad son resultado de confrontaciones entre diversos agentes sociales, así como del entrelazamiento entre los procesos y los mecanismos que producen mayor desigualdad y aquellos que la reducen o la regulan” (Reygadas, 2008: 50). En esa dinámica de conflicto, las relaciones de dominación, explotación o expolio, son contrarrestadas por distintos sujetos con *procesos de liberación* en los mismos ejes, pero también con la *construcción de relaciones solidarias* en un plano horizontal, de reciprocidad, de intercambio justo, de cuidados mutuos e incluso de gratuidad. Todas las acciones sociales por la equidad son parte de esta dinámica sistémica conflictiva y contradictoria.

En realidad, podemos transformar prácticamente todas las estructuras de inequidad, al menos todas las que se vinculan con la acción humana.¹⁹⁰ Por naturaleza, los seres humanos somos capaces de experimentar empatía y cultivar nuestra solidaridad. Los

¹⁹⁰ La relación con los animales no humanos es especialmente compleja. Obviamente, los animales no participan de la responsabilidad ni de la transformación consciente y ética de los Sistema de Vida y sus estructuras de distribución. Salvo por algunos animales, el desarrollo de su consciencia, voluntad y capacidades de transformación no les permitiría, según se sabe, cambiar sus formas de interacción. Sus necesidades, valor ético y derechos son reconocibles y respetables sólo parcialmente, en su relación con los seres humanos. Además, sus formas de vida forman parte directamente de equilibrios ecosistémicos que dependen de sus tasas de natalidad y mortalidad, por lo que modificar sus condiciones de vida sería, además de imposible, desequilibrante para el conjunto del Sistema Tierra y sus ecosistemas (como sucede también con la especie humana y nuestros modos de vida). Sin embargo, con los criterios de la ética biocéntrica gradual, bien se les puede considerar en los procesos de florecimiento en cuanto al respeto de su calidad de vida y la disponibilidad natural de recursos y satisfactores para su reproducción en condiciones naturales.

seres humanos hemos institucionalizado pirámides de explotación y perpetuado jerarquías más allá de la naturaleza, orientándolas a la acumulación y la dominación, pero también hemos sido y somos capaces de destruirlas, de revolucionar nuestras estructuras de participación.

En la historia reciente podemos observar que las estructuras de distribución inequitativa tienen flexibilidad y dinamismo histórico: el reconocimiento de los derechos animales viene en aumento desde hace décadas, crece el interés por el vegetarianismo y han sucedido cosas tan difíciles de imaginar como la abolición de las corridas de toros en diversas zonas de España; la expansión de la educación pública, de los derechos laborales y distintos procesos de reforma agraria han permitido mayor movilidad social entre clases, aunque también se presenten hoy retrocesos al respecto; los roles y restricciones de género están empezando a difuminarse luego de siglos de organización de las mujeres con el apoyo de algunos hombres solidarios; tras distintas revueltas y con algunos factores económicos detrás, la esclavitud ya ha sido legalmente abolida, se ha reducido drásticamente desde el siglo XIX y recientemente se demolieron los sistemas de *apartheid*, aunque los racismos siguen siendo parte de la cultura global; distintas regiones anteriormente expoliadas o excluidas han pasado a ocupar posiciones más favorables en sus regiones funcionales. Las relaciones de dominación en cada uno de estos ejes históricos siguen vivas, pero al mismo tiempo están en transformación con la acción de los movimientos sociales.

En la construcción de estructuras de convivencia incluyente y equitativa, debemos interrumpir los mecanismos de profundización de la inequidad y la dominación, y al tiempo instrumentar acciones de redistribución y estructuración de nuevas formas incluyentes, equitativas y solidarias de mejora de las situaciones, distribución de los recursos y capacidades, y equilibrio de los beneficios derivados de las acciones vitales realizadas por los distintos grupos del sistema. Pequeñas mejoras pueden traducirse en mayores posibilidades de bien vivir. Sabemos que los ciclos de realización y satisfacción se retroalimentan, es decir, que satisfacciones, situaciones, recursos, capacidades, acciones vitales, satisfactores y nuevas satisfacciones pueden constituir *círculos viciosos de empobrecimiento* o *círculos virtuosos de florecimiento*. Todo depende de cómo encausemos la gestión y distribución del metabolismo biosocial en sus distintos elementos.

d. Tipos de distribución y su relación con el bienvivir

Hay distintos *tipos de distribución*, formas de las relaciones biosociales que definen las direcciones, magnitudes y cualidades de los flujos de recursos, bienes, valores y perjuicios entre los individuos y colectivos integrantes de los Sistemas de Vida y los procesos del metabolismo. Entre estos tipos, están la propia regeneración ecológica, la autosatisfacción, la gratuidad y el don, la reciprocidad, el intercambio mercantil o comercio, la explotación, la redistribución centralizada o el expolio o despojo. Cada uno de estos tipos lo podemos observar desde múltiples ángulos, aunque en el enfoque biosocial nos interesa centrarnos en su impacto para el proceso de florecimiento hacia el bienvivir sistémico, desde una perspectiva de reproducción de la vida, y de inclusión y equidad sociales.¹⁹¹

La *regeneración natural* es en sí un proceso de redistribución de los bienes biofísicos entre los diversos territorios, ecosistemas, especies y poblaciones, bajo normas definidas por los procesos y ciclos físicos y biológicos de la dinámica ecológica. Las estaciones del año, las corrientes marinas o ciclos biogeoquímicos como los del agua o el carbono, así como la interacción de poblaciones en los ecosistemas, distribuyen los recursos para la vida de manera regular y periódica entre quienes forman parte de una comunidad. Sin embargo, hoy la regeneración está intervenida también por los seres humanos, por ejemplo, en el desvío de ríos y sus caudales, en la alteración del clima o en la contaminación de las aguas continentales y oceánicas. En estos casos, los seres humanos o ciertos colectivos humanos modifican la distribución natural de recursos para la vida con la pretensión de apropiarse mayores beneficios, en perjuicio de otros integrantes de los ecosistemas.

Fuera de la dinámica ecosistémica, e incluso en ella parcialmente, la distribución de bienes es operada por los seres humanos, únicos capaces de redireccionar a una escala transformadora los flujos de la naturaleza. ¿Cómo operamos los seres humanos la distribución?

Como se ha avanzado anteriormente, la *apropiación* es el mecanismo base de la distribución de los bienes entre los grupos biosociales. A partir de ciertas condiciones históricas de apropiación-expropiación, la circulación continúa la distribución de recursos,

¹⁹¹ En un sentido similar, Karl Polanyi (1977), sintetizando algunos estudios antropológicos identificó en distintas culturas lo que llamó "principios de distribución": la reciprocidad en colectivos de iguales, la redistribución mediante un centro o autoridad pública y el intercambio por medio de los mercados.

bienes, valores y males, tanto biofísicos como psicosociales. El tipo histórico de apropiación condiciona, desde luego, las formas distributivas de la circulación. El comercio, por ejemplo, sólo tiene sentido si partimos de la apropiación privada o de una propiedad colectiva excluyente, la propiedad de una familia o una etnia, por ejemplo, y el comercio monetarizado sólo cuando se atiende al valor de cambio más que al valor de uso, y toma mayor relevancia el dinero y sus funciones de medida general de valores, medio de circulación, medio de pago y crédito y medio de atesoramiento (Marx, 1867 I: 56-102). En un sentido más preciso, la apropiación privada de los medios de vida facilita la apropiación privada de los frutos del trabajo realizado con dichos medios, como pasa en el capitalismo (Valenzuela Feijóo, 1999: 24). En cambio, la apropiación común de los medios de vida deriva más fácilmente en la apropiación común de los bienes y satisfactores para la vida, como pasa en las comunidades indígenas y campesinas, en el cooperativismo o en los servicios públicos gestionados democráticamente.

La propiedad privada tiene un rol necesario en la gestión y el disfrute de bienes de uso estrictamente personal, como una prótesis, el vestido o ciertos bienes de información o significación personales. Pero, en términos generales, la apropiación y gestión común de los medios de vida es más adecuada al bien vivir.

En diferentes modos de vida, socialistas, comunales o capitalistas, se han desarrollado diversas formas históricas de apropiación común, con ciertos éxitos y limitaciones, que es indispensable estudiar con detalle. Entre las más importantes de la historia pasada y presente, están las experiencias de los países del llamado socialismo real, que han dejado miles de mecanismos organizativos y regulatorios para la gestión de buena parte de las riquezas biofísicas y sociales, bajo el predominio de formas de apropiación colectiva, específicamente con los regímenes de propiedad estatal, y de manera secundaria con formas de apropiación comunal y/o cooperativa. Con otras formas de gestión y estructuración, están las experiencias históricas del comunalismo, presente principalmente en pueblos originarios y campesinos de todos los continentes, y el cooperativismo, que surgió de la resistencia popular frente al capitalismo en el contexto de la revolución industrial y hoy se ha expandido a través de la Economía Social y Solidaria por todo el planeta, en la que participan cerca de mil millones de personas, tan sólo en el sector cooperativista formal, y que apoya al sustento de más de 3 mil millones (García Jané, 2010: 54. González M., 2012: 11), aunque en términos generales ha estado en

relación dependiente o subordinada con el modo de vida dominante de la sociedad moderna, que es el capitalista.

De entrada, la apropiación común favorece la práctica de los principios éticos de vida, igualdad, inclusión y equidad, que deben comenzar por la construcción de las condiciones y recursos favorables a la realización y satisfacción de cada individuo y grupo en sus necesidades, y el acceso a dichas condiciones y recursos, incluyendo los medios de reproducción de la vida. Asimismo, con mecanismos adecuados como la asociación voluntaria, el trabajo cooperativo, la autonomía de las redes solidarias o cooperativas y distintos métodos eficientes de toma de decisiones, planificación y organización, la apropiación común puede facilitar también la corresponsabilidad en las acciones vitales, la autonomía colectiva y la eficiencia biosocial, para empezar porque promueve la compartición en lugar de inhibirla, y la compartición es el mecanismo clave de la eficiencia para el bien vivir. Desde luego, la solidaridad y la sostenibilidad son más fáciles de garantizar con la apropiación y gestión común, pues ésta implica procesos de conciliación de intereses diversos y un diálogo abierto en la búsqueda de calidad de vida para todas las personas y los grupos implicados, incluidas las nuevas y futuras generaciones en la voz de las familias.

En este sentido, la frecuente reducción de velocidad que supone la gestión común de ciertos procesos, dada la inversión de tiempos colectivos, no debe ser vista mecánicamente como ineficiencia, pues frecuentemente representa una vía para ganar eficiencia en un sentido integral, más allá de la visión reducida de un pequeño grupo de tomadores de decisiones. En realidad, la apropiación-propiedad común presenta distintas ventajas para la eficiencia biosocial en la gestión de las riquezas. Evita la apropiación excluyente de la naturaleza, facilita la compartición y al aprovechamiento máximo de cada bien, promueve la cooperación entre personas y grupos biosociales involucrados en la gestión de un bien, permite la coordinación y la planificación para la gestión de bienes comunes incluidos bienes escasos en un momento histórico¹⁹², y obliga a la incorporación de criterios éticos de gestión ya que su carácter colectivo debe responder al interés común. Con todo esto favorece también la superación de relaciones de dominación y explotación.

¹⁹² Esto implica recordar que la regulación de la gestión y el disfrute es fundamental para enfrentar la real o posible escasez histórica de diversos bienes de propiedad y utilidad común, de manera que el disfrute compartido no se convierta en abuso y agotamiento de los bienes (Östrom, 1990 y 2009)

Por otro lado, es importante decir que la eficiencia y justicia de la generación y distribución de bienestar dependen de diversos factores intersubjetivos y políticos. Por el lado intersubjetivo, conocimiento, empatía y solidaridad, o la ausencia de éstas, juegan un papel decisivo. Si cuido de mi calidad de vida y sus bienes, incluyendo la eficiencia de mis acciones en beneficio propio, pero descuido la calidad de vida de otros seres como yo, incluyendo mis acciones de impacto común, lo hago porque mis mecanismos subjetivos, lo que sé, siento y actúo en relación con la vida y los bienes de los demás, son en ese momento insuficientes para armonizar mis acciones con el bienestar sistémico. Si por el contrario tengo suficiente comprensión, aprecio, motivación o capacidad práctica para aportar al conjunto de mi Comunidad de Vida, seguramente participaré de la eficiencia, la inclusión y la equidad en la gestión de las riquezas, más allá de mis intereses personales o en sinergia con éstos. Hay entonces procesos subjetivos clave en toda apropiación común de cualquier tipo de bien.¹⁹³ No sin razón, en colectividades con formas de apropiación común de la riqueza, desde monasterios hasta los países socialistas pasando por comunidades tradicionales, se utilizan diferentes medios de comunicación y aprendizaje para fomentar estas cualidades culturales, como la meditación, la educación o la transmisión de la tradición oral para el cultivo de la solidaridad.

Sin embargo, conocimiento, empatía y solidaridad pueden tener un alcance limitado en su aplicación histórica. El manejo ineficiente o inequitativo de la riqueza colectiva sucede tanto por una cuestión de ignorancia o incapacidad como por el egoísmo que se presenta de manera recurrente en los seres humanos.¹⁹⁴ Más allá de que sea natural o aprendido culturalmente, el egoísmo es una realidad frecuente, y sobrevive incluso en escenarios culturales de tendencia solidaria, donde sigue existiendo aunque sea en forma minoritaria, tal como pasa en cualquier sociedad o colectivo de funcionamiento comunal y pasa y pasará en cualquier proceso de transición hacia sistemas de bienestar.

¹⁹³ En sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx describe con todo detalle el proceso subjetivo de tránsito desde la propiedad privada a la identidad empática con las otras personas, con el conjunto de la humanidad, y de la vida incluso (Marx, 1844: 99-108). El resultado de ese proceso, lo podemos resumir en esta cita: "Igualmente los sentidos y goces de otros hombres se han hecho mi *propia* apropiación" (Marx, 1844: 107). El punto de partida, en esta otra: "Todos estos sentidos físicos y mentales han sido sustituidos por el simple enajenamiento de *todos* estos sentidos: el sentido de *tener*. El ser humano tuvo que ser reducido a esta pobreza absoluta para que pudiera ceder su riqueza íntima al mundo exterior" (Marx, 1844: 107).

¹⁹⁴ Esa es la lógica general de Garret Hardin y su análisis de *La Tragedia de los Comunes* (Hardin, 1968), en el cual desconfía y critica sistemáticamente toda estrategia que apele a la "conciencia" o la "responsabilidad" para regular el acceso a los bienes comunes en el planeta, apelando por mecanismos de coerción.

Frecuentemente se argumenta que la apropiación común de los bienes supone una condena a la llamada “tragedia de los comunes” (Hardin, 1968), en la cual el interés egoísta sobre bienes limitados de acceso común termina por degradarlos o agotarlos. Sin embargo, en la gestión de los *bienes comunes*, aquellos que siendo rivales y limitados son necesariamente compartidos por ser difícilmente excluibles, como el acceso a tierras de pastoreo, a bancos de peces, a los flujos de agua dulce o a los sumideros de carbono, es fundamental y posible una gestión eficiente y equitativa de la apropiación compartida, siempre y cuando exista una regulación construida colectivamente por las partes interesadas (Östrom, 1990). Diversos estudios sobre la gobernanza de bienes comunes (Östrom, 1990 y 2009. IASC, 2015), muestran que los implicados en la gestión y el disfrute de estos bienes, cuando establecen procesos de comunicación y de construcción participativa de mecanismos regulatorios, son capaces de poner en práctica formas de apropiación cercanas a niveles óptimos para la sostenibilidad de los recursos y compatibles con una apropiación y el beneficio compartido. La efectividad de la gestión colectiva aumenta con la confianza y las prácticas de reciprocidad. Este tipo de gobernanza aplica tanto a bienes biofísicos como el agua, la tierra o los bosques, como a bienes simbólicos como los conocimientos, el internet o el dinero. En caso de que dicha regulación no exista, sí sucede la llamada “tragedia de los comunes”, que no es entonces de los bienes comunes, sino de los *bienes de acceso abierto*, aquellos para cuyo disfrute y consumo no existe limitante ni regulación alguna.

Bajo cualquier forma de apropiación y sea cual sea el modo de vida y el modo intersubjetivo dominante en cierto sistema histórico, la solidaridad y la regulación de procesos son mecanismos complementarios. La organización y regulación no funcionan sin cierta empatía o solidaridad, como muestra la corrupción y el problema que supone garantizar la vigilancia de los vigilantes del cumplimiento de cualquier regulación, cuando personas poco solidarias están a su cargo de su aplicación. Tampoco la solidaridad funciona sin una buena estructuración, como se puede observar en procesos de “buena voluntad” sin una forma de organización eficiente y confiable para la generación y distribución de las riquezas. Una cooperativa o una fiesta de redistribución comunitaria, por poner un ejemplo moderno y uno tradicional, no se basan sólo en la voluntad, sino en una serie de procedimientos organizativos y técnicos que son comunicados, aprendidos y regulados para que la gestión de las riquezas sea realmente posible. Cuando en la etapa cardenista se realizó en México el reparto agrario y la formación de los ejidos, distintas voluntades consiguieron la apropiación común de una parte importante de las tierras del

país, principalmente la que se mantenía como latifundio privado, pero esas voluntades necesitaban complementarse igualmente con organización, saberes, relaciones y otras regulaciones para que la gestión de las riquezas agrícolas alcanzara un funcionamiento satisfactorio para todas las partes implicadas. Por eso, el reparto de tierras se realizó junto con políticas integrales de apoyo: acceso al agua, asesoría y fortalecimiento técnicos con instituciones académicas como la Universidad Autónoma de Chapingo, el Instituto Politécnico Nacional, las escuelas rurales y las misiones culturales, financiamiento con el banco ejidal, acopio y comercialización con el Sistema Interinstitucional de Catálogos Agrarios y otras instituciones, y organización a través de las Ligas de Comunidades Agrarias y posteriormente de la corporativa Confederación Nacional Campesina (De la Peña y Aguirre, 2006: 302-312). Cuando décadas después se dejó de invertir o incluso de dismantelaron esas políticas que iban dando integralidad y capacidad práctica a la apropiación común materializada en los ejidos, la eficiencia de la apropiación y su beneficio común se vio seriamente limitado.

Podemos concluir entonces que se necesita capacidad organizativa y política para realizar una gestión biosocialmente eficiente y equitativa de las riquezas comunes mediante *mecanismos regulatorios* que estructuren la forma de distribución de costos y beneficios de las partes involucradas.

Abordado brevemente el tema de la apropiación, veamos ahora diferentes tipos de circulación como procesos de distribución. Desde la propia regeneración natural, la primera forma de distribución en nuestros Sistemas de Vida es la *gratuidad*, el *don*. Los ciclos ecológicos son para los seres vivos la entrega gratuita de diversos bienes fundamentales para la vida, como el disfrute del clima, el aire o el agua. La vida misma inicia para nosotros como un don de la naturaleza, de la evolución y de quienes nos conciben, y así sigue por un buen tiempo, pues la infancia de la mayoría de los seres humanos es una larga historia de dones, aunque no esté libre de dificultades, algunos conflictos y posibles daños. En términos sociales, un *don* es un flujo de bienes en una sola dirección, de quien da a quien recibe. Eso no quiere decir que quien da no recibe nada a cambio, quizá motivación, estima social o autoestima. El don puede o no ser incluyente, y puede o no ser equitativo, aunque generalmente lo es, pues la generosidad suele sostenerse sobre situaciones de suficiencia o abundancia objetiva y/o subjetiva.

Si el don genera un *contradón*, una respuesta de gratitud y devolución, la retroalimentación entre don y contradón abre la puerta a un nuevo tipo de relación

distributiva: la reciprocidad. En la *reciprocidad* se establecen o regularizan ciclos no mecánicos ni contabilizados que conjuntan acciones de dar, recibir y regresar, de don y contradón, en una serie de actos de generosidad que va forjando un compromiso de una persona con la otra, en reciprocidades bidireccionales, o con las otras, en reciprocidades comunitarias. La reciprocidad va más allá del intercambio específico de bienes estrictamente equivalentes, pues se trata de una relación social cuyo centro está en la relación de solidaridad entre personas, y no tanto en los bienes y sus valores (Nettel Díaz, 1993. López Córdoba, 2013). Eso no supone que la reciprocidad no pueda ser equivalente en un sentido aproximado, cuando de alguna manera se sopesa el valor de los bienes físicos, simbólicos o sociales con los cuales se materializa la relación de reciprocidad. La reciprocidad tiende a ser equitativa, pues en ella se acepta que los flujos de bienes sean voluntarios, a partir de las posibilidades de las partes involucradas, en cuanto a lo que cada cual tiene y puede dar, generalmente también en función de lo que los demás necesitan.¹⁹⁵

Cuando la atención principal de una distribución pasa del bien de las personas a los propios bienes o sus valores, entonces se va convirtiendo más en una relación de intercambio. El *intercambio* es el tipo de distribución en el que distintas personas o entidades sociales llevan a cabo entre ellas un flujo bidireccional o multidireccional de recursos contabilizados, sea por unidad o por valor, de forma explícitamente normada y generalmente con la garantía de una devolución inmediata que se considera aproximadamente equivalente o al menos conveniente para ambas partes. ¿Es equitativo el intercambio? El flujo de bienes es estrictamente bidireccional o multidireccional (cuando media en el intercambio un valor de equivalencia general, el dinero). En principio, el intercambio busca una cierta equivalencia en el valor de lo intercambiado, por lo que se exige una medida de equivalencia. Esto podría parecer muy equitativo, pero ésta varía en función de las construcciones culturales y políticas que lo enmarcan. Aun suponiendo que hay equivalencia y no sólo una interdependencia que obliga a la transacción, el intercambio así visto es más igualitario que equitativo, pues no considera las diferencias de situaciones, recursos y capacidades de las que parten quienes intercambian “equivalentes”. El don y contradón, nacidos de la voluntad, de cierto tipo de suficiencia y de la diversidad de capacidades, pasa a ser un pago esperado con rigor en el corto plazo,

¹⁹⁵ En cierto sentido, pueden observarse también relaciones de *reciprocidad negativa*, en sentido ontológico y ético, cuando lo que se dan males y lo que se genera son series de actos agresivos, violentos, explotadores o destructores como sucede en el regateo, las olas de delincuencia o de violencia.

sin importar la voluntad, ni la diferencia de recursos, capacidades y suficiencia previa. En ese sentido, el intercambio de equivalentes sólo sería equitativo si se parte de una situación de igualdad o equidad previa, o si tiende a corregir situaciones de desigualdad e inequidad previas, como en el comercio justo.

Hay distintos tipos de intercambio. El más antiguo es el trueque, que hoy se practica no sólo en comunidades tradicionales sino en nuevas comunidades de economías alternativas con motivaciones ecológicas y solidarias, donde se ocupa como vía de inclusión social y de reutilización de recursos. El *trueque* es un intercambio bidireccional y directo de bienes, sean objetos o servicios, que no utiliza dinero pero exige pactar o realizar de manera inmediata una contraparte de equivalencia, que puede ser flexible o rígida. El *tequio* y la *mano vuelta*, por ejemplo, son formas campesinas tradicionales de reciprocidad o trueque de trabajos, a partir de una equivalencia flexible, como puede ser la participación pasada o futura en trabajos para beneficio de otros. Ninguna de las dos pasa por el mercado o el dinero, sino por otros mecanismos culturales y normativos que garantizan la contraparte. El grado de flexibilidad de un trueque depende de ciertos factores. De entrada, si se considera o no una escala fija de valoración o valorización, como cuando se contabilizan los bienes como valores, sea por unidades de los bienes intercambiados o por alguna otra medida, que puede llegar a ser la referencia indirecta al precio de los bienes en el mercado con moneda. En general, las prácticas de trueque conservan o promueven cierta tendencia a la flexibilidad en relación con el valor contabilizado. Se exige una contraparte inmediata, pero se pueden intercambiar bienes con cierta independencia del valor de cambio que se les asigne culturalmente. Por ejemplo, puedo dar un reproductor de audio a cambio de un disco usado, o algún otro bien que socialmente se considere de menor valor. En ese caso, lo que importa es que los bienes intercambiados sean útiles para quienes realizamos la transacción, no tanto su valor de cambio. El trueque puede ser o no equitativo en función de las condiciones previas de equidad y de que la flexibilidad de la equivalencia se ajuste a buscar la equidad a partir de dicha situación previa.

El *mercado* es el espacio de concurrencia para el intercambio, en el que se encuentran no simplemente vendedores y compradores, ni productores y consumidores, sino un conjunto mucho más diverso de gestores e intercambiadores de recursos, bienes y valores. En el mercado se encuentran poseedores de todo tipo de bienes, ocupantes de espacios, extractores de materiales, transformadores-productores de diversas riquezas,

circuladores o comerciantes, financieros, trabajadores la mayoría, todos usuarios-disfrutantes lo mismo que consumidores y productores de desechos. Como espacio o institución social, el mercado rebasa el alcance del comercio monetarizado. Hay de hecho *mercados de trueque* como espacios de concurrencia específicamente diseñados para acordar o realizar trueques en un mismo tiempo o lugar, como pasa hoy en México con el Tianguis Purépecha y los Mercados de Trueque, o en Cataluña con las *Xarxes i Mercats d'Intercanvi*.

Desde hace siglos, la forma más común de intercambio ha sido el *comercio*, el intercambio mediado con dinero en el cual las transacciones se realizan con una pretendida equivalencia rígida, aunque en el fondo las valoraciones sean muy flexibles y estén condicionadas por procesos culturales y políticos, como muestran las valoraciones desiguales de las acciones vitales de distintos grupos sociales y sus respectivos frutos. El comercio ha dominado casi todos los intercambios desde que se inventó el dinero, tanto en el sistema-mundo capitalista contemporáneo como en muchos otros sistemas históricos. ¿Qué es el *dinero*? Es prácticamente cualquier objeto en el cual se deposita la representación social del valor y la función de equivalente general y medio de intercambio de los bienes de un mercado. El dinero se vuelve medida equivalente del valor de todas las mercancías, tanto de las que toman forma de dinero, como pasó con el oro en Europa o el cacao en Mesoamérica, como de todas las que el dinero pueda comprar, es decir, el resto de las mercancías de un mercado. El dinero puede tomar forma de mercancías útiles, como el oro y el cacao, pero también de objetos biosocialmente inútiles o mera información, como pasa en los billetes de dólares, pesos o euros, o en el dinero electrónico. Por la equivalencia general, el dinero toma en los intercambios las funciones de medición de valor, medio de circulación y medio de pago y crédito, así como la posible función de atesoramiento (Marx, 1867: 1, 31-102).

El atractivo básico del comercio como forma de distribución, es que por la equivalencia general de aquel objeto visto como dinero, los intercambios que debían ser trueques bidireccionales y realizados en el corto plazo, se convierten en intercambios multidireccionales y más flexibles en el tiempo, pues el dinero puede atesorarse y usarse posteriormente. Así la conveniencia común del intercambio puede ir más allá de dos personas implicadas y la posibilidad de atesorar y mover el dinero hace posible que quienes intercambian gestionen su flujo de bienes de acuerdo a su mayor conveniencia y

comodidad. Desde este punto de vista, el comercio y el dinero son medios de circulación y distribución muy prácticos y flexibles.

Sin embargo, el lugar preponderante del comercio y el dinero como medios de distribución, así como su práctica desregulada en el marco de sociedades inequitativas, han facilitado también la aparición o permanencia de varios obstáculos para un bien vivir incluyente, equitativo y solidario. El comercio y el dinero facilitan la expansión de una lógica de justicia reduccionista y de ganancia en la circulación, y desplaza al don y a la reciprocidad como vías flexibles y amplias de inclusión y reparto equitativo. Asimismo, aumentan la facilidad del atesoramiento y favorecen con ello el desplazamiento de la compartición y una tendencia a la acumulación privada de riquezas en forma de dinero o bienes fácilmente intercambiables por éste, como forma de buscar asegurar de manera individual o grupal, no comunitaria, el acceso futuro a diversos bienes biofísicos y sociales; facilitan la propagación del fetichismo del dinero y las mercancías, con el cual los integrantes de una comunidad comienzan a valorar y buscar, más que una satisfacción real de sus necesidades, la acumulación de medios de cambio, tanto por su utilidad práctica como porque permiten obtener mayor estatus social.

Los obstáculos no se quedan ahí. Por el mismo fetichismo del dinero, que permite culturalmente suponer que la riqueza está en el dinero y no en los bienes naturales y satisfactores humanos, la creación y manejo de dinero permite la expropiación financiera de grandes cantidades de riquezas biosocialmente generadas e indispensables para la reproducción de la vida, en favor de los gestores y poseedores de dinero. En estos casos, sin importar si el dinero es material útil, como el oro, o es mero *dinero virtual*, aquel que sin ser valor de uso es reconocido y utilizado socialmente como medio de cambio, la apropiación de riquezas reales se vuelve posible por una gestión no democrática e inequitativa del dinero, que sirve para apropiarse de valores reales. Todo banco central, sea público como el Banco de México o privado como la *Federal Reserve* de los Estados Unidos, define la cantidad y el destino del dinero que se imprime o se crea virtualmente con tecnologías de la información, y puede definir la cantidad y el destino de riquezas reales, auténticos bienes de utilidad biosocial.

La apropiación por medios financieros se puede ver agravada por diversos mecanismos financieros complementarios. Uno de éstos, muy evidente, es la *usura*, el préstamo de dinero con un interés injustificado e inequitativo. En la usura, quien presta dinero obtiene de quien lo recibe y devuelve una cantidad mayor al valor que suman el

valor real del dinero prestado (en relación con su poder de compra actualizado) y el valor de los servicios de gestión (medido en términos de remuneración equitativa del trabajo administrativo). La usura es de hecho un mecanismo aplicado en general por cualquier prestamista informal o por los bancos institucionalizados en la gestión cotidiana de sus préstamos. Cuando los bancos centrales, que supuestamente deberían buscar el beneficio colectivo, canalizan el dinero no directamente a quienes lo requieren sino a los intermediarios prestamistas, como hace el Banco Central Europeo en sus “rescates” a los países endeudados de la zona euro a través de bancos privados, lo que hace es facilitar la apropiación de riqueza social en favor de los usureros, en lugar de la apropiación social de riqueza en favor de la población. De hecho, buena parte de la deuda pública a nivel internacional puede ser vista como un mecanismo de usura y expropiación de riqueza en favor del sector financiero.

Otro mecanismo de apropiación es la sobrevaluación de los tipos de cambio. En el fondo, un *tipo de cambio* es la relación de valor socialmente reconocida entre diversas formas de dinero y la riqueza que representan. Cuando a una moneda se le reconoce un valor inequitativo, que no se corresponde con el valor de los bienes que la respaldan, la magnitud de los valores de uso o de cambio que puede apropiarse una persona, grupo social o país, puede ser radicalmente desproporcionada. En la práctica, eso sucede siempre que las monedas están “sobrevaluadas”, no tanto en términos técnicos convencionales, como con la fijación gubernamental de barreras o la especulación financiera mediante tasas de interés o cotizaciones en bolsa, sino cuando un trabajo de la misma calidad y productividad es remunerado de manera inequitativa en distintos territorios, digamos la producción de alimentos en invernaderos similares en México y Estados Unidos, o la confección de ropa en Asia y Europa Occidental. El uso de diferentes monedas, los diferentes sistemas de precios y los tipos de cambio, hacen posible que un grupo, por ejemplo, las empresas y la población estadounidense y europea, se apropie de mayores cantidades de trabajo y riqueza de los países periféricos, prácticamente por poseer una moneda mejor valorada, de mayor precio como divisa, y por tanto con mayor capacidad de compra en el mercado mundial. Ésta es, de hecho, una realidad generalizada en la economía global contemporánea.

Por éstos y otros factores, el comercio y el dinero necesitarían transformaciones y regulaciones sustanciales para que pudieran ser facilitadores de la generación y distribución de riquezas para el bien vivir. Para empezar, para construir una base de

apropiación equitativa de recursos y capacidades deberíamos privilegiar los mecanismos de acceso igualitario a bienes y satisfactores fundamentales; evitar el desplazamiento del don y la reciprocidad por la mercantilización de la vida, que se sustenta sobre la apropiación privada de las riquezas; favorecer la compartición evitando también el atesoramiento excesivo; combatir el fetichismo del dinero revelando culturalmente la sustancia que hay detrás de toda relación comercial y financiera, la de una distribución de aportes y bienes para la vida y la felicidad entre seres y personas en situaciones diversas; y construir en la práctica mecanismos comerciales y financieros solidarios, que se orienten al cuidado, la generación y el reparto incluyente y equitativo de riquezas reales, como tienden a hacer el comercio justo y las finanzas éticas.

Las formas históricas concretas que toma el comercio o multitrueque, son relevantes para entender los procesos de construcción o destrucción de bienvivir para el conjunto del Sistema de Vida y para quienes en él participan. El *comercio capitalista*, dominante en nuestro sistema-mundo, está estructurado en relaciones de intercambio desigual o de acumulación centralizada (Alghiri, 1973. Dos Santos, 1978). La inequidad del comercio capitalista no sólo está dada por el valor concentrado como trabajo sintetizado en los bienes, ni por diferencias de productividad, cuya valoración, como hemos visto, depende del sistema de valoración y valorización, sino justamente por eso, por las distintas valoraciones culturales y políticas de los bienes y de la fuerza de trabajo que los produjo, así como por mecanismos de coerción de los grandes comerciantes y transformadores hacia los pequeños y atomizados generadores de trabajo y mercancías. Recurrentemente, el comercio capitalista establece relaciones de *explotación*, en las que se conforman estructuras de apropiación persistente de riqueza mediante el aprovechamiento de los productos del trabajo ajeno sin retribución equivalente, cosa que pasa no sólo en la compra-venta de bienes y servicios sino también en la relación salarial, como compra-venta directa de trabajo.

El *comercio solidario*, aunque también sucede en el marco del sistema-mundo capitalista, es parte de un modo metabólico distinto. Nace una colaboración en reciprocidad entre personas y organizaciones sociales o cooperativas, y cristaliza en una forma de intercambio mercantil que valora y aprovecha las potencias de distintos territorios, comunidades y organizaciones para realizar un flujo multidireccional de bienes para el disfrute quienes compran, y de relaciones solidarias, recursos monetarios justos y otros beneficios para quienes producen y venden. La forma más común de comercio

solidario es el llamado *comercio justo*, cuyos promotores definen como “un sistema comercial basado en el diálogo, la transparencia y el respeto, que busca una mayor equidad en el comercio internacional prestando especial atención a criterios sociales y medioambientales”, que “contribuye al desarrollo sostenible ofreciendo mejores condiciones comerciales y asegurando los derechos de productores/as y trabajadores/as desfavorecidos, especialmente en el Sur” (CECJ, 2016a). Para que las participaciones de inversiones y beneficios de los grupos sociales involucrados en el comercio solidario sean equitativas, se fijan las condiciones de intercambio de mutuo acuerdo y considerando distintos criterios sociales y ecológicos indispensables, como la ausencia de trabajo forzoso y trabajo infantil, la definición de precios justos, la libertad de asociación, la transparencia y participación interna, la construcción de capacidades y el respeto integral del medio ambiente (CECJ, 2016b. Fairtrade International, 2011). La aplicación de estos criterios a partir de las distintas posiciones históricas de las partes, resulta un aumento sustancial de la equidad de los intercambios. Otra expresión del comercio solidario es el *comercio comunitario*, un intercambio mercantil cuyo centro está en la generación y distribución de bienes satisfactorios para la población participante en sus propias redes de organización y en la misma comunidad o comunidades vecinas, por lo cual se prioriza la distribución de los bienes generados y la satisfacción de necesidades en circuitos cortos en lugar de mercados de exportación, aunque estos últimos puedan generar un mayor retorno monetario.

En algunos contextos de Economía Solidaria se ha buscado crear una forma de intercambio comunitario que se centre en la calidad de vida de la comunidad, que supere el fetichismo del dinero y la tendencia de acumulación privada propias del comercio y sus inercias: el *multittrueque*. En el multittrueque, intercambian en la misma red personas u organizaciones que son a la vez transformadores, generadores o productores y disfrutantes, beneficiarios o consumidores: *prosumidores* según la terminología general y *geneficiarios* desde la lógica biosocial. El comercio comunitario y el multittrueque se apoyan en vales o monedas sociales, sean virtuales como las *hores*¹⁹⁶ del *CES Integral* de la *Ecoarxa Bages* de Cataluña o vales físicos como el *tumin*, utilizado en diversas partes de México, y el *kuni* de la Red Transición Querétaro.

¹⁹⁶ Los sistemas de horas, buscan de entrada evitar el intercambio desigual y construir un intercambio igualitario en términos del valor trabajo, viendo al tiempo de trabajo o en general al tiempo de acción vital de las personas como sustancia común del valor de cambio de los bienes.

Todas las formas de distribución bidireccional o multidireccional comparten un rasgo común: la necesidad de *confianza*, la posibilidad de creer en el contradón de los otros, en que lo dado volverá de alguna manera. Esta confianza es el *crédito* que nos damos unos a otros porque pensamos que la riqueza dada en la circulación de un don puede volver a beneficiarnos. En la reciprocidad la confianza está dada, el crédito está dado y nada necesita mediarlo, sólo la propia relación social. En los intercambios mercantiles la confianza se apoya en la devolución inmediata, o en el contrato que representa una moneda, ese vale reconocido por una colectividad con el cual cierta riqueza o valor será devuelto efectivamente. Así pues, el intercambio se basa en que confiamos en las personas, en una comunidad o una institución, sea un Estado, su banco central y su moneda, o una red comunitaria, su asamblea y sus vales.

Otra forma de circulación, sustancialmente distinta, es la *redistribución*: el flujo de recursos, bienes y valores que pasa a través de uno o diversos centros, frecuentemente figuras o instituciones con autoridad cultural o política. En la redistribución los miembros de una comunidad dirigen el flujo de recursos a dichos centros, tras lo cual se reparte de distintas maneras la riqueza concentrada. Las fiestas comunitarias de muchos pueblos indígenas, la recaudación y trabajo de diversas asociaciones civiles, o la economía pública estatal, son mecanismos de redistribución. En ocasiones, esta redistribución no tiene en un sentido de reparto incluyente o equitativo, sino de concentración excluyente, por ejemplo, en las prácticas de corrupción con fondos públicos o simplemente con políticas económicas que en lugar de repartir concentran la riqueza. Distintos factores biofísicos, culturales y políticos influyen en la equidad o inequidad de la redistribución.

Finalmente, es necesario señalar la presencia de otra forma de circulación y distribución: el *expolio*. También llamado *explotación*, según lo trató Frédéric Bastiat (1848), *desposesión* en la definición contemporánea de David Harvey (2003), o *despojo* como se le llama entre los movimientos del ecologismo social, es de hecho el fenómeno que permitió la acumulación originaria del desarrollo capitalista (Marx, 1867: I, 607-649), y parte de lo que le da sustento hasta la fecha. Hoy como ayer comprende prácticas burdas como la sobreexplotación de los recursos naturales, la guerra o el robo, pero en el capitalismo financiero construye mecanismos complejos para mantener desproporcionados flujos de recursos para quienes los manejan, a través de la acumulación de dinero en múltiples manifestaciones (Harvey, 2003: 137-182). Sea ecológico o social, en el expolio una minoría de individuos del sistema se dan a la tarea

de extraer para sí, de manera masiva, bienes que sirven al conjunto de la naturaleza o de la sociedad humana. En una perspectiva amplia, la minoría que expolia, puede ser no sólo un grupo social, sino una generación o una especie. El hecho distributivo es que el despojo concentra los recursos y bienes en el grupo social que lo lleva a cabo, e indirectamente en sus acreedores beneficiados, como pasó con los bancos e industriales de toda Europa en la colonización española de América (Galeano, 1971: 40-46), que cambió el rumbo de la historia social y ambiental todo nuestro continente y del mundo.

Hay que destacar que el beneficio del expolio, como el de la explotación, es un beneficio pretendido, no siempre claro ni seguro. Estas formas de distribución pueden, en el mediano o largo plazo, acabar sepultando las posibilidades de vida de quien creía beneficiarse de ellas, muy claramente en los casos del expolio y la explotación en el ámbito ecológico (Diamond, 2006), pues conlleva una tendencia a la insostenibilidad de la vida. Pero también cuando a nivel social agudizan la conflictividad y la disputa violenta de los recursos, como sucede con las respuestas delincuenciales que tienen uno de sus motivos en la apropiación y concentración de las riquezas.

Históricamente ciertas formas de relación y distribución han tendido a presentarse más en ciertos ámbitos sistémicos: en el ámbito natural se presentan en términos generales la gratuidad, la redistribución ecológica tanto de bienes como de daños, y el expolio por parte de los seres humanos; en el hogar la gratuidad, la reciprocidad, pero también la redistribución centralizada, el intercambio utilitario y la explotación del trabajo doméstico¹⁹⁷; entre amigos del mismo modo la gratuidad y la reciprocidad, pero también el intercambio; en comunidad observamos gratuidad, reciprocidad, intercambio y redistribución; en el mercado los intercambios de distintos tipos, con distintos niveles de justicia y muy comúnmente con rasgos de explotación; en los espacios de autoridad y en sus políticas se presenta la redistribución sistémica, sea en favor de la equidad o no, y frecuentemente los intercambios, cuando la acción institucional exige algo a cambio, un voto y el control de los presupuestos, por ejemplo, y en toda política colonial, el despojo.

Karl Polanyi, en sus trabajos de antropología económica, observó que la reciprocidad constituía, junto con los intercambios de mercado y la redistribución por medio de una autoridad colectiva, uno de los principios o mecanismos fundamentales de

¹⁹⁷ La gratuidad y la explotación del trabajo doméstico son aprovechadas a su vez por la explotación capitalista para delegar en los hogares parte importante de la reproducción de la fuerza de trabajo que el capitalismo explota, de modo que los salarios se mantienen bajos y la extracción de plusvalor puede ser aún mayor en provecho de la acumulación capitalista.

la integración social y económica en prácticamente todas las economías históricas. El peso de cada uno de esos principios, dadas las lógicas distintas que tienen detrás, tiene implicaciones sobre las formas de integración y relación en las distintas sociedades. La preeminencia de la reciprocidad y de la redistribución, suponen la interacción directa con una cierta ética o moral en la estructuración de las relaciones sociales y económicas y en el fortalecimiento de la identidad y el sentimiento de pertenencia colectivos, mientras que el dominio de los intercambios comerciales, cuando se centran en el intercambio de objetos y valores, podría asociarse quizá a una relativa ausencia, velo o separación de la ética o la moralidad, subsumida en este caso al utilitarismo y al individualismo (López Córdoba, 2013. Polanyi, 1977).

Sin embargo, podemos refutar esta idea señalando que el desplazamiento de la ética, de cierta moral y de la comunidad en los intercambios de mercado no es un hecho universal, sino una construcción social que depende de la intersubjetividad que acompaña a los intercambios económicos y que puede ser distinta con una *racionalidad solidaria en los mercados*, como muestran muchos mercados locales tradicionales, los mercados multitrueque, el comercio justo y el comercio comunitario en la Economía Solidaria contemporánea. Se trata de hacer compatible la eficiencia de circulación del mercado, que evita los obstáculos del trueque bidireccional, con la corresponsabilidad a la que de alguna manera obliga la autogestión en la generación y circulación de bienes, y con una develación del rol de velo que las mercancías tienen en el comercio capitalista y su cultura. Para ello, crean mecanismos de comunicación y cooperación entre agentes, para vigilar el derecho a vivir, la corresponsabilidad, la inclusión, la equidad y la libertad, concretándolos en mecanismos para la solidaridad y sostenibilidad de los modos de vida, como la certificación participativa y la transparencia de en el cálculo de costos y precios. Sin embargo, esta relativa libertad no quita el hecho de que ciertas prácticas se oponen o retroalimentan en sí con ciertos sentidos o racionalidades. Es claro, por ejemplo, que el expolio es incompatible con la solidaridad. ¿Puede serlo también el mercado? La defensa de la desmercantilización como medio para el Buen Vivir, parte de que el privilegio del valor de cambio, la mercancía y el dinero sobre el valor de uso, los satisfactores y la vida es inevitable en relaciones mercantiles y comerciales. Afirma que el fetichismo de la mercancía y el dinero no es voluntario, sino propio de dichas construcciones sociales. ¿Es inevitable que el mercado favorezca el egoísmo sobre la empatía, la competencia sobre la cooperación, la explotación sobre la equidad, la concentración sobre la compartición, la acumulación sobre la moderación, y por eso sea incompatible con el bien vivir? Una

hipótesis parecida sostienen quienes relacionan la construcción del Buen Vivir con la promoción de *economías desmercantilizadas*, en las que el individualismo, la competencia y la acumulación privada no tengan motivo de existir, o en todo caso sean medios regulados colectivamente como vías de transición hacia economías de gratuidad y reciprocidad centradas en el flujo equitativo de valores de uso (Acosta, 2013: 141-154).

En cualquier caso, la convivencia de ámbitos y tipos de distribución se nota, por ejemplo, en los espacios de circulación de la Economía Solidaria: organizaciones de asistencia gratuita, tiendas gratis o gratiferias; cooperativas de servicios públicos y organizaciones de trabajo voluntario; distintas prácticas de gestión recíproca del trabajo en las comunidades, como los tequios mexicanos o las mingas sudamericanas; así como espacios de intercambio, mercados o ferias de trueque, multitrueque, mercados con moneda social, comercio solidario, justo o comunitario, o bancos de tiempo. Gratuidad, reciprocidad, intercambio y redistribución están presentes. En muchas redes de Economía Solidaria se vive un interesante aprendizaje teórico y práctico sobre los papeles que han de jugar el valor de uso y el valor de cambio en la circulación solidaria, así como un debate sobre la equivalencia en los mecanismos de circulación. Lo que está claro es que el fin de las experiencias de Economía Solidaria es la reproducción de la naturaleza y la satisfacción de las necesidades humanas en condiciones de equidad; y por ello, que el valor de uso es la cualidad central de los productos del trabajo. En todo caso, es por esa utilidad vital que se estructuran los procesos de toma, transformación-generación y circulación de bienes, incluidos la reciprocidad, el intercambio y el comercio, que se convierten únicamente en medios que con un aprovechamiento solidario y sustentable pueden coadyuvar a los fines más importantes del bienvivir.

e. Valorización para el bienvivir

Las economías tienen *mecanismos de distribución no cuantitativos*, los de gratuidad, don y contradón, reciprocidad y trueque de bienes como tales, sin contabilidad numérica. Éstos se centran en la compartición de valores de uso movidos por la empatía y mecanismos sociales de tipo moral o político. En la distribución no cuantitativa, el proceso importante de construcción de valor es sólo el de la *valoración* comunitaria de los bienes y su eficiencia.

En la otra parte están los *mecanismos de distribución cuantitativos*, los enmarcados en las relaciones de intercambio mercantil o las retribuciones contabilizadas del trabajo. En este otro caso, el proceso de construcción de valor relevante es, además de la valoración cultural, su traducción en una *valorización* que da origen a la fijación contable de un valor de una acción o bien generado en función de sus posibilidades de intercambio por otras acciones o bienes; y ese valor contable se convierte en el *valor de cambio*, sea el precio de mercado de un bien en el ámbito mercantil o la remuneración y retribución de cierto trabajo en un sistema de distribución planificada que busque incentivos por la corresponsabilidad del trabajo. Cierta forma de valorización está detrás de la repartición de cargas y beneficios en mecanismos de distribución cuantitativa tan diferentes como los mercados capitalistas, los bancos de horas en comunidades voluntarias o las remuneraciones en economías planificadas del socialismo real. En estos casos, la contabilidad puede derivar en un salario fijado con parámetros de oferta y demanda, en aceptación e inclusión comunitaria, o en retribuciones en especie o en dinero. El rasgo común a toda valorización es la regulación contabilizada del acceso de la población a ciertos satisfactores para el disfrute privado. Así pues, dentro o fuera del mercado la valorización de distintos aportes a la gestión de las riquezas ha sido y es importante.

El trabajo ha sido considerado por los economistas clásicos lo mismo que por los marxistas como el factor humano común del valor de todas las riquezas socialmente producidas.¹⁹⁸ Efectivamente, la (re)generación social de un bien útil al ser humano requiere de la apropiación de los bienes naturales del Sistema de Vida y la realización de *trabajo*, la aplicación consciente, metódica y eficaz de energía y recursos para la transformación de la realidad. La clave del trabajo en la riqueza está en la aportación eficaz y eficiente de una persona al conjunto de la comunidad. Puedo hacer trabajo productivo, pero también de cuidados, recreativo o convivencial, cuando pongo en mi acción energía, eficacia y eficiencia. Si oriento ese trabajo eficaz y eficiente al servicio de otros o de la comunidad entera, y no sólo de mi propia vida, éste puede ser reconocido y valorizado por otros, o por toda una comunidad, como digno de retribución.

¿En qué medida sería justa la retribución de esa acción? Al hablar de la equidad se hizo referencia a la posibilidad de medir y retribuir la acción responsable de manera

¹⁹⁸ En los estudios de David Ricardo y Karl Marx se señala que es el trabajo lo que genera los valores de uso en interacción con la naturaleza, y es la magnitud del trabajo lo que les da su valor de cambio. Por tanto, se identifica como la medida de equivalencia del valor de cambio de todas las mercancías.

equitativa mediante la observación del *tiempo de trabajo biosocialmente necesario o eficiente*¹⁹⁹ para la generación de bienes de utilidad ecológica y social, a partir de los procedimientos y eficiencias promedio de los procesos de (re)generación de factores de bienestar, con medidas compensatorias para diferencias de capacidad probadas. ¿Cómo entender y valorar el potencial de este factor como mediador de la distribución?

Para analizar el planteamiento del valor de cambio o valor retribuable como valor-trabajo y adaptarlo a los criterios expuestos en el presente estudio sobre la comprensión del sistema biosocial Tierra y del metabolismo biosocial, a continuación se mencionan las categorías centrales para la comprensión del proceso de trabajo y su valorización:

- *condiciones ecológicas*, los equilibrios ecosistémicos que permiten la (re)generación, utilización y conservación de los bienes;
- *espacio de trabajo*, el espacio físico y socialmente transformado y simbolizado en el cual se lleva a cabo el proceso de trabajo;
- *materia de trabajo*, la materia general o prima con la que se realiza el proceso, con sus características previas a la transformación que realiza el trabajo en cuestión;
- *energía de trabajo*, la combinación de la energía física utilizada, incluyendo la energía surgida del alimento y aportada por el trabajo humano, o sea, energía endosomática, y la proveniente de otras fuentes, energía exosomática;
- *tecnologías*, que son los métodos e instrumentos biofísicos, simbólicos y relacionales que hacen variar la eficiencia del trabajo, como maquinaria, conocimientos, habilidades técnicas y capacidades organizativas;
- todos éstos son *recursos de trabajo* imprescindibles;
- que el *trabajo*, como acción humana metódica, eficaz y eficiente, finalmente tomará como o transformará en
- *productos*, nuevos bienes, condiciones, objetos o servicios realizadores de bienestar o específicamente satisfactores de necesidades humanas.

Entonces, desde una perspectiva biosocial, podemos ver que todo *proceso de trabajo* es la gestión metódica, consciente, racional, eficaz y eficiente de ciertos recursos

¹⁹⁹ Esta idea es claramente derivada del “tiempo de trabajo socialmente necesario”, observado por Marx como esencia del valor de cambio de los bienes en contextos sociales de intercambio mercantil (Marx, 1867, I: 6-7).

con el fin de regenerar la vida y generar bienes satisfactorios de necesidades humanas, a través de la combinación de todos los recursos de trabajo.

¿Cómo se articulan todos estos elementos en la construcción de valor de cambio o valor retribuable? Tengamos presente, para empezar, que en las racionalidades cuantitativas del valor, propias de los intercambios de mercado que buscan cambiar valores equivalentes o de la distribución política diferenciada que busca repartir riquezas ofreciendo incentivos al mérito, alguna unidad y medida de valor común a todos los bienes debe establecer los términos y montos a pagar, sean equivalencias de los intercambios o los montos de la retribución. Se nos presenta aquí, nuevamente, el cuestionamiento inicial sobre la construcción social de los valores y lo que ha de definir el valor de cambio. ¿Qué factores pueden determinar una correcta valorización y distribución cuantitativa de las riquezas?

¿Puede ser la medida del valor de cambio la cantidad de recursos naturales a utilizar? ¿Pueden ser las condiciones ecológicas, los metros cúbicos de espacio, el volumen de materiales o las calorías de energía o joules de trabajo derivado la fuente legítima de valor retribuable? Hay razones para decir que no. Primera, que si compartimos el derecho a vivir y somos incapaces de crear bienes naturales, espacio, materia y energía, los bienes naturales han de ser de apropiación, control y disfrute común, para toda la Comunidad de Vida, y ninguna forma de apropiación de valor retribuable a los seres humanos puede derivarse de la apropiación de bienes naturales. Segunda, que si los intercambios mercantiles y las retribuciones institucionales son formas de distribución de riqueza entre seres humanos, ningún bien natural o biofísico puede ser remunerado, dado que la naturaleza no puede recuperar su desgaste con dinero ni más bienes para el disfrute humano.

Los recursos naturales no deben sumar valor de cambio a los bienes o mercancías en sí ni afectar los precios ni cualquier otro mecanismo de distribución que suponga apropiación diferenciada, como pasa hoy con la renta o la especulación sobre reservas de bienes naturales. No toca a las personas o colectivos sociales, como participantes de una economía, apropiarse del valor de los bienes naturales convirtiéndolos en una cierta cantidad de valor retribuable. Nos corresponde, antes que nada, conducirnos con prácticas respetuosas del derecho a vivir, de la sostenibilidad ecológica y del acceso equitativo y sostenible a los bienes naturales, y, dado nuestro inevitable consumo de bienes naturales, colaborar en la realización de acciones regenerativas.

En cambio, sí podría asignarse valor de cambio y retribución a los trabajos regenerativos en beneficio común, como pasa con los gestores de servicios ecológicos. En cuanto a la valorización de los bienes en sí, éstos pueden ir sumando valor retribuable mediante el trabajo humano que modifica su accesibilidad o calidad, en procesos de ocupación-extracción, transformación-generación y circulación de insumos y bienes biofísicos destinados al disfrute colectivo, por ejemplo, la energía captada, transportada e incorporada en luz o trabajo doméstico, o el agua potabilizada y llevada a casas y empresas para su uso. Son los *trabajos re-generadores o transformadores* y no los bienes apropiados los que agregan valor retribuable. Esto no quiere decir que un proceso de contabilización de este valor añadido baste para legitimar la apropiación y el flujo mercantilizado, incluso sostenible, de los bienes naturales, y justificar con ella cualquier gestión excluyente que pudiera derivarse de ella. Éticamente hablando, la apropiación y el disfrute común de los bienes naturales están por encima de cualquier criterio de distribución o apropiación por supuesto mérito. Por esa razón, la primera condición de relación con los bienes naturales es el de su aprovechamiento sostenible e incluyente. Por eso mismo, en cualquier distribución mercantil de bienes naturales es indispensable que ésta se presente en el contexto de un reparto equitativo de la apropiación y del poder de compra, pues de lo contrario la población empobrecida vería restringida su capacidad de disfrute y satisfacción.

¿Pueden las tecnologías biofísicas, simbólicas o relacionales contabilizarse como aportaciones de valor retribuable? Sólo indirectamente. En sí, las tecnologías son trabajo, trabajo muerto condensado en la tecnología, en términos de Marx, esperando a ser aprovechado por más trabajo vivo para la generación de bienes para la vida. Las tecnologías de trabajo, como herramientas, maquinaria o transporte, o metodologías de transformación, de organización, así como distintas formas de saberes, están hechas de trabajo simple, del trabajo de otros que transformaron ideas y recursos previos. Por lo tanto, aportan valor de cambio en medida igual al *trabajo acumulado* en el conjunto de los momentos metabólicos que gestionaron ese bien útil, desde la asistencia a la regeneración biosocial del recurso inicial de la tecnología, su toma y adecuación a la misma, su transformación y nueva conformación, su circulación, su disposición para el uso y disfrute, y en el caso de tecnologías biofísicas el manejo de sus residuos.

Entonces, vemos nuevamente que lo que aporta valor retribuable a un bien, sea un objeto, un servicio o un saber, lo que es mérito apropiable en ese bien, es el *trabajo que*

acumula en todos los momentos del metabolismo biosocial para su uso y disfrute. El factor para una valorización de las riquezas es el trabajo que han integrado, tal como lo previeron Ricardo y Marx, por lo cual las diferencias de trabajo serían el factor clave de la distribución social equitativa de los beneficios asociados a esas riquezas. En un sistema de intercambio mercantil o distribución institucional con un enfoque biosocial, el *valor de cambio total* de un bien de disfrute, sea un objeto, un servicio o un saber, estaría dado específicamente por el trabajo acumulado que lleva contenido desde su origen hasta su llegada al punto de acceso final, previo a su disfrute.

Ahora bien, nos interesa la forma en que puede observarse la valorización dada por el trabajo. ¿Cómo esa aportación es valorada, medida, y puede convertirse en una retribución justa para quien la genera, traducida en un precio de mercado o una remuneración socialmente asignada? Objetivamente hablando, podríamos valorar la aportación del trabajo en función de su utilidad subjetiva, su eficiencia o productividad, su tiempo y su intensidad.

Ya se ha visto en apartados anteriores que la utilidad, entendida como bienestar personalmente valorado, y la demanda de mercado, como utilidad traducida en preferencia de compra, no pueden ser factores determinantes de una distribución equitativa de la riqueza biosocialmente producida, pues son factores subjetivos, sesgados por las desigualdades sociales, de poder, de posiciones de mercado y de la distribución monetaria. Que una persona trabaje en la producción de bienes cuya demanda ha sido artificialmente inflada mediante la publicidad engañosa y la cultura del consumo, un perfume, por ejemplo, o de bienes para mercados con alto poder de compra, un reloj de lujo quizá, no hace su trabajo más valioso y digno de mayor retribución.

Asimismo, se ha expuesto que la eficiencia o productividad del trabajo en relación con la generación de bienestar, es decir, su eficiencia biosocial como balance de inversiones, costos, resultados y beneficios, tampoco puede determinar la distribución. Como se ha analizado en apartados anteriores, la variabilidad de condiciones y capacidades personales, así como la naturaleza distinta de la satisfacción de necesidades distintas, hacen que la productividad o incluso la eficiencia biosocial del trabajo personal en el marco de las Comunidades de Vida no puedan ser criterios equitativos para la distribución de beneficios colectivamente generados. Una persona físicamente más fuerte o intelectualmente más ágil puede ser más productiva que otras que realizan el mismo esfuerzo y mérito y que tienen las mismas necesidades y derechos a realizar en

comunidad. Producir una película suele requerir mucho más recursos, capacidades y tiempo de acción que recolectar alimentos silvestres de temporada, y el disfrute de los productos de ambos trabajos generan satisfacciones para diferentes necesidades humanas. Así pues, los distintos trabajos tienen naturalmente distintas eficiencias biosociales, tanto por la diversidad de las personas que los realizan como por las distintas esencias de los equilibrios ecológicos y las necesidades humanas que atienden. Y en última instancia, esos equilibrios y necesidades tampoco son valorables en una sola unidad de medida, como para sintetizarse en un equivalente general, sino que son esencialmente distintas.²⁰⁰ Entonces, la eficiencia biosocial ha de jugar un rol clave en la orientación social y personal de las acciones vitales y los trabajos a realizar, pero no puede ser el criterio central de la retribución del trabajo y la distribución social de riqueza.

Sólo nos queda el tiempo como factor central. La medida que define el valor de las mercancías en el capitalismo es, según el análisis de Marx, el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN), entendido como el tiempo “que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad” (Marx, 1867, I: 6-7). En este sentido, se visibiliza al trabajo abstracto, trabajo simple medido en su tiempo, independientemente de qué se haga, quién lo haga y en qué se concrete.

Podría pensarse que este criterio favorece una valoración y retribución equitativa de la producción a condición de que ese valor le sea retribuido a quien produce el bien, cosa que debe pasar en un sistema de trabajadores asociados, y no de trabajadores cuya fuerza es enajenada por un capitalista a cambio de un salario. Pero incluso con esta diferencia el TTSN como medida plantea distintas dificultades:

- La posible falta de consideración integral de las necesidades. Si en un modo de vida no se reconoce la integralidad de las necesidades humanas universales, sino sólo las de la más pobre supervivencia, el tiempo de trabajo acumulado en la fuerza que las personas trabajadoras ponen en el nuevo proceso metabólico resulta infravalorado, lo que se traduce en infravaloración de los bienes o mercancías, en principio, y en un factor que provoca pobres retribuciones e intercambio desigual.

²⁰⁰ No puede haber una escala unificada de equivalencias de satisfacción, a menos que volvamos al fracasado intento de crear los “útiles” como unidad de medida, o a la escala monetaria de las subjetivas preferencias de mercado.

- La falta de consideración de la eficiencia biosocial integral de los procesos de trabajo. En este aspecto, tampoco es apropiada una medición del valor a partir de los procedimientos promedio o más comunes con los que se realiza la gestión de la riqueza, si, como hace el capitalismo, incluyen el expolio natural y social y la contaminación de la naturaleza, pues dicha valorización se vuelve contra el derecho a vivir y la sostenibilidad de la vida natural y humana.
- La anulación de las diferencias de situación, recursos y capacidades de quienes trabajan. Si un modo de vida no reconoce la diversidad de situaciones, recursos y finalmente capacidades y eficiencias, y se contenta con anular esa diversidad en la trampa del promedio social de las condiciones y destrezas, no puede generar con auténtica equidad la distribución de retribuciones.
- La manipulable traducción del valor-trabajo en precio de mercado. Dado que en los sistemas de intercambio mercantil monetario el dinero se levanta como fetiche y la valoración tiende a reducirse a los precios, puede fácilmente generarse un velo frente a la esencia de la construcción del valor, y frente a las relaciones sociales entre personas trabajadoras cuya acción hace disponibles los bienes. Este velo puede reducir el valor-trabajo y las relaciones biosociales a meras transacciones de objetos mediante dinero, con la mirada puesta básicamente en el precio, que por un afán de conseguir o ahorrar dinero puede ser manipulado al alza o a la baja sin importar el valor retribuible real.

De hecho, en el proceso de valorización capitalista y su traducción en precio vemos ya algunas de estas opacidades y vicios a partir de los cuales el capitalismo se apropia de la riqueza, de su valor de uso y cambio. Se apropia de trabajo infravalorado en general, al pagar en la mayor parte del sistema remuneraciones insuficientes para la satisfacción integral de las necesidades de la población trabajadora; se apropia del trabajo cuya eficiencia puede resultar menor por una diferencia de capacidades no sólo personales sino sociales, al poner como referencia de los precios la productividad supuestamente más alta, por ejemplo en el pago a los productos campesinos a precios de producción agroindustrial; expolia los recursos naturales sin afectar sus precios si la competitividad y la rentabilidad así lo exigen, como sucede también en la agroindustria o en la megaminería a cielo abierto; y manipula los precios a su favor aprovechando el poder simbólico del dinero, que vela con el precio el valor-trabajo realmente acumulado en una mercancía, tal como sucede, a la alza, en los bienes relacionados con estatus o, a la baja,

en el pago por pieza de maquiladores empobrecidos en la industria textil. Con mecanismos como éstos, el capitalismo aplica una empobrecedora y antiecológica valorización de las mercancías, que resulta en una manipulación de precios en el mercado en favor de la acumulación y concentración privada de valores de uso y cambio. Lo hace mediante la expropiación que supone el expolio de bienes naturales y su apropiación privada, y la que supone la explotación de trabajo ajeno en la forma de extracción del *plusvalor*: el valor que el trabajo aporta a la generación de bienes en una jornada laboral a partir de que supera al valor que la propia fuerza de trabajo consume para su supervivencia y reproducción. De ese plusvalor se apropia el capitalista (Marx, 1867: I 136-142). Para justificar esta expropiación del valor-trabajo, el capitalista argumenta que su función, la aportación de capital, es indispensable, como si fuera en sí un factor generador de riqueza, a la altura de la naturaleza y el trabajo, pero no la equipara como tiempo de trabajo socialmente necesario, ni acumulado ni nuevo, para la gestión o administración productiva de valores y riquezas. Prefiere promoverse a una nueva categoría con sus propias reglas justificadas en artificios como el costo de oportunidad.

¿Cómo generamos una opción de medición del valor de cambio solidaria y sostenible, distinta a la de la acción promedio del capitalismo promedio, que es explotador, insostenible y enajenante? Distintos elementos cualitativos han de conjugarse en dicha valoración, e impactan la valorización cuantitativa del valor retribuable total: la satisfacción integral y equitativa de las necesidades de la población trabajadora y sus familias; la corresponsabilidad necesaria pero también equitativa en el ejercicio del trabajo, considerando ajustes por las diferencias de capacidades; la eficiencia biosocial dada por la sostenibilidad ecológica y la satisfacción humana derivada de los procesos metabólicos; la medición de valor acumulado no fetichizado en un dinero opaco, sino transparente en un tiempo de trabajo; y para ello la priorización de los mecanismos no mercantiles de valoración y retribución, para evitar variaciones de la distribución en función del interés personal y los sesgos dados por la apropiación desigual de la riqueza.

En una valoración biosocial de los bienes, importan las necesidades de las personas trabajadoras y sus familias, en quienes recae la realización de todos los trabajos del proceso metabólico. Estas necesidades están traducidas en satisfactores históricamente específicos, pero siempre desde la base de las necesidades universales identificables, finitas y saciables regularmente. Si reconocemos la diversidad de

condiciones, recursos y capacidades, y tenemos la convicción ética de que la corresponsabilidad ha de ser la única condición para la satisfacción de necesidades, como se argumentó desde el capítulo pasado, entonces el tiempo de trabajo invertido en una jornada de trabajo de duración y ritmo sanos debería conllevar una retribución suficiente para la adquisición de satisfactores sinérgicos que permitan realizar todas las necesidades que en esa sociedad se consigan por la vía del mercado. Es decir, la primera consideración de la medida del valor de cambio de una mercancía en sistemas de mercado solidario o asignación institucional solidaria sería, hasta aquí, el tiempo de trabajo necesario para una retribución satisfactoria de una jornada sana y compatible con la realización integral del conjunto de necesidades.

Por otro lado, está la cuestión de la gestión de los *satisfactores no mercantiles*. Desde el reconocimiento de que una parte de los bienes para el disfrute de los trabajadores requieren de acciones vitales que no pueden o deben ser gestionados mediante el trabajo y/o distribuidos mediante los intercambios equivalentes de mercado, se deben considerar dos cuestiones colectiva y democráticamente gestionadas:

- La regulación de la jornada laboral considerando un tiempo de trabajo saludable, y tomando en cuenta el tiempo necesario para la satisfacción de las necesidades en los ámbitos personales, domésticos y comunitarios, para que sean realizadas y distribuidas con mecanismos de solidaridad, gratuidad, reciprocidad o redistribución comunitaria.
- La regulación de las retribuciones al trabajo, incluyendo los bienes o valores necesarios para la satisfacción de las necesidades que se realizan mediante la compra de satisfactores en el mercado, y considerando una porción de tiempo de trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades que exigen la gestión de bienes colectivos, públicos y ecosistémicos, es decir, un cierto valor destinado a la recaudación pública en beneficio colectivo.

Pasemos ahora al asunto de la corresponsabilidad equitativa en el trabajo. Partamos aquí de que la riqueza social no puede ser distribuida igualmente a quien trabaja y a quien no lo hace, teniendo capacidad para ello, pues la acción corresponsable ha de mediar la satisfacción. Para estimar la corresponsabilidad, puede ser considerado como base el TTSN para la reproducción de la vida humana. Pero hemos visto que la distribución no debe estar fijada por la capacidad o la productividad únicamente, pues tal criterio de distribución estaría pasando por alto la diferencia de situaciones, recursos y

capacidades de las cuales parten y con las cuales viven las personas y organizaciones que concurren en el mercado, y más aún, la ecología de derechos y responsabilidades que ha de armonizar la distribución entre quienes son parte de un Sistema de Vida. Entonces, distintos mecanismos pueden ser establecidos en este punto:

- Primero, la retribución personal del trabajo en función del tiempo de trabajo realizado con la eficiencia biosocial promedio, y no únicamente en función de la productividad de cada trabajador, para lo cual la retribución debe darse bajo gestión cooperativa, en el marco de empresas cooperativas asociadas y a su vez cooperantes en redes sectoriales para la satisfacción de las distintas necesidades sociales;
- Segundo, es indispensable considerar parte del trabajo cierto tiempo invertido en el aprendizaje de métodos y técnicas que mejoren la eficiencia biosocial del trabajo personal y colectivo, tal como pasa en muchas cooperativas.
- Tercero, retribuir por una vía externa la parte del trabajo realizado con eficiencias inevitablemente más bajas que el promedio, por ejemplo el llevado a cabo por personas con determinadas discapacidades. Esa retribución puede ser asumida colectivamente por la organización, la red o el mercado del sector cooperativo, o transferido a instancias de autoridad colectiva, para que sean cubiertas mediante mecanismos de redistribución, como sucede en las empresas con políticas de inclusión social que son subsidiadas por instancias públicas, sin alterar el valor-trabajo resultante, pues supondría una desventaja en la red económica, por ejemplo, en un precio excesivo del bien en el mercado.

Con estas consideraciones tendríamos entonces que la medida del valor de cambio sería el tiempo de trabajo regularmente y colectivamente requerido con una retribución satisfactoria.

Atendamos ahora la *eficiencia biosocial del trabajo*. No puede ser punto de partida del trabajo socialmente necesario un método de gestión que en lugar de ser sinérgico termine siendo contrario al bienestar, por la entropía biofísica y social que genere. Así, los procesos de trabajo realizados en economías solidarias deben tener una alta eficiencia biofísica y social, eficiencia que no debe reflejarse en el valor retribuable directamente, por lo que se argumentó en los párrafos anteriores, pero que deberá respetarse estrictamente como marco de acción. Si ese método de gestión sinérgico y eficiente para el bienestar

resulta en más o menos horas de trabajo, dichas horas son las que deben traducirse en valor retribuable.

Finalmente, si queremos evitar el fetichismo del dinero y la pérdida simbólica del valor en el precio, la medida de ese tiempo de trabajo ha de ser una medida temporal, y no un velo monetario, con lo que conviene entender el *precio* como el tiempo de trabajo acumulado en dicho bien, y enunciarlo así explícitamente: en minutos, horas, jornadas o días de trabajo, como hace por ejemplo la *Ecoxarxa del Bages*, parte de la Cooperativa Integral Catalana, cuya unidad monetaria es la hora.

Partiendo de las anteriores consideraciones, finalmente podemos proponer que desde un enfoque biosocial, en el marco de Sistemas de Vida con economías solidarias, el *valor retribuable* de un trabajo o de un bien, puede ser medido en función de la suma del *tiempo de trabajo biosocialmente necesario, eficiente y equitativo*, que puede traducirse en equivalentes para el pago de una compensación colectivamente acordada o de un precio de intercambio en un mercado solidario.

Lo expuesto en este punto no es una defensa del mercado como la vía de distribución prioritaria en un sistema histórico de bienvivir. Es una propuesta general de comprensión biosocial del valor retribuable para las parcialidades de los sistemas o comunidades de vida solidarios y sostenibles que se gestionan con compensaciones en equivalentes generales como dinero, vales multitrueque o libretas de abasto, sea mediante gestión colectiva planificada o intercambios mercantiles. Otros tipos de distribución entre las diversas formas de gratuidad, reciprocidad o redistribución podrían ser más solidarios, más satisfactorios y biosocialmente más eficientes. Esta hipótesis habría que trabajarla más a fondo. Lo que se ha querido exponer aquí es una opción de comprensión y medición de la valorización cuantitativa, que puede dar luces a la praxis de economías para el bienvivir, partir de prácticas actuales, como son las redes y los mercados de la Economía Solidaria.

3.5 Transformación de los modos y Sistemas de Vida: praxis para el bien vivir

Las características de un sistema biosocial y de una economía, que es en realidad una praxis en torno a la riqueza en los sistemas, son una construcción biosocial, resultado de la interacción histórica de la naturaleza, las personas y las interacciones sociales en un cierto contexto. En apartados anteriores se han planteado análisis y formas de comprensión de los procesos fundamentales en la Economía Biosocial, el metabolismo y sus momentos, el mejoramiento de la eficiencia biosocial, las acciones vitales y los procesos de apropiación-distribución. Toca ahora plantear algunos elementos para entender mejor la dinámica de reproducción y transformación histórica de todos esos procesos, y con ellos del modo de vida y el Sistema en general.

Este último apartado del estudio se acerca analíticamente a la comprensión de la construcción de la vida en su aspecto humano y social. Se parte del reconocimiento de los modos metabólicos o modos de vida, como expresiones concretas del metabolismo biosocial en cierto tiempoespacio histórico, para dedicar después una exploración general al papel de las intersubjetividades y el poder como mecanismos sociales fundamentales de la transformación de los modos metabólicos y de los propios Sistemas de Vida. Posteriormente, se exponen los dos extremos de la dialéctica de la transformación sistémica: los sujetos con sus praxis, en el nivel más próximo a las personas y colectivos humanos, y la dinámica de tendencias, crisis y cambios estructurales de los sistemas históricos, en su nivel más amplio. Finalmente, se abordan desde la perspectiva biosocial los procesos-proyectos actuales de la Economía Solidaria y el Buen Vivir como praxis concretas de construcción de modos de bien vivir integral, que en una perspectiva estratégica pueden ser también vías de transición hacia nuevos Sistemas de Vida.

a. Modos de vida: formas históricas del metabolismo biosocial

La forma o estructura concreta que toma el metabolismo biosocial en un sistema histórico específico, en su totalidad o en alguna de sus dimensiones, semisistemas, comunidades, momentos metabólicos o sectores de satisfacción de necesidades, es un *modo de vida* o *modo metabólico biosocial*. El conjunto de los elementos teóricos hasta aquí tratados, tanto en lo referente a los Sistemas de Vida como en lo ético, son herramientas analíticas útiles en la comprensión y caracterización de los modos de vida y las dinámicas de transformación de los sistemas biosociales históricos. Todos los elementos de la Economía Biosocial participan en la comprensión de los modos de vida, y

en su dinámica de reproducción o cambio en relación con la construcción de bienvivir.²⁰¹

En el enfoque biosocial del modo de vida se consideran algunos elementos que la distinguen de la categoría convencional de modo de producción²⁰²: que en una perspectiva biocéntrica los modos de vida no son sólo las formas de reproducción de los individuos humanos, sino los modos de funcionar de los Sistemas de Vida en su integralidad, sistemas de los que formamos parte los seres humanos pero que están constituidos por los ecosistemas, cada uno de sus elementos y equilibrios dinámicos naturales, y las poblaciones de las distintas especies; que la economía, considerando que su objetivo es la reproducción de la vida y la satisfacción de necesidades con ciertas cualidades, incluye lo material de la naturaleza y del ser humano pero es mucho más que materia y que humanidad, cosa que no refleja lingüísticamente el concepto de modo de “producción”; que es necesario observar la forma en que se estructura la vida en todas sus dimensiones, relativizando el papel predominante o determinista de la producción material y la satisfacción meramente biofísica, dando mayor relevancia a las dimensiones intersubjetiva y política, y a la reproducción en sus aspectos psíquicos y relacionales; asimismo, que tienen un mayor peso propio los momentos metabólicos y las acciones vitales no productivas, como la destrucción o el desecho y el cuidado o la convivencia.²⁰³

²⁰¹ Con la categoría “modo de vida” se ha buscado una concepción más amplia, biocéntrica y multidimensional, que incluye de lleno las dimensiones natural, intersubjetiva y política de los Sistemas de Vida, que son antes que otra cosa ecosistemas culturizados en los que concurre el conjunto de la comunidad de seres vivos, la comunidad ética, y no sólo los seres humanos y su forma de reproducción. Esto supone también otro planteamiento de sus elementos constitutivos y de las relaciones que tienen entre sí, elementos y relaciones que se han venido exponiendo y analizando en este trabajo.

²⁰² El concepto de modo metabólico o modo de vida, que aquí se propone y utiliza, se inspira inicialmente en el concepto de modo de producción del marxismo, pero la categoría modo metabólico está construida con varios elementos distintos, en congruencia con la perspectiva de los Sistemas de Vida y la ética biosocial. El propio Marx vió la necesidad de no encajonarse en una visión productivista. En sus primeros trabajos llegó a señalar la necesidad de abrir el enfoque del modo de producción: “El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos” (Marx y Engels, 1846: 19). A pesar de la coincidencia lingüística sobre el “modo de vida” y de indudables coincidencias, no podemos equiparar la categoría marxista del modo de producción y la categoría biosocial del modo de vida, pues tienen elementos y posiciones distintas, como se irá exponiendo a continuación.

²⁰³ Una diferencia fundamental está en la relación determinista que en el marxismo ortodoxo se la asigna a la “infraestructura” económica que determina la “superestructura” ideológica y política. Marx la observó de la siguiente manera: “(...) los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas

Definitivamente, en el Sistema Tierra coexisten diferentes modos de vida. No es el mismo modo de vida el que tienen los ecosistemas que habitan los pueblos no contactados del Amazonas, que el de Cuba con su socialismo parcial y sus prácticas obligadamente ecológicas, o el de la ciudad de Nueva York influenciada por el capitalismo financiero, el imperialismo y el hiperconsumo. Puede sugerirse que se trata de diferentes sistemas biosociales, mayormente autónomos unos de otros, aunque sabemos que, ecológicamente hablando, todos son parte del Sistema Tierra. Analicemos dos formas generales de modos de vida y sus principales características históricas, considerando sus regularidades y tendencias.

El modo de vida capitalista está centrado en la acumulación de capital y otras riquezas. Interrumpe e impide la regeneración natural como se nota en el drástico cambio climático en curso o la pérdida de biodiversidad. En cuanto a las acciones vitales, es un modo de vida centrado en la transformación-producción y el consumo más que en el disfrute y el cuidado, en el individualismo competitivo más que en la convivencia cooperativa, en la repetición de la vida económica, biofísica, cultural y política, observando sus dinámicas y estructuras fundamentales, más que en su re-creación. En sus cadenas metabólicas, ocupa espacios lo más que puede, como muestra el avance de la urbanización o de la frontera agroindustrial sobre pastizales, bosques y selvas; extrae el máximo de recursos materiales, tal como ejemplifica el agotamiento de los hidrocarburos y el agua de los mantos freáticos; transforma casi todo lo que puede y venera esa

relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a las que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia" (Marx, 1859: 12). De ese materialismo se separó Gramsci parcialmente, con su categoría de *bloque histórico*, que entendía como "unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura), unidad de los contrarios y de los distintos" (Gramsci, 1975: 34). Pero si bien señaló que "la pretensión (...) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida en la teoría como un infantilismo primitivo" (Gramsci, 1981: 276), tampoco se despegó del determinismo materialista, pues pensaba que "el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción" (Gramsci, 1985: 37). Sigue presente en el concepto de bloque histórico una subordinación de la "superestructura" ideológico-política como "reflejo" de la estructura económica. La base biofísica es evidentemente condición de la vida, pero, más allá de la supervivencia y sus márgenes, el poder y la intersubjetividad han demostrado enorme capacidad para transformar los Sistemas de Vida. Pensemos, por ejemplo, que el consumismo, el ascetismo o aun el sacrificio religioso, y las prácticas cívicas altruistas pueden operar sobre las mismas condiciones materiales de una comunidad o una familia. Conviene en general observar entre las dimensiones de un modo de vida, una interacción de influencia mutua dentro de los límites tanto biofísicos como sociales, más que una relación determinista.

transformación, el progreso, como si fuera el triunfo de su civilización “sobre” la naturaleza; genera lo que satisface las necesidades reconocidas de quienes en él tienen poder y si se puede todo cuanto desean los grupos dominantes aún a costa de las necesidades de la mayoría; para ello circula por el mundo los bienes que hagan falta y comercia todo lo que pueda si en ello se vislumbra una ganancia de recursos, bienes o valores financieros; en el capitalismo se disfruta, incluso frenéticamente y en exceso, la realización de esas necesidades y deseos reconocidos por los grupos poderosos, y en mucho menor grado las necesidades y deseos de los grupos subordinados; y, finalmente, se consumen recursos y se desechan residuos reaprovechables o contaminantes, casi sin sentido de límite alguno. Visto de manera éticamente crítica, todo lo hace mediante la apropiación privada y el expolio de los elementos de los que dependen la naturaleza y sus seres vivos; la infravaloración y explotación de las acciones de los grupos dominados, lo que implica una apropiación inequitativa de la vida; y la regulación y restricción de las libertades a aquellas que el propio capitalismo requiere para su reproducción y crecimiento, como sucede con la subordinación de los derechos humanos y sociales frente a la liberalización de los mercados. En el modo de vida capitalista, además, no juegan un papel relevante la solidaridad ni la sostenibilidad, a no ser por lo que ofrecen a la propia reproducción del sistema, a su refuncionalización mediante la pacificación social o la prolongación del uso de recursos naturales para la continuación de la acumulación privada de la riqueza. Así funcionan la “política social” y la “economía verde”, pues no atacan de fondo la dominación de las clases capitalistas sobre las mayorías humanas y sobre el resto de la naturaleza. Efectivamente, sus poderes centrales, incluidas sus leyes, autoridades e instituciones, funcionan como el poder de esos grupos dominantes sobre el resto, y no se duda en ejercer la violencia para garantizar la continuidad de su modo de vida, de la apropiación de unos pocos, como sucede en las guerras coloniales, los golpes de Estado, la represión contra los movimientos sociales o la complicidad con la explotación y extinción de especies animales. Por este modo de vida, en el capitalismo se consigue sólo el bienestar parcial de una parte de los miembros de la especie humana. La mayor parte de la Comunidad de Vida queda excluida, explotada y/o empobrecida. El capitalismo es hoy el modo dominante y estructurador de buena parte la realidad sistémica, pero es también sólo eso, un modo de vida histórico construido socialmente y que puede ser socialmente transformado o superado a partir de nuestra praxis.

Un modo de vida solidario está centrado en el florecimiento del bienestar, requiere

para existir otros elementos, distintos a los del modo capitalista.²⁰⁴ Para empezar, privilegia el disfrute y el cuidado, la realización de la vida y la satisfacción humana más que la transformación y la acumulación de riquezas, se estructura mediante la convivencia y la cooperación disminuyendo el individualismo y la competencia, y apuesta por la recreación de la vida económica, cultural y política en lugar de conformarse con su repetición estructural. Facilita la regeneración ecológica integral de equilibrios y ecosistemas; su ocupación de espacios, su extracción de materiales y su uso de energías son mucho menores y más cuidadosos de los equilibrios naturales y la sostenibilidad; no transforma ni genera lo que claramente no es necesario o resulta integralmente eficiente para la satisfacción; para ello privilegia la apropiación social o equitativa de medios de vida y bienes satisfactores y circula dichos bienes con mecanismos de gratuidad, reciprocidad o comercio solidario, sea a nivel intercomunitario, nacional o internacional; en ella el disfrute es incluyente, compartiendo satisfactores sinérgicos como trabajo cooperativo, productos agroecológicos, servicios ecoturísticos, procesos culturales educativos, juegos cooperativos o fiestas comunitarias; busca un consumo y desecho con moderación y precaución, reutilizando y reciclando al máximo y buscando reducir al mínimo la emisión o descarga de residuos contaminantes. En el modo de vida solidario se respeta más el derecho a vivir mediante diferentes mecanismos que cuidan de la calidad de la vida de los animales y de la naturaleza en su conjunto; se ejerce mayor corresponsabilidad en la realización de las acciones vitales del trabajo, los cuidados e incluso de la recreación y la convivencia, como pasa con la expresión, la innovación, el aprendizaje y la construcción colectiva de los procesos; se construyen relaciones y estructuras de inclusión y equidad en la distribución de recursos, capacidades, inversiones y beneficios; y se favorece una libertad de organización y construcción de la vida en sentido amplio, pues permite y promueve un alto grado de autonomía y creatividad en las relaciones naturales y humanas. Desde luego, en la Economía Solidaria

²⁰⁴ No es igual el modo metabólico de las agroindustrias y supermercados que el modo metabólico de la agricultura campesina y los intercambios y fiestas comunales: ambas cadenas tienen que ver con los procesos alimentarios y satisfacen la necesidad de alimentación, pero los impactos biosociales de ambos procesos son distintos en muy diversos aspectos, entre ellos su inclusión, su equidad, su solidaridad y su sostenibilidad ecológica. Tampoco es el mismo modo metabólico el de la gestión del tan deseado *iPhone* que de un *Fairphone*, el primer teléfono de comercio justo: el disfrute es parecido al del *iPhone* y muchos otros *smartphones* pero la toma, producción y circulación son más justas, y el consumo más lento y menos contaminante, pues el teléfono está diseñado para durar, poder repararse y reciclarse a diferencia de los productos diseñados para la obsolescencia programada y el desecho. Diversas expresiones de la Economía Solidaria son vanguardia de las praxis de esos modos de vida solidarios, y en todo su metabolismo biosocial busca ser distinta y en buena medida lo es.

es mucho mayor la solidaridad de los seres humanos entre nosotros mismos y con los demás seres de la naturaleza, siendo los principios de solidaridad y sostenibilidad los que aparecen como tendencias características de este modo de praxis económico. Por eso, la valoración que hace de los distintos seres de la comunidad, de sus funciones y sus acciones, así como la repartición de cargas y beneficios, es más equitativa, creando relaciones mucho menos jerárquicas, donde el poder es principalmente el “poder hacer” de la autonomía colectiva en favor de la construcción de diversas formas concretas de bienvivir incluyente con la Comunidad de Vida.

Podemos también aplicar el entendimiento o la gestión de un modo de vida a realidades más específicas. Toda casa, organización, localidad, red, región o Comunidad de Vida, así como cualquier subsistema de satisfacción de ciertas necesidades como la alimentación o el aprendizaje, tienen un modo metabólico o cierta combinación propia.

Por esa razón, en la comprensión y gestión de nuestros modos de vida no podemos limitarnos a etiquetas generales como capitalismo o socialismo, aunque describan tendencias y regularidades muy importantes para entender la realidad e interactuar con ella. Hay grandes diferencias incluso en las comunidades modernas occidentales capitalistas, dentro de una misma comunidad o entre comunidades particulares: no es el mismo modo metabólico el de la educación, con gran presencia del sector público estatal, que el de la alimentación, dominada por el sector privado y con débil presencia del sector social. También la cadena metabólica muestra diversos modos de funcionamiento, desde la regeneración natural hasta el disfrute, el desecho y la reincorporación, pasando por la toma, la transformación y generación, y la circulación. Cada momento funciona de manera muy distinta en cada modo de vida. Es importante, por ejemplo, reconocer los diversos modos metabólicos en torno a la ocupación y extracción de bienes naturales, la transformación y producción de satisfactores, la distribución de beneficios y perjuicios, o el tratamiento de residuos, pues suponen situaciones totalmente distintas para el bienvivir de los participantes de una Comunidad de Vida. Y desde luego no es el mismo modo metabólico el de una nación y otra incluso en las regiones geográficas y sociales de condiciones similares.

En todo Sistema de Vida conviven distintos modos metabólicos, practicados por unos y otros colectivos y organizaciones, en unos u otros sectores o momentos metabólicos, en unas y otras regiones articuladas en el mismo sistema funcional. Pero incluso dentro del sistema-mundo capitalista, encontramos distintos modos de vida en

distintas sociedades. Por ejemplo, las europeas tienen en general estados de bienestar de amplios e incluyentes servicios públicos y de seguridad social, los Estados Unidos tienen muchos de sus servicios, como la atención médica o la educación superior, privatizados, mercantilizados y financiarizados, mientras que la mayor parte de los países del Sur global tienen estructuras de acceso a servicios básicos altamente inequitativas y excluyentes. Otros elementos fundamentales, como las huellas ecológicas derivadas de su toma y consumo de bienes naturales, o las formas de aprendizaje, convivencia o comunicación, también son sustancialmente distintos entre estas sociedades. En todas estas sociedades, coexisten modos de vida comunitarios de apropiación y gestión colectiva de los bienes y modos de vida individualistas de apropiación privada y gestión mercantil de las riquezas.

La convivencia de modos de vida es evidente en la diversidad humana.²⁰⁵ En ese sentido, todo Sistema de Vida es una *formación biosocial histórica*, es un sistema histórico que se reproduce con el predominio de un modo de vida en sus distintas dimensiones, como hoy el capitalista, que coexiste con otros modos de vida marginales, subordinados o con distintos grados de autonomía, en territorios específicos de diferente nivel, en comunidades, sectores, momentos metabólicos, redes familiares o de organizaciones económicas, entre otras formas organizativas. En Latinoamérica, el sistema capitalista dominante convive con la reciprocidad de los tequios mesoamericanos y las mingas sudamericanas, con las cooperativas de comercio justo y de abasto, con la generosidad de millones de familias, con los ecologismos sociales de parte de la población, con el socialismo parcial cubano y con las Redes de Economía Solidaria. Y así sucede en todos los continentes. Con los otros modos de vida, el modo predominante establece relaciones funcionales o conflictivas dentro de un mismo sistema interdependiente.

Así, en relación con las constricciones y posibilidades sistémicas, modos de vida distintos coexisten, no sin conflictos relevantes. La reproducción del capitalismo ha compartido siempre su tiempoespacio social con las prácticas de solidaridad, que se han reproducido y transformado en parte a manera de respuesta o resistencia a la explotación ejercida por el propio capitalismo (Altvater, 2013). Desde luego, hablamos de una coexistencia conflictiva. Desde tiempos inmemoriales y hasta la actualidad, existen los modos de vida solidarios, con los que se realizan diferentes procesos integrales,

²⁰⁵ Esta diversidad en convivencia ha sido reconocida por el marxismo en el concepto de formaciones sociales históricas (Fioravanti, 1971: 19-22), o por la economía convencional en las categorías de “estilos” o “modelos” de desarrollo.

sectoriales o momentos metabólicos de la reproducción y transformación de la vida. Diversos sujetos y organizaciones han practicado, continuado y transformado a lo largo del tiempo estos otros modos de vida, entre los que podemos contar, como ejemplos, distintos pueblos originarios de funcionamiento comunal, los procesos de construcción de las cooperativas integrales, lo mismo que procesos de satisfacción de necesidades específicas, como centros de educación libre, comunidades religiosas solidarias o cooperativas de trabajo, así como redes de generación e intercambio equitativo de satisfactores, cooperativas de abasto o sociedades de ayuda mutua. No puede afirmarse de ninguna manera que en estos últimos siglos la solidaridad haya logrado conformar, en todas sus manifestaciones, un sistema histórico integral e independiente del capitalismo. Pero sí se puede observar que la solidaridad ha generado otros modos de reproducción y transformación de la vida, en poblaciones, espacios o momentos específicos y parciales en relación con el Sistema de Vida integral.

Hay una permanente tensión dialéctica entre la homogeneidad y la diversidad de los modos metabólicos que en habitan en un Sistema de Vida, entre la expansión y la reducción de éstos, entre la funcionalidad y el conflicto, entre la continuidad y el cambio. Es también por estas tensiones y la dinámica de transformación que permiten, que las prácticas de vida que se realizan con modos metabólicos distintos a los típicos del modo dominante, pueden constituirse en semisistemas si ganan integralidad y consiguen un grado importante de autonomía, como sucede hoy germinalmente con el Buen Vivir y la Economía Solidaria. Ese es de hecho el planteamiento de praxis de Euclides Mance (2006 y 2008) con las *Redes de Colaboración Solidaria*, que observa y promueve como estructuras básicas de construcción cultural y práctica de bienvivir que hacen sinergia en la disputa creativa y liberadora frente al capitalismo, y que requieren incluir en su funcionamiento cada vez más personas, más recursos, más acciones, más procesos autónomos, más satisfacción de necesidades.

La comprensión y gestión de los modos de vida invita así a redescubrir también los procesos históricos de cambio de los Sistemas de Vida y su construcción social. Asimismo, permite imaginar y orientar las características biofísicas y sociales que adopta y/o debería adoptar un modo y sistema distinto si quiere distinguirse del capitalismo, sobrevivir y trascender a futuro. Sólo con un modo de vida distinto puede construirse y existir un sistema histórico distinto, una vida diferente, más cercana al bienvivir.

b. Intersubjetividades y poder en la construcción sistémica

Las intersubjetividades y el poder tienen un peso decisivo sobre las formas históricas que toman las economías, las praxis de entendimiento y gestión del metabolismo y la calidad de vida. Tanto las formas de percepción, valoración y acción de los seres humano, como todas las realidades que suponen recursos y relaciones de poder, interactúan junto con los procesos naturales, materiales y energéticos en la reproducción o el cambio de un sistema biosocial histórico y su calidad de vida.

La *intersubjetividad* es, como se ha dicho, la dimensión sistémica de generación, transformación y vivencia de emociones, percepciones, valoraciones y formas de acción de las personas y grupos que forman parte del sistema. Es el mundo de lo simbólico, lo psicosocial, lo cultural. los procesos de interacción simbólica o informacional que definen y transforman nuestras emociones, motivaciones, deseos y miedos, nuestras percepciones o representaciones, nuestras creencias, saberes e ideas, nuestros valores, normas, apreciaciones y proyecciones, y nuestras formas de acción, incluyendo actitudes, hábitos y habilidades. Con lo simbólico de la realidad los seres humanos conformamos y modificamos cada uno de nuestros *rasgos subjetivos*, a nivel individual, o *rasgos intersubjetivos o culturales*, a niveles colectivos.

Resulta imposible comprender y gestionar la economía sin incluir su *dimensión intersubjetiva o dimensión cultural*. Si observamos la realidad, podemos ver que las intersubjetividades tienen distintos puentes claros con las economías. Pongamos algunos casos importantes para comprender el peso de cada uno de los elementos mencionados como constitutivos de las intersubjetividades: las emociones inciden en la disposición de los individuos y organizaciones económicas a consumir, invertir, compartir, cuidar o innovar; las representaciones y saberes sobre el mundo afectan nuestra percepción de escasez, la construcción de los proyectos o las distintas eficiencias de los procesos económicos a partir de ciertas tecnologías; los valores, como ya hemos señalado, determinan nuestros procesos de valoración y valorización de los bienes y recursos, con su consecuente impacto en todos los aspectos distributivos del metabolismo biosocial; las normas suponen mandatos o prohibiciones que inciden en cuestiones como la perdurabilidad de los sistemas económicos o la asignación de las acciones vitales; los hábitos y costumbres pueden determinar las formas de toma, transformación, circulación, disfrute y consumo de los bienes, y contribuir así al colapso ecológico o a su superación. De ese tamaño son las interrelaciones entre cultura y economía, y por eso no podemos

obviarlas en los estudios económicos, suponiendo que lo importante es siempre conocer y transformar directamente “la base material”, el trabajo productivo, la riqueza monetaria o incluso los satisfactores de necesidades.

¿De qué depende la construcción de las intersubjetividades? Para entender dicha construcción es notorio el potencial comprensivo y de praxis de la categoría de *hábitus*, propuesta por Pierre Bourdieu.²⁰⁶ Se trata de estructuras de percepción, valoración y acción, sistémicamente reguladas y regulares, construidas y reconstruidas en la interacción de los sujetos en sus espacios de vida y socialización, a través de su aprendizaje inconsciente y consciente. Para los sujetos personales y colectivos, ciertas condiciones biosociales, en principio las propias de los grupos en que se ubica, definen el primer marco del hábitus de esa persona o colectivo. Nuestra condición o situación biosocial como sujetos es lo que podemos llamar nuestro *hábitus objetivo*. Este hábitus objetivo está conformado por los distintos ámbitos de vida y socialización de cierta persona o grupo, incluidos no sólo los típicamente reconocidos como culturales, medios de comunicación, centros de aprendizaje o transmisión de tradiciones, sino también los espacios de trabajo, de convivencia, de cuidados o de recreación, y el conjunto de las dinámicas de interacción simbólica, incluso con la naturaleza. Los hábitus objetivos son para los sujetos particulares las estructuras simbólicas insumo de nuestros propios procesos de transformación-generación de emociones, percepciones, valoraciones y acciones, es decir, de nuestros *hábitus subjetivos*. Ambos, son elementos fundamentales de las capacidades objetivas y subjetivas de la praxis y por tanto de los procesos de construcción y transformación de los Sistemas de Vida y las dinámicas económicas.

Así pues, los hábitus son relevantes para tratar la dimensión intersubjetiva de una economía. Para el conjunto de un modo de vida, o para cada momento metabólico, equilibrio ecológico, necesidad humana o acción vital podemos observar y transformar un cierto hábitus económico, la manera en la que nos relacionamos con dichos procesos en lo perceptivo, lo valorativo y lo activo.

²⁰⁶ "Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *hábitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transponibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para conseguirlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a reglas, y siendo todo esto, objetivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un jefe de orquesta" (Bourdieu, 1980: 88-89).

Las *percepciones* son todos los símbolos que llegan a los sujetos a través de los sentidos, que a partir del aprendizaje de ciertas representaciones del mundo y una cierta estructura lingüística, son filtradas por las *representaciones* psíquicas y culturales, que constituyen el marco de interpretación de la realidad dado por las estructuras emocionales, las creencias, los conocimientos e informaciones de la realidad y las habilidades cognitivas, tanto de cada persona como de los colectivos culturales a los cuales pertenecemos.

Las *valoraciones* no son otra cosa que nuestras percepciones sensoriales y mentales cargadas de afectos y juicios de valor. Están entonces influidas, en la parte afectiva, por las emociones, por la vivencia y el aprendizaje positivo y negativo de las experiencias de vida, y por lo tanto por la satisfacción o insatisfacción asociada a las experiencias; y en la parte del juicio, por las construcciones mentales y culturales de lo bueno y lo malo de la realidad. Las *motivaciones*, *sentidos* y *horizontes*, que son formas más complejas y estables de valoración, son de primera importancia en la comprensión y construcción de los modos de vida, aunque deben ser complementados con la prueba de eficacia. Su relevancia reside en que las *motivaciones* de los sujetos, deseos e intereses intersubjetivos y relativamente variables, así como los *sentidos*, motivaciones más estables y predominantes, y los *horizontes*, sentidos concretados en visiones de futuros históricos posibles, son los principios de praxis con los cuales se realiza una selección y organización colectiva de las emociones, percepciones, nuevas valoraciones y acciones que afectarán a dicho sistema mediante mecanismos de retroalimentación multifactorial. Por lo tanto, se constituyen como principios estructuradores de los hábitos y hasta cierto punto del propio sistema, cuando son dominantes (Buckley, 1970: 82, 86-94).

Las valoraciones y motivaciones, incluidos sentidos y horizontes, cumplen también el papel de filtros de selección de las percepciones, de la comunicación y el aprendizaje. Son un filtro que de entrada acepta y rechaza, pero que también relaciona, cuestiona, recrea, deconstruye.²⁰⁷ Si una persona o grupo valora acumular riquezas, ostentar una destacada posición social, ejercer el poder, mantener su seguridad, lo mismo que si valora el cuidado de la vida, el disfrute equitativo de bienes, la salud o la felicidad compartidas, o cualquier combinación de distintos valores y motivaciones, incluso

²⁰⁷ El criterio de relación, aceptación, rechazo, cuestionamiento o deconstrucción de los flujos simbólicos, estará dado por la combinación predominante de motivos en relación con el hábito subjetivo y la eficacia que se aprecie en dichos flujos simbólicos, quizá conocimientos, juicios o prácticas, para la realización de lo que el sujeto valora.

contradictorios, las motivaciones más arraigadas y las más presentes en cierto momento serán el filtro de la percepción, la comprensión, el aprendizaje y la expresión que influirá sustancialmente en la dinámica intersubjetiva.

Hay un impacto estructurador de las motivaciones, sentidos y horizontes en el modo de vida. Pero no hay un mecanismo directo e infalible. La realización de un horizonte de desarrollo local, por ejemplo, no depende sólo de que los sujetos tengan la motivación de realizarlo, sino de si las estructuras biosociales y las relaciones de poder con respecto a otros sujetos y sus motivaciones, permiten efectivamente su realización. Entonces las motivaciones pueden llegar a definir en buena medida las acciones de los sujetos, pero estas acciones y la realidad sistémica objetiva serán fruto de una negociación con distintas contradicciones posibles: entre motivaciones, sentidos y poderes opuestos de sujetos distintos, entre el sentido como discurso y el sentido como práctica en cada sujeto personal o colectivo, y entre los motivos y hábitos de los sujetos en relación con cierta realidad (incluidas habilidades de transformación) y la estructura y procesos biosociales de realidad en sí. No es el mismo el sentido de las acciones económicas de un trabajador precarizado que el de las prácticas de un accionista mayoritario de una transnacional, ambos parte del mismo sistema. Del mismo modo, no es el mismo el sentido discursivo que representa el desarrollo en la sociedad capitalista, que es el de un supuesto bienestar, que el sentido práctico de sus acciones económicas, que son la ganancia y la acumulación. E igualmente distintos son el imaginario del crecimiento ilimitado característico de la creencia en el progreso lineal infinito y la real finitud de los recursos físicos útiles con que cuenta la economía-mundo capitalista. Así pues, las diferencias y contradicciones entre representaciones y sentidos discursivos y prácticos facilitan el diagnóstico de fenómenos sistémicos tan importantes como la crisis ecológica y humana contemporánea, donde la economía convencional ve crecimiento y progreso porque registra acumulación, mientras que el sistema biosocial tiene en realidad distintas pérdidas de recursos fundamentales para la vida natural y humana.

La transformación-generación de lo intersubjetivo, tanto de ciertos hábitos como de su dinámica, sucede mediante dos procesos clave presentes en toda socialización. El proceso de fondo es el *aprendizaje*, la selección, asimilación y adaptación de lo simbólico de la existencia al hábitus propio, es decir, la apropiación de la vida simbólica a la propia subjetividad perceptiva, valorativa y activa. Como sabemos por los estudios del aprendizaje significativo, éste sucede en función de la eficacia de cada elemento para la

realización de aquello que los sujetos valoramos, que es frecuentemente la satisfacción de nuestras necesidades reales, o aquellos fetiches o velos que asociamos a estas necesidades, como el dinero, la opulencia o el control. La dinámica esencial de la recreación intersubjetiva, el aprendizaje, sucede también mediante el otro proceso clave de la socialización, la *comunicación*. Vista como la generación, circulación e intercambio de símbolos²⁰⁸ que suponen información significativa entre distintos elementos de un sistema, principalmente sus sujetos, la comunicación expande las posibilidades del aprendizaje más allá de la propia experiencia. Este flujo simbólico está constituido tanto por los mensajes de la propia naturaleza y del medio biosocial, como por los mensajes emitidos y recibidos consciente e inconscientemente por las personas y colectivos humanos a través de un medio y con cierto lenguaje o código, que está construido a través del propio proceso de conformación del hábitus y que genera una estructura lingüística de interpretación del mundo y de interacción con él.

Ahora bien, la transformación de un hábitus no es una cuestión automática ni meramente voluntaria. Depende de complejos procesos de interacción entre lo objetivo y lo subjetivo. No es sencillo, por ejemplo, cambiar el hábitus que me orienta a competir y concentrar la riqueza por uno que me oriente más a cooperar y compartir, ni el que me lleva a consumir riquezas por uno que me lleve a cuidarlas. Aún menos sencillo cuando hablamos de grandes grupos de población. Incluso en procesos de transformación como la revolución socialista cubana, los hábitus de la población no se han transformado fácilmente y en pocas generaciones tras los cambios objetivos de la realidad nacional. "Los esquemas del hábitus, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias del examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden lo que se denominaría injustamente unos valores en los gestos más automáticos o en las técnicas del cuerpo más insignificantes en apariencia (...) y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social, aquellos que expresan de la forma más directa la división del trabajo entre las clases, las clases de edad y los sexos, o la división del trabajo de dominación" (Bourdieu, 1988: 477).

Una llave de la construcción y el cambio de los modos y sistemas de vida está en alcanzar *hábitus y praxis de vida integrados*, cuando las motivaciones y sentidos y en general las formas de percepción, valoración y acción, logran corresponderse con

²⁰⁸ En teorías de la comunicación se enuncian como los procesos de producción-codificación, emisión, transmisión, recepción-decodificación y retroalimentación.

realizaciones relativamente congruentes de lo deseado, con el soporte de motivaciones, percepciones y prácticas adecuadas. Sucede entonces una retroalimentación entre valores, motivos, saberes, prácticas y realizaciones objetivas de cierto modo de vida. En esa retroalimentación se fundamenta hasta hoy la acumulación capitalista, cuyos sujetos en posiciones dominantes buscan acumular ciertos recursos, bienes y valores, saben acumularlos, pueden realmente acumularlos a través del trabajo de miles de millones de participantes del sistema capitalista; consiguen así la acumulación de capital y ciertas realizaciones personales y de clase que, junto con las relaciones de competencia y endeudamiento generalizados, mantienen su motivación de acumular. Se retroalimentará así el capitalismo hasta que uno de los pasos de la cadena se rompa, por ejemplo, por la falta de recursos biofísicos o de trabajo subordinado o de poder. Si el florecimiento de sistemas orientados al bienvivir quiere avanzar en su calidad y dimensión, los sujetos participantes tenemos que conseguir estructurar redes sinérgicas de solidaridad que articulen, cada vez con mayor correspondencia, las motivaciones y horizontes de bienvivir, los saberes necesarios para construirlo, y su efectiva construcción paulatina, incluyendo la reproducción de la naturaleza y la satisfacción, la salud y la felicidad de la gente, de manera que se renueve la motivación por el florecimiento sistémico.

El rol de las praxis en la reproducción o transformación de todo sistema histórico es fundamental, y por eso el pensamiento complejo llama a desarrollar distintas *praxis éticas* (Morin, 2010: 52-53). Necesitamos praxis estructuradas por hábitos y acciones radicalmente biosociales, epistemológica y éticamente hablando, praxis centradas en la calidad de la vida natural y social, en las cuales el florecimiento y el bienvivir se convierten en guías estructuradoras de los modos de vida, del metabolismo biosocial y del funcionamiento del sistema, en negociación y creciente congruencia con los procesos objetivos que enmarcan la acción.

Entre distintas praxis, con sus hábitos intersubjetivos y prácticas objetivas, así como entre distintos modos de vida en un sistema histórico, se estructuran relaciones de convivencia y conflicto. El hábito más poderoso de un sistema histórico es el de su modo de vida dominante. Guiado por su sentido y respaldado por sus capacidades reales, estructura casi todos sus procesos sistémicos: los del metabolismo biosocial, las acciones vitales, la valoración, la apropiación, la distribución, la diferenciación en la reproducción de la vida y la satisfacción de necesidades y deseos. Los modos menos poderosos, si su dinámica esencial está en conflicto con el hábito y modo de vida dominante, entrarán

inevitablemente en relaciones de conflicto, como pasa con los semisistemas de Buen Vivir y Economía Solidaria, así como con todos los modos de vida distintos al capitalista, pues el funcionamiento acumulador del capitalismo tiene en su esencia vocación colonizadora. La convivencia o el conflicto tienen entonces una dimensión objetiva y una intersubjetiva, definiendo también el carácter reproductivo o transformador de las intersubjetividades presentes en una comunidad o sistema de vida en concreto.

Esto nos lleva a observar que, además de la dimensión intersubjetiva y en relación con ésta, para entender la economía de un sistema biosocial necesitamos conocer su *dimensión política*, es decir, el sistema biosocial en cuanto sistema de poderes con los que interactúan los sujetos de una sociedad. La *política* es el conjunto de sujetos, acciones, relaciones, estructuras y procesos de un sistema biosocial vistos como elementos de construcción de capacidades de incidencia, decisión, realización, regulación y control, que confluyen con y en la creatividad histórica de los distintos sujetos sociales, y afectan la libertad y autonomía de los sujetos, sus organizaciones y comunidades, así como el conjunto de los procesos de realización, las acciones vitales, el metabolismo biosocial y los propios procesos de florecimiento para el bien vivir.

La dimensión política de un sistema se configura a través de procesos intersubjetivos y objetivos de gestión, distribución y aprovechamiento de recursos y capacidades, a partir de las situaciones históricas y los ciclos de praxis y realización de la vida. El florecimiento mismo, la estructuración de los metabolismos biosociales, las acciones vitales, son en este sentido actos políticos de construcción y ejercicio de capacidades y poderes de los propios sujetos, en relación consigo mismos y con todos los miembros de una comunidad o sistema de vida. Evidentemente, dado que todo Sistema de Vida es diverso y en él se articulan de manera diferenciada los distintos sujetos, en todo sistema histórico es inevitable el *conflicto*, la oposición o confrontación funcional de las praxis de los diversos sujetos de un sistema, dada la frecuente incompatibilidad de nuestras prácticas y sus motivaciones. Si dos sujetos quieren orientar las mismas acciones o apropiarse del mismo recurso o bien económico, como ha pasado históricamente en todos los sistemas, el conflicto es ineludible. El conflicto representa un eje político central de interacción y estructuración biosocial, conflicto entre los seres humanos y la naturaleza, entre las especies que habitamos el sistema, y entre grupos de la misma especie.

Frecuentemente, dado que esos procesos de gestión, distribución y aprovechamiento de recursos generan estructuras regulares de reproducción social con los demás elementos de un Sistema de Vida, las dinámicas de relación entre poderes resultan en la construcción de estructuras institucionalizadas de autoridad colectiva, de gobierno y participación para la incidencia, realización, regulación, control y conflicto. Un modo histórico de esta institucionalidad la observamos en los Estados modernos capitalistas y sus “democracias” representativas, prácticamente restringidas a lo electoral, cuando no son antidemocráticos incluso los sistemas electorales y de partidos. Estas “democracias” estructuran una relación de dominación de parte de las oligarquías corporativas y burocráticas sobre la naturaleza y la población en general. Favorecen una regulación y control centralizados sobre la mayor parte de los elementos y la organización de los modos de vida y sus metabolismos, incluyendo los equilibrios ecológicos y la gestión de diversas satisfacciones humanas. En este modo de institucionalidad política, las oligarquías tienden a definir mayormente el destino de los ecosistemas y de nuestras vidas: por ejemplo, gobiernos y corporativos turísticos proyectan la transformación de los manglares y playas; gobiernos y corporativos del sector energético y minero acuerdan la transformación de montes, valles y flujos de agua para fines de extracción de hidrocarburos y minerales de todo tipo; gobiernos y agrupaciones empresariales establecen las formas del trabajo, sus cargas y beneficios, y a través de ello la distribución de gran parte de los recursos y satisfactores humanos; gobiernos y corporativos financieros regulan o desregulan la gestión del dinero con diversos mecanismos de apropiación centralizada, como el endeudamiento y el interés. En todos estos casos, ponen distintos poderes en esa dirección de dominación, incluyendo el poder militar o policiaco si hace falta, estableciendo no un control absoluto y automático, sino una dominación relativa pero mayormente eficaz frente a resistencias y alternativas. Así sucede en los más diversos territorios y ecosistemas, bienes naturales, sectores de satisfacción humana, medios de circulación de valores y bienes, e incluso en las acciones vitales. Los poderes regulan principalmente el trabajo, pero influyen también en las formas de los cuidados y descuidos, en las formas de convivencia, aislamiento o violencia, y mediante instituciones culturales como la escuela, los medios de comunicación y las propias empresas, en las formas de recreación, aprendizaje y destrucción de lo simbólico e intersubjetivo, de las percepciones, valoraciones y acciones que conforman nuestros hábitos, incluyendo nuestras motivaciones, sentidos y horizontes históricos. Esta relación

de dominación institucionalizada se hace más asimétrica y dominante cuanto más distantes de la población se encuentran los centros de poder.

Son por supuesto relevantes y complejas las relaciones entre política y economía. Veamos algunos ejemplos: las capacidades de decisión sobre el sistema pueden permitir la imposición de sistemas económicos excluyentes o con alta inequidad cuando esas capacidades de decisión están altamente concentradas en una élite política; las estructuras de autoridad y control de las sociedades que vivieron el “socialismo real” permitieron a las élites burocráticas de los partidos en el poder construir relaciones de dominación y explotación sobre los trabajadores que decían representar; la incidencia de los movimientos sociales de los trabajadores, en el capitalismo de principios y mediados del siglo XX, permitió que la clase trabajadora se apropiara de una mayor parte de los bienes y servicios producidos; una fuerte creatividad histórica de ciertos grupos sociales en confluencia con determinadas tendencias estructurales de un sistema histórico ha permitido a lo largo de siglos realizar cosas tan importantes como la instalación de sistemas de agua potable para amplias proporciones de la población o incluso la transición de un modo económico a otro; la autonomía y el conflicto que mantienen los pueblos originarios contra los proyectos capitalistas de expolio de territorios y recursos ha restringido significativamente el grado y ritmo de su expansión, y ha promovido la difusión simbólica de alternativas de organización biosocial como el Buen Vivir casi por toda América Latina y Europa, entre sectores afines a la transformación solidaria de la realidad.

Entonces, cuando hablamos de poder no hablamos nada más del *poder sobre* que ejerce una persona o grupo dominante sobre otras en una relación de subalternidad, sino también del *poder contra* que ejercen dos o más personas o grupos en una relación de antagonismo, así como del *poder hacer* que despliega una persona o colectivo en la construcción de autonomía (Modonesi, 2010). En un sistema histórico y en la interacción entre distintos modos y proyectos de vida, tienden a presentarse estas tres formas de poder, sustentadas como ya se ha dicho en esa gestión de recursos y capacidades de todo tipo. Los procesos de transformación de los sistemas de vida, y específicamente el proceso de florecimiento o construcción de sistemas de bienvivir, a cualquier nivel de autonomía o parcialidad, sea en comunidades, regiones, sectores económicos o cualquier subsistema, implican la conjunción de sujetos, acciones y praxis que desafíen el poder sobre que domina la vida en un sistema histórico dominante, en nuestra realidad contemporánea el sistema capitalista antropocéntrico, clasista, patriarcal y colonial.

Entonces el desafío al poder sobre se conforma en un poder contra que disputa recursos y capacidades al sistema dominante. Pero incluso más importante es la construcción de un poder hacer que abra la puerta, como hacen hoy la Economía Solidaria y el Buen Vivir, a la conformación de auténticos modos de vida solidarios y sostenibles. Este poder hacer liberador es el que se retroalimenta con los hábitos proyectivos y los proyectos de vida convirtiéndolos realmente en hábitos y praxis de vida integrados, que cambian sustancialmente el metabolismo biosocial canalizando la disputa en auténticas transformaciones de los modos de vida, destapando la creatividad histórica de la acción colectiva. Si dinero llama dinero, contante y sonante, el bienvivir llama al bienvivir, realmente capaz y disfrutable.

c. Sujetos y praxis: en las bases de la transformación social

Se ha abordado hasta este punto la dimensión natural de los Sistemas de Vida y diversos elementos de su dimensión social, incluyendo los entendidos propiamente como económicos, así como los intersubjetivos y de poder. Todo se articula en el funcionamiento dinámico del metabolismo biosocial de un Sistema de Vida y sus partes, como proceso que facilita o dificulta el bienvivir según su modo de concreción histórica. Toca ahora concentrarnos en los procesos de transformación, que parten de las acciones y praxis de los sujetos, e interactúan con ciclos y tendencias estructurales de crisis sistémica, para favorecer los procesos de cambio en los sistemas y modos de vida.

Si las más grandes unidades constitutivas de una economía son el Sistema Tierra y los sistemas históricos, se puede considerar que la más pequeña de sus unidades constitutivas es la *acción de los sujetos*. Toda persona u organización social que se reconoce a sí misma, que reconoce sus necesidades, deseos, motivaciones, sentidos u horizontes, y que actúa en consecuencia, es un *sujeto* (Touraine, 1992). Mientras que todas las personas de cierta edad y autonomía crítica somos sujetos, pues realizamos consciente e inconscientemente ese proceso de autorreconocimiento, proyección y acción, también organizaciones, redes, movimientos sociales, instituciones o clases, son o pueden ser *sujetos sociales*, lo que depende del grado de unidad funcional de su identificación, proyección y acción. Dicho de otra manera, puede entenderse que hay sujeto social en un colectivo donde hay más funcionalidad, coincidencia y sobre todo movilización con un sentido compartido, que contradicción, conflicto e inmovilidad.

La identificación de los sujetos de un sistema histórico es indispensable para su estudio y para la praxis transformadora, pues son éstos quienes realizan las acciones vitales que, a su vez y en interacción con el sistema, constituyen las relaciones, organizaciones, estructuras y procesos del metabolismo biosocial y de la reproducción o el cambio sistémico. Son los sujetos los que definen, en interacción con la dinámica ecosistémica, tanto la experiencia humana como el rumbo del Sistema Tierra en este periodo geológico antropocénico. Identificar a los sujetos capaces de construir procesos de transición y florecimiento hacia el bienvivir, y establecer con ellos un diálogo de saberes y distintas prácticas de aprendizaje colectivo, es elemental para realizar con frutos una construcción efectiva de modos, comunidades y sistemas de bienvivir.

Así pues, para las praxis de transformación biosocial hay que comprender la acción de los sujetos colectivos. La *acción colectiva* es un sistema de interacción con relaciones internas y externas que combinan ciertas motivaciones, recursos, capacidades y formas de acción y organización de diversos sujetos particulares en un Sistema.

La acción colectiva conforma organizaciones, que comienzan frecuentemente con la formación de grupos informales de personas que buscan un objetivo similar, frecuentemente resolver algunas necesidades especialmente sentidas y representadas en una proyección de la vida futura con base en la presente. Es después de las primeras formas de relación y agrupación que los grupos se convierten en sujetos sociales activos en el sistema, se reconocen en lo común, se hacen visibles y actúan bajo estrategias conjuntas o coordinadas que, según entiende el grupo, le permitirán conseguir sus fines (Melucci, 1999). Entonces, para la acción colectiva, los grupos son un primer paso, pero lo más importante es la formación y dinamización de organizaciones funcionales y transformadoras.²⁰⁹

Una de las expresiones más poderosas de acción colectiva y de esta subjetivación con sentido transformador es la de los movimientos sociales. Los *movimientos sociales* son organizaciones de acción colectiva coordinada y sostenida, basadas en fuertes lazos de identidad y solidaridad, y orientadas a la realización de determinadas transformaciones sociales, para las cuales establecen procesos autónomos ligados en redes que comparten

²⁰⁹ A partir del siglo XIX, algunas de las rebeliones u oposiciones a la dinámica del sistema capitalista, que eran “espontáneas, efímeras y en gran medida sin coordinación salvo en el nivel local”, pudieron transformarse en “verdaderas organizaciones –a la larga organizaciones con burocracias- que planeaban la política de transformación social, y funcionaban en un marco de tiempo que iba más allá del corto plazo” (Wallerstein, 1999: 24).

ciertos fines, estrategias y perspectivas comunes y frecuentemente identifican procesos o sujetos con los cuales enfrentan una relación de conflicto. Se trata de grandes sujetos colectivos que si bien son internamente heterogéneos trabajan de manera estratégica y relativamente planificada en función de causas explícitas comunes, conformándose en redes de organizaciones muy dinámicas, complejas y no fácilmente delimitables. Funcionan con acciones intercaladas, coordinadas y dialogantes, tanto de resistencia para la contención de la dominación como de construcción alternativa para la transformación y la liberación (Castells, 1997. Cisneros, 2001. Wallerstein, 2008). Entre éstos se encuentran la Economía Solidaria y el Buen Vivir, vistos como procesos de praxis colectiva, efectivamente transformadora e integrada, en la construcción de una nueva realidad de florecimiento natural y humano. Los movimientos de la Economía Solidaria y el Buen Vivir, justamente recurren a la organización en redes de procesos autónomos, para ir expandiendo el alcance y la autonomía de los modos de vida solidarios y sostenibles frente a la avanzada colonizadora del capitalismo y el desarrollismo. Su estrategia fundamental es la de articular cada vez más procesos parciales del metabolismo biosocial generando sinergias de construcción de bienvivir, en todos los equilibrios vitales, todos los sectores de satisfacción de necesidades y todos los momentos metabólicos, para conseguir una mayor eficiencia ecológica y social, y para permitir así la transformación solidaria y sostenible de la vida en su conjunto.

La acción colectiva organizada requiere de un proceso de *subjetivación social* mediante el cual los grupos hacen conciencia de sí mismos, de la realidad que viven y la que desean vivir, y se asumen simbólicamente y prácticamente como constructores organizados de dicha realidad; de esa manera construyen con la acción colectiva procesos de transformación y liberación para que la realidad no sea más la realidad dictada por quienes dominan la producción de la historia (Touraine, 1992). Y efectivamente, los grupos organizados con ciertas motivaciones deben verlas realizadas, o al menos irse acercando a ello consiguiendo cambios significativos, para que la acción colectiva y la organización representen opciones motivantes para los sujetos participantes (Olson, 1992). Sólo entonces, como se ha observado antes, la proyección de vida se vuelve proceso real de vida, praxis transformadora integrada.

La proyección y acción de los sujetos es poderosa. Para José Carlos Mariátegui, la historia la hacen las personas que asumen una visión u horizonte histórico de futuro, y que actúan colectivamente buscando hacer realidad su “voluntad” o “ilusión”, incluso

contra ciertas condiciones objetivas adversas.²¹⁰ Ahora bien, no podemos caer en una visión idealista o voluntarista, al suponer que todo sujeto personal o colectivo es capaz de construir la realidad con el único límite de su proyección subjetiva. ¿Cómo podría eso ser verdad si las proyecciones de los distintos sujetos son muchas veces contradictorias y mutuamente excluyentes? Es posible realizar una parte de nuestra voluntad, quizá incluso la mayor parte, pero es imposible realizar íntegramente dos voluntades en conflicto. Toda acción social y económica, y por tanto la propia reproducción o transformación de un sistema, depende por un lado de la *imaginación y proyección* de los sujetos, su capacidad para proyectar los ejes generales y las formas concretas de su sentido y horizonte histórico de vida, pero también de *las constricciones y posibilidades* objetivas que presenta el propio sistema en un tiempoespacio histórico dado, incluida la interacción entre sujetos diversos (Buckley, 1970: 126-138). Por supuesto, la imaginación negocia con la realidad, en una dialéctica histórica en donde la realidad puede o no permitir la realización de la imaginación, tras lo cual ya la realidad se ha transformado y continúa la lucha de los sujetos por ver realizadas sus ilusiones. Los seres humanos hacen la historia al tiempo que la historia establece las condiciones de su existencia. Si queremos entender e impulsar procesos y proyectos como los de la Economía Solidaria y el Buen Vivir, es importante atender a las praxis de las organizaciones, redes y movimientos sociales que los impulsan.

Una *praxis* es un proceso en el que los sujetos sienten, perciben, valoran, actúan y transforman la vida y a sí mismos, con sus aprendizajes y su real capacidad creativa, tras lo cual generan un nuevo aprendizaje (un nuevo hábitus), nuevas capacidades y una nueva acción en una nueva situación sistémica. Luego vendrá un ciclo con nuevas visiones, acciones y transformaciones, haciéndolo así de manera sucesiva. Ese proceso complejo, conflictivo, cíclico, cambiante e indefinido es el *proceso de praxis* (Sánchez Vázquez, 1967: 245-267), que transforma toda realidad, incluyendo nuestros modos de vida y nuestras comunidades, y al Sistema Tierra en su conjunto.

Un *campo de praxis* es entonces la interacción de distintos elementos interdependientes. Están los *sujetos* individuales y colectivos relacionados en cierto tiempoespacio, dimensión o proceso concreto del Sistema de Vida. Cada uno de los sujetos tiene un *hábitus* biosocialmente construido, constituido sus formas intersubjetivas

²¹⁰ Ese papel constructor de la voluntad, la imaginación y la proyección, en una mezcla de logos y mitos, de razón y fantasía, lo defendió Mariátegui frente a la ortodoxia marxista internacional que se afirmaba en un materialismo determinista “pasivo y rígido” (Germaná, 1995).

de emoción, percepción, valoración y acción con respecto a la realidad; los sujetos tienen *hábitus reproductivos*, pero también *hábitus transformadores*, aquellos hábitos opuestos y distintos a la realidad hegemónica, orientados en el horizonte histórico de la construcción de otra realidad con nuevas prácticas, nuevos modos de vida e incluso nuevos sistemas históricos. Los sujetos constructores de la Economía Solidaria y el Buen Vivir tienen en este sentido un hábitus transformador.

El hábitus de cada sujeto define sus *capacidades subjetivas de praxis*. Pero los sujetos están en una cierta *situación sistémica* que define su marco de acción, sus capacidades diferenciadas de utilización de diversos recursos biofísicos, simbólicos o políticos del sistema mediante las distintas acciones vitales, en interrelación dialéctica con la acción de los demás sujetos y los procesos sistémicos más amplios. Ésta situación define así las *capacidades objetivas de praxis*. La conjunción de estas capacidades subjetivas y objetivas, cuando se pone en juego resulta en la *praxis concreta* de cada sujeto en el campo o sistema. En interacción con las praxis del resto de sujetos en el campo y con otros elementos de la realidad sistémica, empezando por los procesos biofísicos de la naturaleza y otras tendencias estructurales sociales, definen una cierta *creatividad histórica* de cada sujeto, su capacidad para incidir en la realización o construcción de los procesos reales del sistema histórico.

La acción colectiva, la praxis y la dinámica de un campo suceden en todas las Comunidades de Vida de las que los seres humanos formamos parte y en todos los elementos de su metabolismo biosocial. Están en los procesos específicos de realización de ciertos equilibrios, acciones, relaciones o necesidades humanas, como se aprecia en el movimiento campesino internacional que actúa en torno a bienes como la tierra, el agua, la alimentación, el trabajo y el clima (La Vía Campesina, 2009 y 2015); están también en praxis de vida integrales como los procesos autonómicos de los pueblos indígenas latinoamericanos o los de la Economía Solidaria y el Buen Vivir. En cierto sentido, todos y cada uno de los elementos que conforman un Sistema de Vida conforman un campo sistémico de acción. O sea, cada Comunidad de Vida, cada sistema histórico y el Sistema Tierra en general, son, para la acción humana transformadora, un campo de acción con posibilidades, obstáculos y límites.

Tal como es elemental abordar la capacidad de realización de necesidades en los seres humanos, también es fundamental atender a la creatividad histórica de un sujeto o movimiento social. En buena medida, ésta será la capacidad de los individuos y

organizaciones de movilizarse a sí mismos y aprovechar sus recursos para estructurar acciones colectivas efectivamente transformadoras del sistema histórico dominante. El potencial de aprovechamiento de recursos, las redes de inclusión, la movilización para la acción, y la capacidad de acción concreta son elementos centrales para entender la creatividad histórica de cualquier sujeto y acción colectiva. Todo movimiento social tiene un cierto *potencial de aprovechamiento*, una capacidad de generar condiciones y aprovechar recursos para un movimiento y sus fines; las *redes de inclusión* son las formas en que las estructuras de relaciones sociales, a partir de la interacción y la comunicación, son capaces de involucrar a grupos e individuos en el movimiento; y la *movilización para la praxis* es el conjunto de procesos y estructuras de motivación y aprendizaje que detonan la participación de individuos y grupos en ciertas acciones colectivas concretas. En la movilización influye el hábitus de los sujetos, por ejemplo con la fuerza de sus percepciones y motivaciones, pero también influye la valoración consciente e inconsciente de la capacidad y facilidad de participación, o la previsión de factibilidad de alcanzar beneficios diversos o la transformación deseada (Melucci, 1999). Así pues, la movilización necesita motivos, pero también capacidades y realizaciones en el camino. Si establecen sinergias, todos estos elementos van aumentando la creatividad histórica de un sujeto social. Más capacidad de incluir más recursos y acciones humanas en sus praxis y procesos de transformación, cada vez más recursos y personas coordinando, realizando y sosteniendo sus acciones en un sentido de transformación común que efectivamente se va logrando mediante nuevos modos y praxis de vida.

Un nuevo ciclo de praxis en la realidad sistémica genera cierta *experiencia y aprendizaje* en los sujetos y cierta *modificación del sistema*. Se modifican así todos los hábitus y la realidad: cambia el hábitus subjetivo e intersubjetivo, y el propio hábitus transformador, cambia por tanto la capacidad subjetiva de praxis; cambia la situación, el hábitus objetivo, y con él la capacidad objetiva de praxis de los sujetos, además del propio campo sistémico de praxis. Así la práctica de los sujetos se transforma a sí misma y transforma al Sistema de Vida y las posibilidades de bien vivir. En función del florecimiento del bien vivir sistémico, cada ciclo de praxis puede ser entendido y valorado de manera semejante a como se planteó la valoración de la eficiencia biosocial de un proceso, observando o gestionando la entrada de ciertos recursos, incluidas las capacidades de los sujetos, que luego se aprovechan para ciertas acciones y procesos y finalmente generan ciertos resultados tanto en nuevos recursos como en realizaciones reales de vida,

incluyendo las satisfacciones humanas conseguidas y las transformaciones hacia el bienvivir.

Puede observarse que la praxis y creatividad histórica de los sujetos colectivos tiene un proceso semejante al del florecimiento de las personas y comunidades, al pasar de la situación sistémica a la disponibilidad e identificación de recursos propios y externos que definen sus capacidades subjetivas y objetivas, cuyo aprovechamiento y ejercicio efectivo permite la realización y transformación de la vida.

En relación a la creatividad histórica de un sujeto social, es importante hacer unas últimas observaciones con mirada macro. Por un lado, el sistema y sus sujetos enfrentamos diferentes constricciones que determinan ciertos *límites* del sistema, bloqueos insuperables a ciertos procesos de reproducción o cambio, así como ciertos *obstáculos*, dificultades históricamente superables para ciertos procesos a través del conflicto y su resolución. Conviene identificar estos tipos de constricciones sistémicas para los procesos y proyectos sistémicos y la acción colectiva. La distinción abre reflexiones de gran interés tanto para el estudio crítico del modo de vida actualmente dominante,²¹¹ que hoy impone como situación la crisis de la reproducción de la vida y la satisfacción de necesidades humanas en todo el Sistema Tierra, como para la proyección de alternativas de bienvivir frente a esa crisis histórica. Por otro lado, el sistema y sus sujetos disponemos de *posibilidades* de reproducción o transformación sistémicas que representan alternativas de estructuración históricamente factibles de la praxis de los sujetos y de los propios modos y sistemas de vida. Dichas posibilidades, están directamente relacionadas con las *libertades*, *diversidades* y *creatividades* del propio sistema, sus sujetos y sus praxis en distintos campos.

La *diversidad* de formas de estructuración biosocial presentes en el sistema hace más factible desarrollar, a partir de la variedad de expresiones de lo real, formas probadas de estructuración ya manifiestas en la realidad. Por ejemplo, la diversidad de modos metabólicos parciales o integrados de la Economía Solidaria, facilita la reproducción o generación de formas similares o innovadoras de estructuración de diversos modos de bienvivir. Se trata de una variedad sistémica que abre fácilmente el abanico de lo posible desde las acciones, relaciones, estructuras y procesos presentes. Las praxis éticas se pueden articular en esa diversidad con más facilidad, pues aprenden y actúan a partir

²¹¹ Un ejercicio semejante es el que realizan Altvater y Mahnkopf en relación con los límites de la globalización capitalista (2002).

procesos reales. Además, los sujetos también podemos abrir nuevas posibilidades a partir la *innovación*, de la creación de nuevas formas de interrelación y organización de un modo de vida, o de nuevos modos de vida integrales. Constricciones, posibilidades, límites, obstáculos, libertades, diversidad e innovación, participan de los escenarios históricos de futuro, a partir de los procesos sistémicos del capitalismo y de otros modos presentes y posibles de estructuración de la vida en el Sistema Tierra.

La identificación de límites, obstáculos y posibilidades de praxis, en las que juegan un papel clave la diversidad y la creatividad, así como de los conflictos de esas praxis en su campo, ayudan a ubicar la creatividad histórica de los movimientos sociales en su interacción con la realidad de cierto tiempoespacio, y con ello sus capacidades de generar transformaciones en un Sistema de Vida.

d. *Sistemas, modos y formaciones históricas: crisis y cambio sistémico*

Para Immanuel Wallerstein (1999: 280-281), dadas las interdependencias complejas de la actualidad, la unidad de análisis más adecuada es la de los *sistemas-mundo*, sistemas históricos de gran escala y larga duración en el marco de los cuales se estructura la vida de las poblaciones y territorios que abarcan. Según Wallerstein, en la actualidad existe solamente un sistema histórico, el sistema-mundo capitalista, que abarca todo el planeta. Desde su punto de vista, no hay ya, como en tiempos pasados, otros sistemas históricos más pequeños y mayormente autónomos, a los que llama *minisistemas* (Wallerstein, 1999: 251). Sin embargo, esta unidad de análisis se puede enfocar de manera más enriquecedora si se entiende que las praxis diversas y transformadoras no necesariamente son una parte más del sistema-mundo, y que difícilmente esas praxis pueden gestionarse directamente en ese nivel territorial tan amplio.

La perspectiva biosocial necesita ubicar, problematizar y visualizar históricamente alternativas de florecimiento, como el Buen Vivir y la Economía Solidaria. Por eso se hace indispensable reconocer, más que la interdependencia y una cierta homogeneización en el sistema-mundo, la *diversidad de modos y comunidades de vida*. Interesan los modos de vida y comunidades en *resistencia* que se defienden frente al avance del sistema-mundo dominante, con el cual establecen una relación antagonica, y los modos de vida y comunidades *alternativas* que construyen otras formas de reproducir y transformar la vida, mediante relaciones de antagonismo y autonomía. Ambas formas de diversidad de hecho

existen en comunidades territorialmente localizadas o en red. Constituyen en la actualidad modos y dinámicas de vida de características propias y distintas a la dominante, y con una relativa autonomía no sólo biofísica sino también, y principalmente, relacional, intersubjetiva y política. Para reconocer la existencia de esa diversidad, resulta indispensable considerar algunos elementos:

- Un sistema histórico está conformado no sólo por su “economía”, como dinámica material y mercantilizada para la supervivencia humana, sino por las dimensiones natural, intersubjetiva y política que son parte de la reproducción integral de la vida natural y humana. Entonces, un Sistema de Vida es una *formación biosocial histórica* en la que conviven y se articulan distintos modos de reproducción y transformación de la vida en todas sus dimensiones, incluyendo los modos de regeneración natural o de convivencia comunitaria, que no operan bajo la lógica capitalista, aunque ésta impacte los procesos naturales y de convivencia.
- La autonomía de reproducción en todas esas dimensiones es la que define a un sistema como distinto de otro. Pero la autonomía es siempre una cuestión de grado: una característica histórica de todos los minisistemas o sistemas-mundo ha sido el intercambio con otras sociedades, siendo sólo el Sistema Tierra un sistema autónomo en sí, aunque también funciona en interacción energética con el sol y su medio exterior.

Podemos entonces cuestionar la supuesta omnipresencia del capitalismo en nuestro Sistema y su modo de vida actual. Si incluimos no sólo la dimensión económica convencionalmente entendida sino la dimensión natural, intersubjetiva y política de la reproducción de los sistemas y todos sus elementos, y si vemos la autonomía como gradual, podemos reconocer hoy la existencia de diversos modos y sistemas parciales de vida, de alcances, escalas y temporalidades distintas, cuya reproducción se articula al sistema capitalista y depende de éste sólo en un nivel de intercambios e insumos parciales, pero depende también de sus propios sistemas de reproducción, que obedecen a motivaciones y praxis distintas a las capitalistas. Sería el caso de muchos pueblos indígenas contemporáneos y de algunas redes de autogestión incluyendo las de Economía Solidaria en sus formas más radicales y autónomas. La visión de una realidad monolítica y de dominación absoluta del capitalismo no es correcta, y podemos reconocer en nuestro Sistema de Vida contemporáneo, diversos *minisistemas o semisistemas*.

Desde este enfoque, *resistencias* y *alternativas* son procesos de reproducción biosocial no hegemonizados por el modo de vida dominante, unas de énfasis antagónico y otras de énfasis constructivo, complementarios en la defensa y búsqueda de autonomía. No podemos ir al otro extremo y pensar que los minisistemas o semisistemas resistentes o alternativos son completamente autónomos frente al capitalismo. De entrada, dependen de un Ecosistema Tierra interconectado y transformado por la dinámica capitalista. Pero también están articulados con el capitalismo en diversas partes de su metabolismo biosocial: de los bienes biosociales que gestionan las corporaciones reciben distintos insumos, tecnologías de la comunicación, por ejemplo, y frecuentemente con sus mercados intercambian algunos recursos, independientemente de los intercambios comunitarios tradicionales o los nuevos mercados de Economía Solidaria; en su mayoría reciben también varios soportes directos o indirectos de los Estados capitalistas, incluyendo infraestructuras o intercambios de saberes con las universidades públicas.

En cualquier caso, lo central en la relación entre el sistema-mundo capitalista y las comunidades con modos de vida parcial o totalmente distintos, es la disputa sobre la reproducción de la vida y la riqueza biosocialmente generada, que sería simplista identificar burdamente como producto del capitalismo. En realidad, la riqueza contemporánea es producto de un sistema dominado por el capitalismo, pero construido biosocialmente en relaciones sistémicas funcionales y conflictivas entre distintos individuos, grupos biosociales y comunidades en sus ecosistemas, practicando diversos modos de vida.

Si queremos ampliar la mirada, en primer lugar, interesa un enfoque global que es el del Sistema Tierra como sistema termodinámicamente cerrado cuya historia y devenir depende de la interacción de elementos naturales y elementos sociales. En ese marco, en nuestro momento histórico es ciertamente imprescindible el análisis del sistema-mundo capitalista como sistema estructurador de la vida contemporánea en la mayor parte del planeta, con gran poder incluso en las comunidades en resistencia y vida alternativa. Sin embargo, por su capacidad de praxis ética son igualmente importantes los análisis de los minisistemas o semisistemas de bienvivir, que con movimientos y procesos como las economías comunales o la Economía Solidaria representan alternativas potenciales para la transformación y transición hacia sistemas cada vez más autónomos, partiendo desde lo local y la articulación de redes, hacia la construcción de otros futuros posibles. El Sistema de Vida del futuro será resultado de la interacción de la creatividad histórica de

los sujetos constructores de unos y otros modos de vida, de sus capacidades de praxis puestas en juego en el campo más amplio que es hoy el Sistema Tierra, y en los campos específicos de distintos niveles y sectores sistémicos.

Se ha expuesto anteriormente que en todo Sistema de Vida, todo se encuentra en una permanente tensión entre funcionalidad y contradicción, una tensión entre procesos cíclicos de reproducción y procesos tendenciales de transformación.²¹² Las tendencias seculares de cambio cualitativo más allá de los ciclos, pueden llegar a ser de ruptura (Wallerstein, 1999: 254), tal como sucede con la ruptura ecológica global que está transformando ya a la sociedad capitalista (Foster, 2010). Las contradicciones estructurales que merman la funcionalidad de un sistema histórico son, junto con las praxis transformadoras, las piezas que juegan a favor del cambio, que se confrontarán en el campo sistémico en un proceso de antagonismo frente a las acciones y mecanismos que juegan a favor de la continuidad. De este conflicto resulta siempre una síntesis de *transformación sistémica*. Puede que sea un cambio cualitativo de los sistemas históricos en algunas de sus dimensiones, momentos, ámbitos o características, pequeños cambios sustanciales o superficiales para refuncionalizar el sistema en sus características dominantes. Pero puede que sucedan cambios más integrales mediante transformaciones en las estructuras de la mayor parte de las dimensiones, momentos o ámbitos de su dinámica, caso en el cual resulta un cambio de modo de vida general y entonces una *transición sistémica* (Wallerstein, 1999: 281-284).

¿Cómo podemos entender las transiciones históricas de un modo de vida general a otro? A lo largo de la historia, las transiciones se han dado por la combinación de dos procesos. En primer lugar, los procesos de *conservación o construcción de autonomía* de los grupos resistentes o alternativos, en los cuales sujetos colectivos como las pequeñas sociedades agrícolas del preclásico mesoamericano, los pueblos “bárbaros” de la Europa central y oriental, la naciente burguesía europea de finales del medioevo o incluso los colonizadores europeos en su llegada a Abya Yala, ganaron respectivamente capacidad para gestionar la vida a su modo frente a los cazadores recolectores del antiguo México, frente al Imperio Romano, frente a la aristocracia europea, y frente al imperio mexica. En segundo lugar, los procesos de *institucionalización de los nuevos modos de vida* en la mayor parte de un sistema, conformando nuevas estructuras funcionales que logran la continuidad y desenvolvimiento ya no del viejo modo sino del nuevo, que nació o llegó

²¹² Esta tensión llega hasta los más esenciales elementos de la ecología terrestre, que se modifican a través de las eras geológicas.

como alternativa frente al modo previamente dominante. Las sociedades agrícolas mesoamericanas fueron poniendo las bases biofísicas, intersubjetivas y políticas para su permanencia durante siglos, estableciendo sus estructuras políticas y religiosas, sus deidades, centros ceremoniales y normas de funcionamiento colectivo, incluyendo sus ejércitos y formas de propiedad e intercambio. Los pueblos germanos, sajones y otros pueblos del centro y oriente de Europa y del centro de Asia, luego de resistir la colonización romana y tras mantener sus modos de vida, fueron atacando y reconquistando los territorios que en otro momento había ocupado la civilización romana y su imperio. El colonialismo europeo, en parte feudal y en parte capitalista, destruye en la conquista del actual México la institucionalidad construida por la Triple Alianza a lo largo de Mesoamérica y va imponiendo con el Virreinato de la Nueva España sus modos metabólicos, incluyendo el modo de ocupación y extracción de las haciendas y minas, el modo de transformación-generación basado en la explotación del trabajo nativo a través de las encomiendas, y la circulación a través del tributo y la mercantilización regulada por las autoridades coloniales. La burguesía europea, ya como gobernante, consigue establecer sus normas en el conjunto de las sociedades cuyo gobierno va ocupando, como pasó tras la Revolución Francesa y otras revoluciones y reformas liberales.

Por supuesto, toda nueva institucionalización puede estar antecedida de una caída más o menos abrupta del régimen político que defendía la funcionalidad del viejo modo y sistema de vida. Incluso puede darse esa caída con la influencia de crisis internas del régimen que se defiende, más que por la creatividad histórica de los constructores de nuevos modos de vida.²¹³ Pero lo más importante no es calcular el peso diferenciado que tuvieron las crisis propias de un sistema y el poder de los sujetos que entran en conflicto con éste, sino entender que las crisis sistémicas y la creatividad histórica de los sujetos transformadores interactúan para generar los cambios históricos concretos.

Independientemente de cuál sea su peso, podemos observar entonces que las crisis juegan un papel fundamental en el entendimiento del cambio social, de las transformaciones y transiciones sistémicas. El ejemplo más evidente lo encontramos en las sociedades que colapsaron por la insostenibilidad de sus modos de vida (Diamond,

²¹³ Puede ser el caso del declive del Imperio Romano, que cayó en el despilfarro, la corrupción y la expansión militar desmedida. Podría ser también el caso, parcialmente, de la aristocracia francesa que estaba más ocupada de las fiestas que de la generación y distribución de satisfactores entre la población, favoreciendo el surgimiento de un fuerte "enemigo interno". Asimismo, la crisis interna fue un factor que facilitó la ruptura del imperio mexica y la consecuente conquista de México, dadas las alianzas de los españoles con otros pueblos mesoamericanos en conflicto con la Triple Alianza de Tenochtitlan-Tlatelolco, Texcoco y Tacuba.

2006). Los sistemas históricos enfrentan, durante toda su existencia, contradicciones que se constituyen en obstáculos para su propia funcionalidad y reproducción o bien para la reproducción incluyente de la vida natural y humana. Podemos distinguir ambas formas de crisis, con las categorías de *crisis funcionales*, como la que supone para el sistema capitalista el cambio climático ya en curso, y *crisis éticas*, como la alarmante persistencia del hambre que en 2015 alcanzó a casi 800 millones de personas en el mundo, a pesar de la abundancia de alimentos en el planeta (FAO, 2015).

En una parte de la cultura crítica frente al capitalismo contemporáneo estos dos tipos de crisis se confunden y se mezclan como si tuvieran las mismas consecuencias, como si las actuales crisis alimentaria, del trabajo, de inequidad, de representatividad política o de los cuidados, que son en realidad crisis éticas, resultaran en una situación históricamente insostenible para la continuidad real del sistema, causas por las que inevitablemente el sistema tendría que transformarse o colapsar. De ahí que muchos pensadores contemporáneos, invadidos por una esperanza de cambio, vean frente a cualquier crisis la caída más o menos pronta pero inevitable del capitalismo.²¹⁴ Mientras se predica el colapso del capitalismo con estas crisis, hasta hoy se ha levantado y fortalecido en sus tendencias generales, aunque ciertos procesos regionales puedan despertar interesantes dudas al respecto, por ejemplo en Sudamérica y especialmente en Ecuador y Bolivia.²¹⁵

Tanto las crisis funcionales como las crisis éticas pueden o no ser superadas por el sistema dominante ajustando sus estructuras de funcionamiento, salvo que las crisis impongan un límite, que no un obstáculo, a los ciclos fundamentales del metabolismo biosocial que reproduce dicho sistema. Es verdad que las crisis funcionales necesariamente generan dificultades de reproducción del sistema como tal, y por lo tanto de su continuidad. Pero si se trata de obstáculos y el sistema tiene la capacidad de sortearlos, muy probablemente ajustará su funcionamiento y superará la crisis. Si por el contrario se trata de límites, como el que puede suponer un cambio climático sustancial, el sistema requerirá de cambios profundos, de modificaciones estructurales de sus procesos

²¹⁴ En un libro sobre el Buen Vivir y los cambios civilizatorios que propone, Alberto Acosta, uno de los principales impulsores de esta propuesta transformadora, afirma: “La crisis no va a ser superada porque es una crisis profunda, que está erosionando las bases mismas del sistema” (Acosta, 2010: 90).

²¹⁵ Con esa claridad, Ana Esther Ceceña señala que “para caracterizar la crisis es necesario evidenciar que si bien el capitalismo se encuentra en una crisis civilizatoria, económica, política, no se está cayendo, no estamos asistiendo a su fin; es más, nos va a costar mucho trabajo despedirnos de él” (Ceceña, 2010: 73).

más importantes, y cambiará entonces el modo de vida del sistema, y quizá el Sistema de Vida tendrá que ser otro, aunque no necesariamente mejor o peor en términos éticos. Por su parte, las crisis éticas no tienen directamente ese efecto transformador, a menos que motiven en la sociedad una reacción conflictiva que amenace la reproducción del sistema mediante la acción colectiva organizada, sea de movimientos sociales con alta creatividad histórica para la transformación ética de los sistemas de vida, o de organizaciones que frente a la falta de legitimidad del sistema dominante y sus instituciones morales optan por la disputa violenta de los recursos y el poder del sistema, como podría suceder hoy con ciertos grupos criminales o terroristas, si llegaran a afectar la dinámica de acumulación de capital.

Si se llega a un momento en que las contradicciones del sistema histórico se vuelven insuperables bajo su dinámica o para superarlas el sistema requiere cambiar características que le son esenciales en sus distintas dimensiones, podríamos considerar que los sistemas históricos entran en una *crisis sistémica* (Wallerstein, 1999: 284). Entonces se vuelve ineludible una discontinuidad del sistema como tal y una transición de sistema histórico, la reconfiguración radical de los procesos de reproducción y desenvolvimiento de la vida, sea por una desintegración más o menos abrupta del sistema y la consecuente formación de uno o varios nuevos sistemas, o mediante una transformación multidimensional relativamente controlada del sistema en crisis hacia uno distinto (Wallerstein, 1999: 27-28).

Las crisis están en curso, como también las disputas por el futuro de la vida. De las crisis funcionales y éticas que experimentamos, incluyendo la actual ruptura ecológica global, puede resultar un ecofascismo capitalista, un ecosocialismo autoritario, un caos de violencias y rapiña descontroladas, o diversos escenarios imprevistos hasta ahora. El hecho es que los recursos naturales se están agotando y destruyendo, al tiempo que la distribución de los satisfactores se vuelve cada vez más inequitativa. Qué se va a hacer frente esta situación es algo que se está definiendo actualmente, en la interacción de los procesos sistémicos y las praxis de los sujetos del Sistema Tierra, en la lucha entre ecologistas y extractivistas, socialistas y capitalistas, movimientos por el Bien Vivir y gobiernos desarrollistas y coloniales, procesos de Economía Solidaria y políticas neoliberales. La disputa por el futuro está siempre abierta.

Por eso, para construir sistemas de bienvivir, nos interesa entender y promover los movimientos sociales que están imaginando y poniendo en práctica economías

alternativas y solidarias, así como la realización de transformaciones históricas integrales. Cuando los movimientos sociales, con intención de superar crisis éticas y cambiar la realidad, construyen una acción conflictiva y creativa a un grado tal que impiden la reproducción de las relaciones de poder, intersubjetivas, económicas e incluso biofísicas, tal como funcionan en el sistema y modo de vida dominante, entonces consiguen escalar el conflicto sociopolítico y la crisis ética a un nivel de contradicción y crisis funcional, obligando al sistema a transformarse. Los movimientos sociales deben bloquear la funcionalidad del sistema dominante si quieren transformarlo, y construir una nueva y más solidaria funcionalidad si quieren transformarlo hacia un modo de vida que construya bienestar.

En relación ya no con cualquier transformación sino con una transición de sistema histórico, observamos los *movimientos sociales antisistémicos* que buscan desarrollar praxis orientadas hacia el cambio radical o la sustitución del sistema histórico (Wallerstein, 2008). Los movimientos antisistémicos, entre los cuales contamos a la Economía Solidaria y al Buen Vivir, con su posición explícitamente anticapitalista y su horizonte histórico postcapitalista, deben buscar el bloqueo de la funcionalidad del sistema dominante y la construcción de nuevos modos de vida a un grado tal que el nuevo modo de vida se vuelva el más común, el de mayor alcance y el más poderoso en términos tanto del poder hacer, por su capacidad de construir comunidades de vida solidaria y sostenible, como del poder contra, por su capacidad de contener la reacción capitalista frente a su posible desplazamiento gradual. Sólo hace falta pensar en algunas de las contrarrevoluciones operadas por los grupos en el poder tras avances sustanciales de movimientos transformadores: la dictadura franquista se impuso luego de la guerra civil española que siguió al triunfo de la República; el sabotaje económico fue la estrategia frente a las políticas de tipo socialista que estaba concretando Lázaro Cárdenas en México tras una revolución fuertemente obrera y agrarista; el golpe de Estado de Pinochet y los *Chicago Boys* detuvo en seco al gobierno socialista de Salvador Allende; o la “contra” nicaragüense que se montó como reacción conservadora frente al sandinismo. También puede observarse la necesidad de contener las reacciones frente a las transiciones a nivel regional como evidencia la contrainsurgencia paramilitar que ha acosado durante décadas al zapatismo chiapaneco o al movimiento indígena del Cauca colombiano y sus procesos de autonomía.

Estos últimos ejemplos nos sirven para pasar a la siguiente reflexión. ¿Hay una necesaria *amplitud territorial de las transiciones* de modos o sistemas de vida para que sean importantes y/o sostenibles? ¿Las transiciones necesariamente se tienen que dar en la totalidad del sistema o pueden suceder en una parte, en ciertos procesos metabólicos, en ciertos territorios o regiones o en redes de relaciones que consiguen una autonomía relativa? En estas transiciones parciales, en forma de semisistemas, encontramos ya distintos modos de bien vivir, específicamente los procesos-proyectos de la Economía Solidaria y el Buen Vivir.

e. Buen Vivir y Economía Solidaria: nuevas praxis y modos de bien vivir

Los movimientos actuales del Buen Vivir y la Economía Solidaria, responden a la urgencia dada por las crisis éticas y funcionales contemporáneas. Ambos procesos-proyectos biosociales, nacieron de los movimientos sociales que apuestan por “otro mundo posible”, mediante una interacción de las trayectorias del cooperativismo, las comunales ancestrales de Latinoamérica y del mundo, y las ciencias sociales y ecológicas críticas. Apuestan, respectivamente, a que la solidaridad tome en la economía el lugar que hoy tiene la competencia por la acumulación de capital, y a que la construcción del bien vivir humano y natural reemplace como sentido social al desarrollo moderno, cargado de colonización, marginación, inequidad e insostenibilidad. Los acercamientos entre uno y otro movimiento, que han ido en aumento durante los últimos años, pueden apreciarse mejor si los entendemos y proyectamos con el enfoque integral de la vida, a la vez biológico y social, que caracteriza a la perspectiva biosocial.

El Buen *Vivir* es una propuesta general de organización de la vida natural y social que busca responder a los retos fundamentales de la crisis de vida que hoy enfrentamos. Sus semillas y expresiones más notables las observamos en las prácticas y proyectos de los movimientos sociales y políticos en Ecuador (como *Sumak Kawsay*) y Bolivia (como *Sumak Qamaña* o *vivir bien*), donde incluso sustentaron la elaboración de las nuevas constituciones y los estados plurinacionales. Pero tiene otras expresiones en la idea del Bien Común, más frecuente en el continente europeo y sus satélites culturales. Recuperando los planteamientos de algunos de sus principales voceros (Acosta, 2011 y 2013. ALAI, 2010), se puede definir el *Buen Vivir* como un proceso histórico en marcha y un horizonte de futuro con mirada global, constituido por una amplia diversidad de formas

de reproducción y transformación de la vida centradas en el respeto a la naturaleza y la satisfacción solidaria de las necesidades humanas, mediante la organización democrática participativa, la relación equitativa y complementaria entre mujeres y hombres, y una intersubjetividad liberadora sustentada en un diálogo intercultural.

La aspiración del Buen Vivir es convertirse en un modo de vida real, cosa que ha ido logrando parcialmente. Sabemos que todo modo de vida tiene como una de sus dimensiones centrales su economía, su praxis centrada en la buena comprensión y gestión de la forma en que funciona nuestro Sistema Tierra o nuestras Comunidades de Vida más cercanas, nuestros hogares, organizaciones, empresas, barrios, localidades, regiones o países. Por eso, el Buen Vivir requiere una economía propia y distinta, de objetivos, estructuras y funcionamiento congruentes con su complejidad y sus fines.

¿Cómo se concreta esta economía para el bienvivir y el Buen Vivir? Podemos entender mejor esa concreción en relación con el metabolismo biosocial. Cuando se plantea y realiza la construcción de modos de bienvivir, pensamos en la construcción de capacidades para la buena gestión del metabolismo biosocial en relación con diversos equilibrios ecológicos y satisfacciones humanas. Si no vemos el modo metabólico como proceso completo e integral, y a los distintos grupos de la comunidad y el sistema en la distribución, corremos el riesgo de generar bienvivir por un lado mientras reproducimos destrucción ecológica, infelicidad o insatisfacción humana por el otro, tal como hace el desarrollo dominante.

La *Economía Solidaria* puede ser abordada y entendida de distintas maneras (Razeto, 1997. Mance, 2006 y 2008. García-Jané y Laville, 2009. Arruda, 2010. Coraggio, 2011 y 2012. Setem, 2012. Marañón-Pimentel, 2013). En términos generales, es un movimiento que realiza praxis económicas como procesos de transformación integral para construir modos de vida alternativos al capitalismo. De manera que la Economía Solidaria es la realización de modos de vida solidaria y sostenible, que están conformando un Semisistema de Vida alternativo, con una autonomía creciente frente al sistema capitalista dominante. Como proceso de transformación histórica es parte de las potenciales transiciones hacia otros modos y Sistemas de Vida que, dicho en términos biosociales, quieren realizar un bienvivir natural y humano.

¿De qué organizaciones y experiencias concretas hablamos cuando nos referimos a la Economía Solidaria? Hoy contamos con una gran diversidad de procesos y proyectos (REAS, 2015. REESS, 2015), que no dejan de cambiar con la creatividad del movimiento. Desde distintas raíces en distintos lugares y culturas, forman parte de un gran laboratorio de solidaridad y sostenibilidad en la gestión de la vida, un laboratorio diverso que es nuestra principal fuente de praxis y aprendizaje:

- *Organización integral de comunidades.* Encontramos economías comunales tradicionales, con prácticas tradicionales como las mingas, las faenas comunitarias o la gestión de bosques y campos comunales, lo mismo que nuevas ecoaldeas o comunidades en permacultura.
- *Gestión de satisfactores para necesidades específicas.* Hay, entre otras experiencias cooperativas de vivienda, de generación, abasto y/o disfrute de alimentos ecológicos, de elaboración y venta de artesanía tradicional, cooperativas de transporte público y otros sistemas de uso compartido de transporte, cooperativas de reciclaje, mutuas de servicios de salud y seguridad social, radios y otros medios de comunicación comunitaria, escuelas, universidades y otras organizaciones educativas y culturales, así como asociaciones sociales o cooperativas de todo tipo de satisfactores.
- *Circulación de bienes.* Incluyen diversas prácticas tradicionales de trueque en ámbitos no mercantiles, como el tequio o la mano vuelta en que se intercambia trabajo, o el trueque de objetos o las tiendas gratis. En ámbitos mercantiles, promotoras, comercializadoras y tiendas de comercio justo, mercados de trueque e intercambio, mercados con vale multitrueque o moneda social, ferias y tianguis solidarios o mercados sociales orgánicos, cooperativas de abasto o “consumo”, y también supermercados cooperativos.
- *Gestión de crédito y ahorro.* Distintos sistemas no monetarios como los bancos comunitarios de semillas o bancos del tiempo. Asimismo, sistemas monetarios, desde la distribución de crédito con vales multitrueque y monedas sociales, hasta los bancos comunitarios, las cajas populares y las cooperativas de finanzas éticas, pasando por las tandas y otras formas de crédito monetario recíproco de pequeña escala.

En México, por ejemplo, este tipo de procesos los encontramos prácticamente en todo el país (La Coperacha, 2016), y en ocasiones una misma organización o algunos colectivos articulados gestionan procesos complementarios de todos los tipos aquí referidos, como es el caso de la Unión de Cooperativas Tosepan, que lleva cerca de 40 años de trayectoria entre los nahuas y totonacas de la Sierra Norte de Puebla.

También podemos ubicar parcialmente en la Economía Solidaria algunas *praxis que favorecen el bienvivir en otros ámbitos y sectores*, dependiendo de la forma en que se realicen concretamente, aunque no se identifican normalmente en el llamado sector social o tercer sector de la economía:

- En el ámbito de los hogares, la corresponsabilidad y reciprocidad en el trabajo doméstico, o los proyectos solidarios de transformación ecológica de casas habitación, con diversas ecotecnias como los huertos de traspatio o azoteas verdes, cuando son gestionados de manera solidaria.
- En el ámbito comunitario, distintas organizaciones y colectivos de la sociedad civil, desde grupos en defensa de los derechos animales hasta asociaciones que trabajan con grupos sociales y comunidades en marginación, siempre que actúen con estrategias de transformación solidaria de la gestión ecológica y social, promoviendo servicios que mejoran la calidad de vida y construyen relaciones más equitativas en términos de especie, género, etnicidad, clase, edad, región u otros ejes relacionales que hoy presentan una marcada inequidad.
- En el ámbito privado empresarial, las empresas con gestión integralmente solidaria y sostenible, más allá de la llamada Responsabilidad Social Empresarial, considerando elementos como la reducción de brechas salariales, la inserción laboral de personas en condiciones de marginación o vulnerabilidad, y en general la promoción de modos de vida solidarios y sostenibles, cosa que hacen, por ejemplo, bancos éticos como el *Triodos Bank*.
- En el ámbito público estatal, ciertos presupuestos participativos, programas académicos e incubadoras universitarias con enfoque solidario, agencias gubernamentales de promoción del cooperativismo y la Economía Solidaria, o ciertos sistemas de seguridad social que mantienen su inclusión y eficacia.

Vistos de esta forma, muchos procesos o prácticas pueden o no ubicarse dentro de las praxis y economías solidarias por sus formas reales de funcionamiento bajo principios

éticos solidarios, así como por sus impactos biosociales constructores de bien vivir, y no tanto por sus nombres, figuras legales, temas, ámbitos o sectores económicos formalmente definidos.

¿Qué tienen en común todas estas praxis diversas? ¿Qué es entonces la Economía Solidaria en términos generales, más allá de las características particulares que toma? Propondremos aquí una visión que nos permite hacer una síntesis en clave biosocial: La *Economía Solidaria* es un conjunto de praxis, emprendimientos, organizaciones y redes que facilitan la reproducción de la naturaleza y la gestión incluyente, corresponsable, equitativa y autónoma de bienes y satisfactores para la salud y la felicidad humanas, mediante distintos trabajos, cuidados, y formas de recreación y convivencia, articulando así, poco a poco y pieza con pieza, todo un metabolismo biosocial para el bien vivir. Todos los elementos que se ven implicados en las praxis de la Economía Solidaria merecen un tratamiento más detallado, cosa que se busca hacer, aunque sea de manera sintética, en las siguientes páginas.

De entrada, resalta el carácter explícitamente ético de su praxis. La Economía Solidaria está incorporando una ética biosocial, una estructura de valores o principios en la cual el derecho a vivir (de manera natural para el conjunto de los seres vivos y de manera sana y feliz para los seres humanos), la corresponsabilidad (en los cuidados y los trabajos), la equidad (como expresión social concreta y compleja de la justicia distributiva), la libertad (como autonomía colectiva y democracia real), y en síntesis la solidaridad y la sustentabilidad (como claves de relación presente y futura), se convierten en fines y principios ordenadores de la acción humana, de las relaciones sociales y de la interacción con la naturaleza.

La Economía Solidaria busca y practica un modo de vida propio, que inevitablemente entra en conflicto con el capitalismo real. Estructurada a partir de la solidaridad para la realización integral de una buena vida, en lugar de a partir de la competitividad y la competencia para la acumulación privada y centralizada, la Economía Solidaria puede ser una praxis fundamental para deconstruir el sistema dominante y construir sistemas de bien vivir. Se trata, como habíamos avanzado, de transformar todo el metabolismo biosocial para conformar integralmente un modo de vida solidario y sostenible.

La Economía Solidaria tiene en sus distintas manifestaciones algunas características y tendencias generales, que nos permitirían caracterizarla como una *Economía 7S*: una Economía Solidaria y Sostenible de Socialización de Satisfactores Sinérgicos para una vida Sencilla y Satisfactoria. Tiene entonces algunos rasgos centrales que pueden ser observados de manera más parcial o integral en el tipo de experiencias y proyectos que hemos referido:

- Se sustenta en una *ética humanista y/o biocéntrica* que implica la extensión gradual de la solidaridad al conjunto de la vida. Reconoce y valora a todos los seres, elementos y equilibrios que formamos parte de un Sistema o Comunidad de Vida. Evita lo más posible dañar cualquier elemento de la naturaleza, cada vez más a todos los animales, y respeta o incluso regenera los equilibrios vitales de nuestro ecosistema contemporáneo (clima, aerosol atmosférico, agua dulce, acidez oceánica, biodiversidad, nitrógeno y fósforo del suelo, uso de la tierra y niveles de contaminación química). Busca entonces la regeneración de la naturaleza en su conjunto a un máximo de sostenibilidad.
- Por solidaridad, cultiva y realiza el llamado *Factor C* (Razeto, 1997a), que en una óptica biosocial incluye cooperar, confiar, comunicar, corresponsabilizarnos, cocrear, cohesionar y, sobre todo, compartir y cuidar, todo para construir comunidad. Dedicación y esfuerzos a innovar en tecnologías humanas para la inclusión y la equidad, por encima de innovar en tecnologías meramente físicas, pues considera que más que una revolución tecnoecológica, que es importante, es una revolución humana la indispensable para un cambio de modo de vida, incluso para la sostenibilidad natural de la vida.
- Estructura un *metabolismo solidario* en el cual una gestión ecológica, incluyente, corresponsable, cooperativa, equitativa y autónoma acompaña toda la cadena metabólica: la toma solidaria de recursos, incluyendo la ocupación mínima y respetuosa de espacios y la extracción mínima de materiales y energía, principalmente renovables; la transformación de esos recursos para la generación de bienes realmente satisfactores; su circulación en formas de compartición, reciprocidad orgánica o de comercio justo; su uso y disfrute colectivo que tiende a compartir realizaciones; el consumo y desecho mínimos de esos bienes y recursos; y finalmente la búsqueda de la recuperación humana o la reabsorción ecológica de los residuos inevitables.

- Va poniendo en práctica la solidaridad y la sostenibilidad de manera *sistémica, transversal e integral*, en todos los elementos del metabolismo y también en todos los equilibrios vitales y necesidades humanas. Va atendiendo al conjunto de las necesidades fisiológicas y psicosociales, desde la gestión del agua o la alimentación hasta el aprendizaje, la participación y la estima social. Asimismo, va integrando el cuidado de los equilibrios ecológico como el clima, carbono, ozono y aerosol atmosféricos, la disponibilidad de agua dulce y calidad (pH) del agua de mar, el nitrógeno y fósforo de los suelos y la biósfera, la biodiversidad y la calidad de vida de la fauna, y la restricción de contaminaciones químicas, así como el cuidado de las biocapacidades estratégicas.
- Se enfoca en la satisfacción sinérgica de necesidades, y no de cualquier deseo. Se retira de la producción de *antisatisfactores*, aquellos supuestos bienes que en realidad no contribuyen a la satisfacción de necesidades humanas o incluso la entorpecen, como bienes de lujo, productos contaminantes en su generación y uso, o productos dañinos para la salud o la Naturaleza. En cambio, se centra en la generación y circulación de *satisfactores sinérgicos* (Max-Neef, 1994), aquellos bienes sociales, sean biofísicos, simbólicos o relacionales, que permiten la satisfacción de múltiples necesidades humanas. Así, busca elevar la *eficiencia biosocial* de la gestión económica, como sucede con los alimentos ecológicos, los servicios culturales, las bicicletas, el transporte colectivo o las ludotecas.
- Por las razones anteriores y con las motivaciones de compartir y cuidar, que implican moderarnos en favor de la vida propia y colectiva, promueve modos de vida personales y colectivos centrados en la *sencillez* en lugar de en la opulencia, y en la *satis-facción*, el hacer suficiente, en lugar de la ambición ilimitada. Ese es el centro de todas sus campañas de “consumo responsable” o “consumo consciente”.
- Fomenta así *praxis solidarias* como formas de percepción, valoración y acción solidaria en las distintas relaciones y estructuras sociales. Facilita y promueve una participación equitativa de todas las personas y grupos humanos en las acciones vitales del trabajo, los cuidados, la re-creación y la convivencia, así como en la distribución de la riqueza, tanto en las formas de apropiación de recursos como en el disfrute efectivo de los bienes y acciones de satisfacción. Estructura también formas de participación y regulación política caracterizadas por la autonomía colectiva y la democracia real, de tipo participativo y directo. En congruencia con

ello, realiza prácticas de comunicación y aprendizaje intercultural que re-crean las intersubjetividades para la realización creativa del bienvivir.

f. *La Economía Solidaria: praxis estratégica para el bienvivir*

Inevitablemente cada modo de vida disputa con otros ciertos bienes fundamentales, por ejemplo, el clima o la cultura. El Buen Vivir y todas las expresiones de construcción de bienvivir están en oposición funcional con el capitalismo, su modo metabólico y su sentido de desarrollo, pues está basado en una competencia por la acumulación y la colonización de todas las riquezas. Es decir, las praxis solidarias y el bienvivir sólo pueden realizarse contra la subordinación de la naturaleza y las personas a los procesos de creciente acumulación, concentración y centralización privadas de diversos bienes para la vida, procesos que suponen un sabotaje continuo para la construcción real de otros modos y sistemas de vida.

Por eso, no es suficiente un rasgo económico colectivo o solidario para considerar que una organización y su accionar son parte de la Economía Solidaria o de las praxis constructoras de bienvivir. Para ello se requiere la realización de un conjunto de praxis que en un balance general fortalezcan una economía de bienvivir frente a la economía capitalista en lo biofísico, lo intersubjetivo y lo político. También se requiere que los procesos ayuden efectivamente a revertir las estructuras de dominación hacia procesos de liberación y construcción de equidad, lo que implica incluir reparaciones o compensaciones temporales con colectivos afectados por el modo de vida actualmente dominante. De ahí que ni la economía popular urbana ni la economía campesina rural ni la economía pública, por el solo hecho de estar gestionadas por ciertos actores económicos y bajo ciertas formas legales de propiedad, puedan considerarse no capitalistas; así como tampoco cualquier sociedad cooperativa, ejido, comunidad u organización de la economía social, de propiedad colectiva o de fines no lucrativos, puede considerarse automáticamente como parte de la Economía Solidaria.

El Buen Vivir y la Economía Solidaria exigen en este sentido una alianza estratégica para la construcción de diversos modos concretos de bienvivir con base en praxis solidarias ya avanzadas. La Economía Solidaria ya gestiona medios y comunidades de vida. Mientras más elementos, recursos, personas y procesos biosociales funcionen en la lógica del Buen Vivir, menos funcionarán éstos con una lógica favorable al capitalismo. Y viceversa.

En un escenario hipotético de crisis sistémica del capitalismo, a partir de esas transiciones parciales a modos de bienvivir podrían construirse igualmente diferentes minisistemas o incluso sistemas-mundo con esa orientación. En esta hipótesis de crisis sistémica y transición necesaria, para que sea un modo y sistema solidario el de mayor potencial para que una sociedad lo adopte como forma estructural central, sería indispensable que este modo funcione previamente con el mayor grado posible de autonomía, capacidad reproductiva y transformadora.

En cualquier caso, sea o no en crisis sistémica, el Buen Vivir y la Economía Solidaria están construyendo, ampliando e integrando sus propias redes de reproducción, y así están conformando semisistemas de vida, en territorios concretos y en red, al tiempo que abren la posibilidad de una transición solidaria y sostenible hacia nuevos sistemas de bienvivir. ¿Cómo están buscando hacerlo? El proceso de construcción de las redes de Economía Solidaria es justamente un proceso de integración y desenvolvimiento paulatino de cada vez más recursos y capacidades, cada vez más acciones vitales de trabajo, cuidados, convivencia y recreación, cada vez más momentos metabólicos, mediante proyectos que articulan toma, ocupación, extracción, transformación, generación, circulación, disfrute, recuperación, consumo, desecho, reciclaje y reabsorción natural, en cada vez más sectores para la satisfacción sinérgica de necesidades, con una alta eficiencia biosocial, y llegando a niveles sistémicos y territorios cada vez más amplios. Están creciendo las praxis de la Economía Solidaria y con ellas su creatividad histórica, su poder hacer autónomo.

La Economía Solidaria tiene un proceso y proyecto histórico propios. En su construcción concreta, pueden ubicarse tres niveles de estructuración. En el primer nivel, encontramos las *Organizaciones de Economía Solidaria (OES)*, microsistemas cuyas acciones y procesos están centrados en la generación de bienes y servicios muy específicos, como alimentos, bebidas, vestido, vivienda, servicios de salud, utensilios domésticos o servicios de aprendizaje, comunicación, organización, cultura, ecología, comercio o finanzas. En un segundo nivel organizativo se encuentran las *Redes de Economía Solidaria (RES)*, estructuras de comunicación y cooperación entre OES con las que se facilita la confluencia, el intercambio de recursos y en general la cooperación sinérgica de las organizaciones con miras al fortalecimiento de cada organización integrante y de la Economía Solidaria en su conjunto. Esa confluencia de las organizaciones y redes de la Economía Solidaria se materializa principalmente en la

conformación de *circuitos económicos solidarios* (Mance, 2006 y 2008), cadenas que articulan todos los momentos y procesos metabólicos de la Economía Solidaria, desde la toma hasta el desecho pasando por la transformación, la circulación, el financiamiento y el central disfrute, así como el posterior consumo, desecho y su recuperación. Y en el tercer nivel, a través de las redes de redes, la Economía Solidaria se expresa como *movimiento social*, como red de acción colectiva articulada y flexible que planifica, organiza y realiza acciones no sólo estrictamente económicas, sino políticas y culturales. La conformación de redes, de circuitos metabólicos y de un movimiento social global, permite que la Economía Solidaria incremente su integralidad, diversidad, autonomía y resiliencia, su creatividad histórica en general, y por tanto hacen posible que vaya conformando *semisistemas de bienvivir*.

En la actualidad, la *Economía Solidaria* constituye un semisistema de gran diversidad de personas, organizaciones y redes con praxis solidarias en todos los países y continentes. Millones de personas llevan a cabo las funciones metabólicas de tomadores, ocupantes, extractores, transformadores, generadores, circuladores, usuarios, disfrutantes, consumidores, desechadores y recuperadores de recursos y bienes, todo con prácticas tendientes a la solidaridad y sostenibilidad (Guerra y Fernández, 2012). En su interacción articulada todas esas personas y organizaciones conforman realmente una *mesoeconomía*: una economía de muchos sectores o ramas para la satisfacción de diversas necesidades, con bases locales-regionales e interrelación global, que no llega todavía a conformar un sistema económico integral aparte del capitalista, sino un semisistema de redes y nodos económicos que operan de modo distinto al sistema capitalista y con mayor o menor grado de autonomía con respecto a éste (Cotera Fretel *et al*, 2008). Hoy existen comunidades y semisistemas de Economía Solidaria y bienvivir, pero no un sistema solidario o de bienvivir totalmente autónomo con respecto al capitalismo.

¿Es posible construir Sistemas de Bienvivir mediante la Economía Solidaria? En realidad, el futuro del bienvivir no puede asegurarse. Sus posibilidades dependen de la creatividad histórica que generemos y ejerzamos, de nuestras capacidades intersubjetivas y objetivas para reconstruir realidades. ¿Cómo podemos promover dicha reconstrucción? Muchas respuestas pueden darse y las posibilidades son inagotables. Millones de comunidades, cientos de regiones y países, y el planeta entero son semilleros y campos de cultivo esperando nuevas cosechas. Terrenos vivos con fertilidades distintas están ahí,

dentro y fuera de casa, dentro y fuera de las escuelas y las universidades, en el campo y en la ciudad.

La estrategia de praxis transformadora con que operan muchas OES, RES y buena parte del movimiento, necesita distintos elementos para contribuir efectivamente a la construcción de bienvivir:

- La inclusión de una proporción creciente de población y territorio en los procesos de la mesoeconomía solidaria y los semisistemas de bienvivir a nivel local, regional y global.
- El fortalecimiento de las formas solidarias de generación, apropiación, control y aprovechamiento de recursos estratégicos y bienes satisfactorios suficientes de todo tipo.
- Una gestión biosocialmente eficiente de dichos recursos a través de circuitos económicos funcionalmente integrados en cadenas cada vez más completas del metabolismo biosocial, cada vez más diversificadas sectorialmente, y cada vez más orientadas éticamente a la reproducción integral de la vida y a la satisfacción autónoma, plena y equitativa de las necesidades humanas.
- La articulación de dicha gestión económica con procesos ecológicos, políticos e intersubjetivos que posibiliten y retroalimenten el florecimiento de los sistemas de bienvivir, a través de alianzas con otras organizaciones, redes y movimientos.
- La operación de estrategias complejas contra el modo de vida capitalista, sus acciones, relaciones y procesos de dominación y explotación, evitando pérdidas de participantes y recursos frente a éste.

Como puede verse, una *transformación* con avances cualitativos y cuantitativos hacia diversas expresiones de bienvivir, incluido el movimiento por el Buen Vivir, es posible con estas estrategias siempre y cuando se logre hacer retroceder al sistema capitalista en ciertos territorios y sociedades o en el conjunto del Sistema Tierra. Se requiere limitar su incorporación de población, su apropiación, acumulación y concentración de recursos, y la ruptura ecológica planetaria que está provocando. La posible *transición de sistema histórico* hacia uno o varios sistemas de bienvivir es posible si las redes y el movimiento de la Economía Solidaria, junto con otros movimientos constructores de bienvivir como el ecologista, el feminista o los movimientos de autonomía de los pueblos originarios, en procesos de praxis transformadora progresivos y

funcionales pero inevitablemente discontinuos y conflictivos, consiguen estructurar un cambio en el conjunto del metabolismo, hasta un punto tal que permitan tanto la reproducción de los ciclos y ecosistemas de la naturaleza como una satisfacción solidaria, equitativa y plena de las necesidades de las personas partícipes de los Sistemas de Vida en transformación. Hay una disputa inevitable por la autonomía.

Ese proyecto histórico de la Economía Solidaria como parte de una transición de Sistema de Vida, que está siendo estructurada como estrategia por las organizaciones y redes del movimiento, puede parecer una utopía de alcance meramente orientador. Pero la Economía Solidaria y el Buen Vivir son procesos de cambio reales que aspiran a una transición sistémica integral, que no esperan a mejorar la vida hasta la culminación del progreso ni el decreto de la revolución total. No son promesas de bienvivir, como por tantos años la economía capitalista ha prometido desarrollo a las mayorías y recientemente la sostenibilidad de la Naturaleza. Tampoco son proyectos políticos que busquen instaurar un socialismo por decreto o dirección totalitaria, tomando y ejerciendo el poder del Estado con medios poco benéficos para la vida en el corto plazo. La Economía Solidaria es construcción de bienvivir, un aumento gradual de la calidad integral de nuestras vidas. Ésta es su gran bondad histórica.

En praxis transformadoras como la Economía Solidaria y el Buen Vivir la transición avanza y la calidad de vida mejora a la par. Cada persona, cada familia, cada comunidad, cada ecosistema que se vincula va transformando positivamente su vida, en procesos de praxis que van dejando aprendizajes y cambios concretos con beneficios directos: regeneración ecológica, trabajo digno, cuidados, comunicación, amor, estima social, autonomía colectiva, cooperación, entendimiento y destrezas, resiliencia, convivencia, recreación. En síntesis, una vida más equilibrada, saludable y feliz. Con el avance del tiempo y los procesos, quizá cada uno de nosotros y la humanidad entera, con nuestra gran comunidad, la Tierra, podamos transformarnos juntos y alcanzar un bienvivir, la deseada calidad de vida para la cual se inventó la economía.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Hacia la praxis de la Economía Biosocial

El objetivo de este primer estudio para una Economía Biosocial es el de proponer ciertas bases o guías epistemológicas, éticas, teóricas y de praxis que permitan tanto el análisis biosocial de la realidad histórica como la orientación de acciones transformadoras de nuestros Sistemas de Vida. La propuesta biosocial, con sus aspectos éticos, su enfoque complejo de los Sistemas de Vida y sus perspectivas de praxis solidaria, ha sido vastamente argumentada y expuesta en este trabajo.

Lo más importante de la propuesta biosocial es la apuesta por recuperar el carácter esencialmente ético, complejo y práctico de la economía como actividad humana. La economía está siempre referida a la aplicación de principios morales o éticos en una realidad compleja. Esos principios son explícitos u ocultos, pueden observarse con cierta congruencia o con una marcada irregularidad y contradicción. Lo que está claro es que la economía tiene por objeto la realización práctica de una buena gestión de nuestros bienes y comunidades en su contexto histórico natural y humano, cosa que implica una forma de conocer y hacer, es decir, una forma de praxis. La Economía Biosocial apuesta por una praxis integralmente solidaria para la construcción de modos, comunidades y sistemas de bienvivir en el marco de la dinámica compleja de los procesos ecológicos y sociales de reproducción y transformación de la vida.

Hay al menos tres aspectos esenciales de la relación entre ética y economía (Dussel Ambrosini, 1999), o, mejor dicho, de toda economía por su carácter ético: el sustantivo, el formal y el crítico. Al proponer la Economía Biosocial se han considerado estos tres aspectos. Primero, el sustantivo, atendiendo a lo que en los hechos se realiza o debe realizarse en la economía, que en la propuesta biosocial son los equilibrios ecológicos y las satisfacciones humanas que se hacen realidad o no dentro del flujo complejo de elementos y bienes en los Sistemas de Vida. Segundo, el formal, atendiendo a las cualidades o condiciones con que sucede o debe suceder lo sustantivo, que en la óptica biosocial son los principios éticos de vida, inclusión, corresponsabilidad, equidad, autonomía, solidaridad y sostenibilidad. Tercero, el crítico, la concreción histórica de lo

sustantivo y lo formal que en la óptica biosocial se sintetiza en la comprensión y proyección de la praxis para el florecimiento de modos y sistemas históricos de bienvivir, mediante la acción concreta de los sujetos, organizaciones, redes y movimientos en el contexto complejo de nuestro Sistema Tierra, los modos de vida dominantes y los modos de vida solidarios que representan resistencias o alternativas emergentes.

En este sentido, podemos valorar y retroalimentar el aporte de la propuesta económica biosocial, en primer lugar, por su validez teórica sustantiva. La propuesta de Economía Biosocial es evidentemente compleja, como nuestra realidad y nuestros procesos de vida. La validez de una teoría compleja debe ser juzgada no por la complicación que pueda generar metodológicamente a los procesos de construcción social ni mucho menos a los del conocimiento de la realidad histórica. Una propuesta teórica tiene valor por su capacidad de generar avances en la comprensión y construcción de la realidad, más allá de la simpleza de su posible observación y medición concreta, o la simpleza de sus aplicaciones exactas inmediatas, que dependen de las posibilidades que ofrezca la realidad presente a una determinada praxis.

Ahora bien, para avanzar en un conocimiento biosocial, podríamos querer observar, registrar, medir y sistematizar todas las variables interactuantes en un proceso de florecimiento sistémico hacia el bienvivir. Seguramente hacerlo sería muy complicado, aunque no imposible. En cualquier caso, efectivamente todas esas variables del florecimiento están en interacción, y si queremos construir bienvivir es necesario establecer sinergias entre ellas. La disponibilidad de los datos, la dificultad de su obtención o incluso la posibilidad o imposibilidad de conocer con cierta precisión la expresión histórica de la dinámica realmente compleja del bienvivir, no le quita validez y riqueza a una comprensión teórica compleja. Más bien refleja los límites presentes o futuros de nuestra capacidad de conocer la realidad histórica de manera estricta coleccionando pruebas empíricas de ésta. Se trata de los límites de una forma de conocimiento empirista que desde el positivismo se ha constituido prácticamente como el único modo legítimo de validación del saber: hipótesis, observación, validación. Pero si quisiéramos registrar la complejidad de la vida con todo detalle prácticamente tendríamos que dejar de vivirla.

En segundo lugar, podemos valorar y retroalimentar a la Economía Biosocial por sus perspectivas éticas formales. La incorporación radical de una ética biosocial en la economía y la ciencia en general nos permite rebasar el antropocentrismo y distintas

formas de egoísmo y competencia para avanzar hacia una praxis biocéntrica y solidaria. La ética biosocial explora el descubrimiento y la aplicación de una nueva escala de valores donde los principios de vida, inclusión, corresponsabilidad, equidad y autonomía son priorizados y contextualizados en la dinámica biosocial, reconociendo los obstáculos ecológicos y sociales que enfrentamos, y poniendo en el centro el bien vivir tanto de las generaciones humanas presentes y futuras como de los demás animales del planeta o incluso, por qué no, los derechos de la “Madre Tierra”. Sea con un humanismo ecológico o con una ética más incluyente como la del biocentrismo gradual que aquí se ha defendido, el primer y más importante paso está en comprender profundamente que sólo con la naturaleza y con el conjunto de la humanidad la economía tiene presente y puede tener futuro.

En tercer lugar, podemos dialogar con la Economía Biosocial por las herramientas que ofrece a las praxis críticas que buscan la transformación ética de la historia ecológica y social. Los tres aspectos del carácter ético de la economía se mezclan en las realidades históricas y sólo ahí pueden concretarse, en los procesos reales de solidaridad o violencia económica, de empobrecimiento o de florecimiento tanto para los seres humanos como para el conjunto de la Comunidad de Vida. El sentido de la praxis es el de aprender a construir éticamente los procesos económicos reales. De ahí que se apueste por un conocimiento como herramienta para esas praxis, más que por un conocimiento empírico exhaustivo y como fin en sí mismo.

No se está sugiriendo aquí un rechazo a la relevancia y posibilidad de la observación y comprensión más precisa de los procesos históricos pasados y presentes, sino que el saber es más fructífero cuando se pone al servicio de la praxis solidaria transformadora, y se construye con ésta. En este sentido, es un pendiente importante el de realizar un análisis biosocial detallado de Sistemas de Vida concretos y sus modos metabólicos. En distintos momentos de este estudio nos hemos ocupado de las realidades históricas, en función de la exposición teórica, y por supuesto de ellas se nutren las bases cognitivas biosociales. Más allá de esas referencias empíricas, sería de gran interés para las praxis solidarias realizar estudios históricos más integrales y rigurosos de distintos modos de vida, empezando por el capitalismo, la Economía Solidaria, las comunales ancestrales resistentes, los proyectos comunitarios alternativos e innovadores, o los procesos nacionales que apuestan por el Buen Vivir. ¿Qué pasa en los hechos en las Comunidades de Vida donde operan las organizaciones

y redes de la Economía Solidaria actual? ¿Qué sucede en la vida concreta de los territorios gestionados por los pueblos originarios de Abya Yala, los purépechas, los mixes, los tzotziles zapatistas, los quechuas o los aimaras? ¿Cómo están viviendo y aprendiendo las comunidades y redes en transición? ¿Qué está pasando en los procesos sociales y económicos de transformación nacional en Bolivia, Ecuador o Bután? ¿Cómo está desarrollándose el conflicto entre la continuidad y el avance del capitalismo y el desenvolvimiento de los modos de vida que apuestan por un bienvivir integral? Éste es un nivel terrenal donde sería importante utilizar el marco comprensivo de la Economía Biosocial para la investigación empírica.

Sin embargo, la praxis de la Economía Biosocial y del bienvivir es más importante que el conocimiento “desde fuera” de los procesos pasados y presentes, incluso los afines a ese bienvivir. Afortunadamente, la aplicación práctica del enfoque biosocial presenta una ventaja en comparación con la observación y el conocimiento de la realidad. La extrema dificultad de observación, registro y medición de las variables en el estudio de realidades históricas complejas no se presenta en el mismo grado en la construcción de aprendizajes y prácticas de los grupos sociales. La Economía Biosocial permite considerar en la praxis la complejidad ecológica, biológica y humana de los Sistemas de Vida y de los procesos de florecimiento. Mientras más elementos incluimos en nuestra perspectiva del bienvivir, menos omisiones tenemos en su construcción y más integrales, eficaces y eficientes son nuestras acciones. La complejidad, más que una obsesión por la precisión del conocimiento empírico, se vuelve así riqueza cualitativa en nuestra forma de entendernos, relacionarnos, proyectar y construir nuestros modos y Sistemas de Vida.

Si la praxis ética y compleja en la economía es la concreción más relevante para la construcción de sistemas de bienvivir, es natural hacerle una pregunta a esta propuesta de Economía Biosocial: ¿cómo podemos hacerla operativa para guiar o nutrir la praxis? Probablemente toda la perspectiva biosocial, incluyendo la óptica ética y compleja que da raíz al planteamiento de los modos y sistemas de bienvivir, motive esta pregunta.

La respuesta es que la Economía Biosocial es parte de distintos procesos de praxis, seguirá en esa ruta y ofrece posibilidades concretas para ello. De entrada, hay que recordar que la perspectiva biosocial tiene su origen, de hecho, en las praxis de la Economía Solidaria y el Buen Vivir, y es parte de esos grandes procesos de aprendizaje y acción, nutridos con nuevos elementos de la riqueza académica. Por otro lado, como se ha referido en la presentación e introducción de este trabajo, hay avances en algunas

aplicaciones prácticas de la óptica biosocial en procesos educativos y metodologías de gestión con organizaciones sociales, empresas cooperativas y universidades. La Economía Biosocial es aplicable y de hecho algunas de sus posibles aplicaciones se están empezando a experimentar.

En forma complementaria a la elaboración de este estudio se han ido desarrollando distintas herramientas prácticas como metodologías didácticas para la educación formal y popular, recursos de aprendizaje y comunicación, e instrumentos de organización. Entre estas herramientas, se encuentra el trabajo *Construyendo Buen Vivir. Una guía para la gestión biosocial de procesos solidarios y sostenibles*. Con este instrumento, se busca ofrecer un menú de consideraciones y prácticas útiles para las tareas diagnósticas, de planificación, organización, ejecución y evaluación de proyectos, planes de trabajo y procesos grupales. La guía acerca la perspectiva biosocial a las metodologías convencionales de gestión con la intención de facilitar la eficiencia de los ciclos de praxis de diferentes sujetos colectivos, como asociaciones civiles, cooperativas, redes de organizaciones, equipos universitarios o instituciones públicas. Desdobra más finamente el proceso de transformación de las intersubjetividades y la acción colectiva en distintos elementos relevantes para la promoción del bienvivir, apoyándose en los principales elementos abordados en este estudio:

- Reconocimiento de los sujetos constructores de los procesos, sus intersubjetividades y sus capacidades de praxis en articulación con movimientos sociales más amplios.
- Diagnóstico proyectivo de la realidad vinculado a la proyección de un horizonte de futuro con la perspectiva de los Sistemas de Vida, el análisis de su metabolismo y los criterios de la ética biosocial; traducción del diagnóstico en propuestas de transformación hacia modos metabólicos solidarios y sostenibles en sus distintas dimensiones –natural, económica, intersubjetiva, social y política-, y en niveles sistémicos accesibles a la escala de cada sujeto.
- Previsión inicial de avances de florecimiento para el bienvivir, que conjunta la previsión de realización y satisfacción de necesidades humanas, la previsión de impacto en los equilibrios ecológicos y en las biocapacidades básicas, y una previsión de gestión equitativa para el bienvivir de distintas poblaciones que hoy participan inequitativamente en el funcionamiento del sistema.

- Definición de una estrategia de praxis, relacionando el diagnóstico proyectivo con las motivaciones, sentidos y horizontes de los sujetos, así como con sus capacidades objetivas y subjetivas de praxis, que puestas en juego ayudan a definir, como síntesis de estos distintos factores, una estrategia de transformación histórica.
- Concreción de objetivos generales y específicos del ciclo de praxis, así como de las metodologías con las cuales la estrategia se convierte en procesos y acciones concretas de ciertas características cualitativas.
- Matriz de planificación de la acción para las transformaciones sistémicas deseadas, como cambios a los que aspira el proceso, y en función de esas transformaciones deseadas la especificación de indicadores, metas y productos previstos y calendarizados de manera aproximada.
- Relación de esas transformaciones y las acciones vitales sustantivas vinculadas, definiendo las personas y equipos dinamizadores y colaboradores, así como los recursos y capacidades requeridos para las acciones.
- Relación de acciones y personas dinamizadoras, colaboradoras y participantes para la realización de funciones de gestión organizacional, que favorezcan el fortalecimiento de las capacidades objetivas y subjetivas de praxis de los sujetos, mediante la comunicación, el aprendizaje, la toma de decisiones y la regulación como procesos colectivos, así como la consideración de mecanismos de incorporación de participantes, fortalecimiento de identidades y resolución de conflictos.
- Análisis de la factibilidad organizativa-política de las acciones y estrategias del sujeto colectivo, estudiando el campo sistémico de praxis con sus posibilidades, obstáculos y límites, identificando a los demás sujetos activos en el campo, sus intereses y posiciones, y sus recursos potenciales, con el interés, también, de identificar y potenciar alianzas presentes y posibles.
- Análisis de factibilidad general del proceso o proyecto, identificando para cada ciclo de praxis, los recursos biofísicos, intersubjetivos y políticos que se perfilaron como necesarios en la definición del plan de acción, considerando sus características sinérgicas para el bien vivir, y una previsión de las fuentes de dichos recursos, a partir del reconocimiento de las capacidades del propio sujeto núcleo y el análisis del campo sistémico y la respectiva proyección de alianzas.

- Análisis de eficiencia y sostenibilidad del proceso o proyecto mediante la previsión de su eficiencia biosocial integral y su potencial sinérgico, mediante el contraste de los recursos biosociales invertidos y los conservados o generados tras un ciclo de acción en el proceso metabólico biosocial o los elementos metabólicos en los que incide la estrategia, que puede incluir una previsión de flujos monetarios si la estrategia prevista lo requiriera, y/o previsiones de flujos de otros recursos.
- Tras la concreción de todos estos elementos, una segunda previsión avances de bienvivir en sus distintos componentes: realización y satisfacción sinérgica de necesidades, sostenibilidad de los equilibrios ecológicos, e inclusión y equidad entre los grupos del sistema de referencia.
- Mecanismos de seguimiento, monitoreo y evaluación tanto de procesos, resultados e impactos, como del ejercicio de los principios éticos biosociales, así como una previsión de posibles prácticas de sistematización de experiencias.
- Finalmente, la especificación de acciones de transparencia, rendición de cuentas y retroalimentación que fomenten con las personas y colectivos participantes, así como colectivos aliados e indirectamente implicados, la autonomía colectiva y la regulación democrática del proceso de praxis.

La Economía Biosocial, con herramientas de aprendizaje y gestión como ésta, se ofrece como una guía compleja e integral, pero también como un menú de herramientas para los procesos de praxis, tanto en sus elementos intersubjetivos como en los prácticos. La guía de gestión referida es ya un instrumento de aplicación de la perspectiva biosocial para potenciar la creatividad histórica de los ciclos de acción colectiva que apuestan por construir experiencias de bienvivir. Tras cada ciclo, se abre uno nuevo, cargado de los aprendizajes y cambios sistémicos generados por los sujetos, y enmarcado en un nuevo momento de la realidad que se habrá transformado también, por los procesos biofísicos y sociales de nuestro Sistema de Vida.

El nivel de precisión y aplicación de toda economía y sus herramientas, debe adaptarse a las características concretas de los sujetos núcleo de las praxis. Un proyecto familiar o una pequeña organización pueden dialogar con el enfoque biosocial y ocupar ciertas herramientas útiles a sus momentos, mientras que una gran organización, como pueden ser una gran Red de Economía Solidaria, una universidad o las instituciones de un gobierno regional, se pueden considerar y utilizar prácticamente todos los elementos

de la Economía Biosocial, ganando así integralidad, capacidad de transformación y eficiencia vital en sus acciones.

Así pues, la aplicación de la Economía Biosocial se puede dar en distintos niveles o subsistemas, desde una gestión integral de un territorio, por ejemplo, en un proceso de gobernanza regional o de autonomía comunitaria, hasta en emprendimientos de cierto momento metabólico o de la satisfacción sinérgica integrada de ciertas necesidades relacionadas, por ejemplo, en un proyecto de soberanía alimentaria.

En este trabajo se ha elaborado sobre todo una primera propuesta cognitiva de la Economía Biosocial, de una economía ética y sistémica que pueda ayudarnos a comprender y gestionar el planeta Tierra como nuestra casa común, y también nuestras comunidades más cercanas, buscando beneficios incluyentes, equitativos y sostenibles. Tenemos aquí una propuesta epistemológica, ética, teórica y de praxis que puede ser útil para el cuidado y la transformación de nuestros bienes fundamentales: la vida, sus elementos, su calidad, nuestra salud y nuestra felicidad.

Como parte de un proceso de praxis para la construcción de sistemas de bienvivir, la terminación de este trabajo cierra un momento de especial dedicación a la reflexión y el estudio. Al mismo tiempo, ha iniciado ya un momento de retroalimentación y de diálogo con personas y organizaciones dedicadas al estudio y la transformación de la realidad. Esperamos que sea, sobre todo, un tiempo dedicado a la acción colectiva solidaria, alimentada ahora de nuevas formas de comprender y actuar, un tiempo activo que ofrezca nuevos aprendizajes y reflexiones y nuevos ciclos en la espiral de la praxis.

Todas y todos participamos en la transformación de nuestro Sistema de Vida. Personas, comunidades, organizaciones, empresas, instituciones, redes y movimientos sociales, todas y todos tenemos la capacidad y la responsabilidad de actuar en la construcción de modos de vida dignos de nuestra humanidad y nuestra Tierra. En esa construcción la razón ha de ocupar un lugar clave y el cultivo de la inteligencia compleja debe aumentar nuestra creatividad histórica. Pero la razón ha de ser nutrida y guiada por la empatía y la solidaridad. Cada día nos enfrentamos a la oportunidad y la necesidad de cultivar nuestra sensibilidad con el planeta, nuestra empatía con todas las personas y los seres sensibles, que somos fruto y alimento de este gran ecosistema de vida. El momento crítico que estamos atravesando nos dice que es tiempo de cultivar esa inteligencia y esa empatía, para transformarla en solidaridad activa para el bienvivir de quienes formamos la gran Comunidad de Vida que es la Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Acción Ecológica (2014). *Deuda ecológica* en www.accionecologica.org/deuda-ecologica
- Acosta, Alberto (2010). “*Respuestas regionales para problemas globales*” en León, Irene (coord.) *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Fedaeaps, Quito.
- Acosta, Alberto (2011). “*Sólo imaginando otros mundos se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir*” en *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA, Oxfam, Sapienza, Università di Roma. La Paz.
- Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria, Barcelona.
- ALAI Agencia Latinoamericana de Información (2010a). “*Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de vida*” en *América Latina en Movimiento* No. 452. ALAI, Quito.
- ALAI Agencia Latinoamericana de Información (2010b). “*Alternativas Civilizatorias: Los viejos nuevos sentidos de la humanidad*” en *América Latina en Movimiento* No. 453. ALAI, Quito.
- Aguilera, Federico y Alcántara, Vicent (comp.) (2011). *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica*. Icaria, CIP-Ecosocial, Barcelona.
- APSADE, Alianza de los pueblos del Sur acreedores de la deuda ecológica (2014). www.deudaecologica.org
- Alimonda, Héctor (coord.) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. CLACSO. Buenos Aires.
- Altvater, Elmar (1993). *The future of the market*. Verso, London.
- Altvater, Elmar y Mahnkopf, Birgit (2002). *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*. Siglo XXI / UNAM, México.
- Altvater, Elmar (2013). “*La crítica de la economía política y el pensamiento de Carlos Marx en 2013*”, conferencia dentro del ciclo *La crítica de la economía política aplicada al capitalismo actual*. Posgrado en Economía, UNAM, México. 14 de octubre de 2013.
- Arghiri, Emmanuel (1973). *El Intercambio Desigual*. Siglo XXI, Madrid.

- Arruda, Marcos (2006). *Hacer real lo posible. La formación del ser humano integral: Economía Solidaria, desarrollo y el futuro del trabajo*. Icaria, Barcelona.
- Arthus-Bertrand, Yann (2009). *HOME*. Elzevir Films, Europacorp.
<http://www.homethemovie.org/>
- Baichwal, Jennifer (2006). *Manufactured Landscapes*. National Film Board of Canada & Foundry Films, Montreal.
- Barragán Camarena, Jorge (2004). *Etimologías grecolatinas. Textos y ejercicios de investigación lexicológica*. México.
- Barceló, Alfons (1992). *Filosofía de la economía. Leyes, teorías y modelos*. Icaria y Fuhem, Barcelona.
- Bastiat, Frédéric (1848). *Sofismas Económicos*. París.
- Batchelor, Martine & Borwn, Kerry (1994). *Buddhism and Ecology*. Motilal Banarshidass Publishers. Delhi.
- Bauman, Zigmunt (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Bauman, Zigmunt (2010). *Mundo consumo*. Paidós, Barcelona.
- Bentham, Jeremy (1776). *A fragment on government*. T. Payne, London.
http://www.constitution.org/jb/frag_gov.htm Consultado el 19 de octubre de 2014.
- Bettelheim, Charles (1962). *Problemas teóricos y prácticos de la planificación*. Tecnos, Madrid (1971).
- Bettelheim, Charles (1972). *Cálculo económico y formas de propiedad*. Siglo XXI, México.
- Bettelheim, Charles (1979). *China después de la muerte de Mao-Tse-Tung*. Siglo XXI, México.
- Boltvinik, Julio (2002). “Una teoría de las necesidades humanas” en *Economía Moral*. La Jornada, 7 de junio, México.
- Boltvinik, Julio (2005, en prensa). *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*. CIESAS, Colmex, Siglo XXI. México.
www.julioboltvinik.org
- Boltvinik, Julio (2007). “La crítica de la economía política como fundamento de un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano”, en Hurtado Martín, Santiago (coord.), *Justicia social, desarrollo y equidad*. UNAM- Ediciones Eón, México.
- Bonobo Conservation Initiative (2014). *Bonobos*. www.bonobo.org. Consultado el 11 de octubre de 2014.

- Boríssov, Zhamin y Makárova (1965). “*Leyes Económicas*” en *Diccionario de Economía Política*. Consultado en <http://www.eumed.net/cursecon/dic/bzm//leyesec.htm>
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción*. Taurus, Madrid.
- Boyle, Eleanor (2009). “*Neuroscience and Animal Sentience*” en https://www.ciwf.org.uk/includes/documents/cm_docs/2009/b/boyle_2009_neuroscience_and_animal_sentience.pdf, consultado el 9 de diciembre de 2014.
- Brady, Candida (2013). *Trashed. No place for waste*. Blenheim Films, United Kingdom.
- Braudel, Fernand (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza, Madrid.
- Buckley, Walter (1970). *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Carrasco, Cristina (2011). “*La economía del cuidado: Planteamiento actual y desafíos pendientes*” en *Revista de Economía Crítica* No. 11. REC. España.
- Castellanos, P. (1998). “*Los modelos explicativos del proceso salud enfermedad: los determinantes sociales*” en Martínez, F., Castellanos, P. L., Navarro, V., *Salud Pública*. México: Mc Graw-Hill (pp. 81-102).
- Castells, Manuel (1997). *Movimientos sociales urbanos*. Siglo XXI. México.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura, Vol. 1*. Siglo XXI. México.
- Castells, Manuel (ed.) (2004). *La sociedad red: una visión global*. Alianza, Madrid.
- Cattani, Antonio et al (2009). *Diccionario de la Otra Economía*. Altamira, CLACSO, Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires.
- CDEs, Colectivo de Difusión de la Deuda Ecológica (2003). *Deuda ecológica ¿Quién debe a quién?* Icaria, Barcelona.
- Ceceña, Ana Esther (2010). “*Pensar la vida y el futuro de otra manera*” en León, Irene (coord.) *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Fedaeaps, Quito.
- CECJ, Coordinadora Estatal de Comercio Justo (2016a). *Definición*. CECJ, Madrid. <http://comerciojusto.org/que-es-el-comercio-justo/definicion/>
- CECJ, Coordinadora Estatal de Comercio Justo (2016b). *Los diez principios internacionales*. CECJ, Madrid. <http://comerciojusto.org/que-es-el-comercio-justo/definicion/los-10-principios-internacionales/>
- Cervantes Torre-Marín, Gemma (2005). “*Desarrollo Sostenible*”. Ediciones UPC. Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya. Barcelona.

- Cisneros, Armando (2001). *Crítica de los movimientos sociales. Debate sobre la modernidad, la democracia y la igualdad social*. Miguel Ángel Porrúa, UAM Azcapotzalco. México.
- Clean Clothes Campaign (2015). *Clean Clothes Campaign. Improving working conditions in the global garment industry*. Clean Clothes Campaign. www.cleanclothes.org
- Colman, Andrew (2009) *A dictionary of psychology*. Oxford University Press. Oxford. www.oxfordreference.com
- Comandante Moisés (2009) cit. en Muñoz, Gloria, “*Autonomía Zapatista. Contra viento y marea*” en *Ojarasca*. No. 150. La Jornada, México. Octubre de 2009. <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/12/oja150-autonomiazapa.html>
- Common, Michael y Stagl, Sigrid (2008). *Introducción a la Economía Ecológica*. Reverté, Barcelona.
- Comte-Sponville, André (2001). *La felicidad desesperadamente*. Paidós, Barcelona.
- Cook, Roberta (2011). *Tracking Demographics and U.S. Fruit and Vegetable Consumption Patterns*. University of California, Davis. <https://files.ere.ucdavis.edu/> Consultado el 15 de octubre de 2014.
- Coraggio, José Luis (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Abya-Yala y FLACSO. Quito.
- Coraggio, José Luis (2012) “*Las tres corrientes vigentes de pensamiento y acción dentro del campo de la Economía Social y Solidaria (ESS). Sus diferentes alcances*”, artículo derivado del curso *Hacia Otra Economía. Teoría y práctica de la economía social y solidaria en América Latina*. Instituto del Conurbano. Buenos Aires.
- Cotera Fretel, Alfonso et al (2008). *Visiones de una Economía Responsable, Plural y Solidaria en América Latina y el Caribe*. Documento de la Alianza por una Economía Responsable, Plural y Solidaria ALOE.
- Daly, Herman y Farley, Joshua (2004). *Ecological Economics. Principles and applications*. Island Press, Washington DC.
- De la Peña y Aguirre (2006). *De la Revolución a la industrialización*. Océano, UNAM. México.
- De Rivero, Oswaldo (1998). *El Mito del Desarrollo. Los Estados inviables en el siglo XXI*. Siglo XXI, Lima.

- Delgado Díaz, Carlos Jesús (2010). *“Diálogo de saberes para una reforma del pensamiento y la enseñanza en América Latina: Morin, Potter, Freire”* en *Estudios*. 93. Vol. VIII.
- Delgado, Gabriel y Ramos Amanda (2007). *“Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo”* en *Rebeldía*. No. 50. Enero de 2007.
<http://revistarebeldia.org/?cat=145>
- Diamond, Jared (2006). *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Debate-Random House Mondadori, Barcelona.
- Dieterlen, Paulette (2005). *“Ética y economía”* en Villoro, Luis (coord.), *Los linderos de la ética*. Siglo XXI, CIICH-UNAM. México.
- Dlugokencky, Ed & Tans, Peter (2015). *Trends in Atmospheric Carbon Dioxide*. National Oceanic & Atmospheric Administration, Earth System Research Laboratory, Boulder Colorado.
- Dobb, Maurice (1975) *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. Siglo XXI, México.
- Domènech, Rossend (2012). *“La ONU lanza la alerta de hambre por la subida del precio de los alimentos”* en *El Periódico*, Barcelona. 10 de agosto de 2012.
- Dos Santos, Theotonio (1978). *Imperialismo y dependencia*. Biblioteca Ayacucho, Caracas (2011).
- Doyal, Len y Gough, Ian (1994). *Una teoría de las necesidades humanas*. Icaria, Barcelona.
- Drug War Facts (2015). *Economics en Drug War Facts*. Common Sense for Drug Policy, Lancaster. Consultado en
<http://www.drugwarfacts.org/cms/Economics#sthash.WpB5fF4s.dpbs>
- Dussel Ambrosini, Enrique (2000). *“Europa, modernidad y eurocentrismo”* en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires.
- Dussel Ambrosini, Enrique (2001). *“Principios éticos y economía. En torno a la posición de Amartya Sen”*, en Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Earth System Research Laboratory (2014). *Pumphandle 2014: History of Atmospheric Carbon Doixide*. National Oceanic & Atmospheric Administration, Earth System Research Laboratory, Boulder Colorado.

- Easterlin, Richard (1974). "Does Economic Growth Improve the Human Lot?" in Paul A. David and Melvin W. Reder, eds., *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*. Academic Press, New York.
- Easterlin, Richard et al (2011). "The happiness-income paradox revisited" in *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol 107, No. 52. National Academy of Sciences of the United States of America, Washington, DC.
- Ecologistas en Acción (2011). *Agroecología para enfriar el planeta*. Ecologistas en Acción, Madrid.
- Emaús Fundación Social (2011). *Experiencias de Economía Social y Solidaria Sur-Norte*. Emaús Fundación Social y REAS Euskadi, Bilbao.
- Engels, Frederic (1878). *Objeto y Método de la Economía Política*. Editorial Nuestro Tiempo, México (1978).
- Esquivel, Valeria (2011). *La Economía del Cuidado en América Latina: Poniendo a los cuidados en el centro de la agenda*. PNUD. El Salvador.
- EPB, Estado Plurinacional de Bolivia (2010). *Decreto de la Ley de Derechos de la Madre Tierra en Gaceta Oficial de Bolivia*. Ley del 21 de diciembre de 2010. La Paz.
- Esteva, Gustavo (1996). "Desarrollo" en Sach, Wolfgang (ed.) "Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder". PRATEC, Perú.
- Esteva, Gustavo, Babones, Salvatore y Babcicky, Philipp (2013). *The Future of Development. A radical manifesto*. Policy Press at the University of Bristol, Bristol.
- Fairtrade International (2011). *Criterio de Comercio Justo Fairtrade para Organizaciones de Pequeños Productores. Versión actual 01.05.2011v1.3*. Fairtrade International, Bonn.
- FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations (2014). *The Hunger Portal*. <http://www.fao.org/hunger/es/>
- FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations (2015). *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo*. FAO, Roma.
- Fernández Christlieb, Pablo (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Anthropos y El Colegio de Michoacán. Barcelona.
- Ferrari, Luca (s/f), *El fin de la era del petróleo y la transición a las energías renovables*. Centro de Geociencias. UNAM. Querétaro. Consultado en www.geociencias.unam.mx/geociencias/desarrollo/ferrari_08_petroleo_cie.pdf
- Fioravanti, Eduardo (1972). *El concepto de modo de producción*. Península, Barcelona.

- Fondazione Sezione Internazionale y Enlazando Alternativas (2010). *Sentencia del Tribunal Permanente de los Pueblos. La Unión Europea y las Empresas Transnacionales en América Latina: políticas, instrumentos y actores cómplices de las violaciones de los derechos de los pueblos*. Transnational Institute y Enlazando Alternativas, Madrid.
- Fondo Monetario Internacional. www.fmi.org. Consultado el 10 de julio de 2014.
- Foster, John Bellamy (2002). *Ecology against capitalism*. Monthly Review Press. Nueva York.
- Foster, John Bellamy, Clark, Brett y York, Richard (2010). *The Ecological Rift. Capitalism's war on earth*. Monthly Review Press. Nueva York.
- Foucault, Michel (1966). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México (2010).
- Freitez, N. (2001). *Proceso salud enfermedad y sus modelos curativos*. Trabajo no publicado, Curso Medio de Salud Pública, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Freud, Sigmund (1920). *Más allá del principio de placer*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Fromm, Erich (1947). *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Owl Books, Henry Holt and Company, New York (1990).
- Fromm, Erich (1956). *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Fromm, Erich (1959). *El arte de amar*. Paidós, Barcelona.
- Fromm, Erich (1961). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Furtado, Celso (1974). *El mito del desarrollo económico y el futuro del tercer mundo*. Periferia. Buenos Aires.
- Galeano, Eduardo (1971). *Las Venas Abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México.
- Gallopín, Gilberto (2003). *Sostenibilidad y desarrollo sostenible. Un enfoque sistémico*. CEPAL, Santiago de Chile. <http://www.cepal.org/es/publicaciones/5763-sostenibilidad-y-desarrollo-sostenible-un-enfoque-sistemico>
- García-Jané, Jordi y Laville Jean-Louis (2009). *Crisis capitalista y economía solidaria. Una economía que emerge como alternativa real*. Icaria. Barcelona.
- García Jané, Jordi (2010). "La economía solidaria no está en paro" en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. No. 110. Fuhem Ecosocial. Madrid.
- García Máñez, Eduardo (1944). *Ética*. Centro de Estudios Filosóficos. México.
- Georgescu-Roegen, Nicolas (1971). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Fundación Argentaria. Madrid (1996).

- Georgescu-Roegen, Nicolas (1978). "La ley de la entropía y el problema económico" en *Ensayos científicos*. Ciencia y Desarrollo. México.
- Germaná, César (1995). *El "Socialismo Indo-americano" de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Amauta, Lima.
- GFN, Global Footprint Network y WWF, World Wildlife Found (2006). *Informe Planeta Vivo 2006*. www.footprintnetwork.org
- GFN, Global Footprint Network y WWF, World Wildlife Found (2012). *Informe Planeta Vivo 2012*. www.footprintnetwork.org
- GFN, Global Footprint Network y WWF, World Wildlife Found (2014). *Informe Planeta Vivo 2014. Resumen*. www.footprintnetwork.org
- Gobierno del Estado de Querétaro (2009). *Inventario de Patrimonio Cultural Vivo. En el Espacio Cultural Lugares de Memoria y Tradición de los pueblos Otomí. Chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado*. Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro.
- González Arencibia, Mario (2006). *Una gráfica de la teoría del desarrollo. Del crecimiento al desarrollo humano sostenible*. La Habana.
- González Díaz, Lombardo (2004). *Compendio de Historia del Derecho y del Estado*. Limusa, México.
- González M., Carlos (coord.) (2012). *Una mirada al cooperativismo y su participación en redes para el desarrollo*. L@ Red de la Gente, Bansefi. México.
- Gramsci, Antonio (1975). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Juan Pablos Editor, México.
- Gramsci, Antonio (1981). *Antología*. Siglo XXI, México.
- Gramsci, Antonio (1985). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Premia editora de libros, México.
- Guerra, Pablo y Fernández, Ana (2012). *Miradas globales para otra economía*. Setem, Barcelona.
- Gutiérrez Garza, Esthela y González Gaudiano, Édgar (2010). *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable*. Siglo XXI, Universidad Autónoma de Nuevo León. México.
- Gudynas, Eduardo (2011a). "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo" en *América Latina en Movimiento* No. 462. ALAI, Quito.

- Gudynas, Eduardo (2011b). *“Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina. Una breve guía heterodoxa”* en Lang, Miriam y Mokrani, Dunia (comp.) *“Más allá del desarrollo”*. Fundación Rosa Luxemburg y Abya Yala. Quito.
- Hansen *et al* (2008). *“Target atmospheric CO₂ Where should humanity aim?”* en *Open Atmospheric Science Journal*, Vol. 2, 2008. Bentham Open, Oak Park.
- Hardin, Garret (1968). *“The Tragedy of the Commons”* en *Science*, Vol. 162. No. 3859. 13 de diciembre. American Association for the Advancement of Science, Washington DC.
- Harvey, David (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press. New York.
- Haybron, Dan (2011). *“Happiness”* en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition). Stanford University. Stanford.
- Heller, Agnes (1986). *Teoría de las necesidades en Marx*. Península. Barcelona.
- Herrera Ibáñez, Alejandro (2005). *“Ética y ecología”* en Villoro, Luis (coord.), *Los linderos de la ética*. Siglo XXI, CIICH-UNAM. México.
- Highfield, Roger (2002). *“DNA survey finds all humans are 99.9pc the same”* en *The Telegraph*, 20 de diciembre. The Telegraph, London.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Universidad Autónoma de Puebla. Puebla.
- Huanacuni, Fernando (2012). *Buen Vivir – Vivir Bien. La respuesta de vida de los pueblos indígenas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI. Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=9oZHJMTcfOE>
- Hutcheson, Francis (1725). *An Inquiry into de Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Liberty Fund. Indianapolis (2015).
- IASC, The International Association for de Study of the Commons (2015). *The Commons Digest*. No. 18. Spring 2015. IASC, México.
- IEP, Institute for Economics & Peace (2015). *Global Peace Index 2015. Measuring peace, its causes and its economic value*. IEP, México, New York, Sydney.
- Iglesia Católica (2000). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Coeditores Católicos de México, México.
- IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change (2013). *“Summary for Policy Makers”* en *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contributions of Working Group I to the Fifth Assessment Report to the Intergovernmental Panel on Climate Change*. IPCC & Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom & New York.

- IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change (2014). *Climate Change 2014 Synthesis Report. Summary for Policy Makers*. IPCC, Geneva.
- Jackson, Tim (2011). *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*. Icaria, Barcelona.
- Jehle, Geoffrey & Reny, Philip (2011). *Advanced Microeconomic Theory*. Pearson Education Limited. Essex.
- Jubileu Sul Brasil (2012). *Economía Verde: la nueva cara del capitalismo*. Jubileu Sur Américas, Río de Janeiro.
- Jullien, Claire y Boissier, Jean-Louis (1978). *Vivir en China*. Everest, León.
- Jung Mo Sung (1999). *Deseo, mercado y religión*. Sal Terrae, Cantabria.
- Katz, Leonard (2014). "Pleasure" en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). Stanford University. Stanford.
- La Coperacha (2016). *La Coperacha. Información cooperativa fresca y solidaria*. La Coperacha. México. www.lacoperacha.org.mx
- Lafon, Robert (1973). *Vocabulaire de Psychopédagogie et de Psychiatrie de l'enfant*. Quadrige, Presses Universitaires de France. France.
- Lander, Edgardo (2006). "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo" en Boron, Amadeo y González (comp.) *La teoría marxista hoy*. CLACSO. Buenos Aires.
- Larrañaga, Pablo (1996). *El concepto de responsabilidad en la teoría del derecho contemporánea*. Tesis doctoral en la Universidad de Alicante. Alicante.
- Latouche, Serge (2007). *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Icaria, Barcelona.
- Latouche, Serge (2009). *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Icaria, Barcelona.
- Latouche, Serge (2012). *La sociedad de la abundancia frugal. Contrasentidos y controversias del Decrecimiento*. Icaria, Barcelona.
- La Vía Campesina y GRAIN (2009). *Los pequeños productores y productoras y la agricultura sostenible están enfriando el planeta*. La Vía Campesina y GRAIN. Yakarta. www.viacampesina.org
- La Vía Campesina y GRAIN (2015). *¡Juntos podemos enfriar el planeta!* La Vía Campesina y GRAIN. www.viacampesina.org
- Laville, Jean-Louis (2009). "Solidaridad" en Cattani, Coraggio y Laville (coords.) *Diccionario de la otra economía*. UNGS, Altamira, CLACSO. Buenos Aires.

- Lavoie, Marc (1994). "A post keynesian approach to consumer choice" at *Journal of Post Keynesian Economics*. Vol 16. No. 4. M. E. Sharpe, www.jstor.org/stable/4538409
- Leff, Enrique (2002). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad y poder*. Siglo XXI, PNUMA, UNAM. México.
- Leff, Enrique (2010). *Discursos sustentables*. Siglo XXI, México.
- León, Irene (coord.) (2010). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Fedaeaps, Quito.
- Leontief, Wassily (1982). "Academic Economics" en *Science*. Vol. 217 No. 4555. 9 de julio. American Association for the Advancement of Science. Washington DC.
- Llistar, David (2009). *Anticooperación. Interferencias Norte-Sur. Los problemas del Sur Global no se resuelven con más ayuda internacional*. Icaria, Barcelona.
- Linden, David (2011). *The compass of pleasure*. Viking, New York.
- Lipovetsky, Gilles (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Anagrama, Barcelona.
- Locke, John (1691). "Some Considerations on the Consequences of the lowering of interest" en *Works* Vol. II. Ed. Londres, Londres (1777).
- López Córdoba, Dania (2013). "La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la Naturaleza en una propuesta de transformación social" en Marañón, Boris (coord.) *Más allá de la racionalidad instrumental: hacia el reencuentro con la reproducción de la vida y el respeto a la Naturaleza. El Buen Vivir y la descolonialidad*. IIEc, UNAM. México.
- López Díaz, Pedro (2006). *Capitalismo y crisis. La visión de Karl Marx*. UNAM e Itaca, México.
- Lovelock, James (1979). *Gaia. A new look at life on earth*. Oxford University Press. New York. (2000)
- Luna, Lucía (2013). "Coltán, electrónica, explotación y sangre" en *Proceso* 16 de septiembre. Agencia Proceso, México.
- Mance, Euclides (1999). *La Revolución de las Redes. La colaboración solidaria como una alternativa pos-capitalista a la globalización actual*. Co-editores, México. (2008)
- Mance, Euclides (2006). *Redes de colaboración solidaria. Aspectos económico-filosóficos: complejidad y liberación*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

- Marañón, Boris; Sosa, Ana Patricia y Villarespe, Verónica (2009). "Producción y reproducción de la pobreza. De la 'marginalidad' a la exclusión" en Aparicio, Ricardo; Villarespe, Verónica y Urzúa, Carlos M. (coords.) *Pobreza en México: magnitud y perfiles*. UNAM, ITESM y Coneval. México.
- Marañón-Pimentel, Boris (2013). "*La colonialidad del poder y la Economía Solidaria*" en Marañón-Pimentel, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. CLACSO, Buenos Aires.
- Mariátegui, José Carlos (1987). *Ideología y Política*. Amauta, Lima.
- Mariátegui, José Carlos (2015). *Archivo José Carlos Mariátegui*. Marxist.
www.marxists.org/espanol/mariateg/
- Martínez Alier, Joan (1991). *La ecología y la economía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Martínez Alier, Joan (1992). *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Icaria, Barcelona.
- Martínez Alier, Joan (2011). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria, Barcelona.
- Martínez Alier, Joan, et al (2014). *Between activism and science: grassroots concepts of sustainability coined by Environmental Justice Organizations*. ICTA-UAB, EJOLT. Barcelona.
- Martínez Alier, Joan y Martínez Magaña, Juan (1997). "*Desarrollo y Sostenibilidad*" en Universitat Politècnica de Catalunya *¿Sostenible?* Icaria, Barcelona.
- Marx, Karl (1844). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ediciones de Cultura Popular, México (1976).
- Marx, Karl (1857-1858). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador)*. Siglo XXI, Buenos Aires (1980)
- Marx, Karl (1857-1861). *Outlines of the Critique of Political Economy (Grundrisse)*. Mia Publications [2002].
- Marx, Karl (1859). *Prefacio de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Fondo de Cultura Popular, México (1970).
- Marx, Karl (1867). *El Capital. Crítica a la Economía Política*. Fondo de Cultura Económica, México (1999).
- Marx, Karl (1875). *Crítica del Programa de Gotha*. El Aleph (2000)

- Marx, Karl y Engels Friedrich (1846). *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848). *El Manifiesto Comunista*. Endymión, Madrid (1987).
- Mas-Colell, Andreu *et al* (1995). *Microeconomic Theory*. Oxford University Press, New York.
- Maslow, Abraham (1943). "A theory of human motivation" en *Psychological Review*, vol 50. Psychological Review.
- Maslow, Abraham (1954). *Motivation and personality*. Addison-Wesley Longman, New York (1987).
- Más que una casa (2015). *Más que una casa. Procesos colectivos de vivienda*. Más que una casa, España. www.masqueunacasa.org
- Mateos Muñoz, Agustín (1996). *Compendio de etimologías grecolatinas del español*. Esfinge, México.
- Mex-Neef, Manfred (1998). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Icaria, Barcelona.
- McCloskey, Donald N. (1993). *Si eres tan listo. La narrativa de los expertos en economía*. Alianza Editorial, Madrid.
- Meadows, Donella *et al* (1972). *Los límites del crecimiento*. FCE, México.
- Meadows, Donella *et al*. (1992). *Más allá de los límites del crecimiento*. El País- Aguilar, Madrid.
- Meadows, Donella *et al* (2004). *Los límites del crecimiento 30 años después*. Galaxia Gutenberg, Barcelona (2006).
- Meadows, Donella *et al* (2012). *Les limites à la croissance (dans un mon fini)*. Rue del'Echiquier, Paris.
- Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México. México.
- Mill, John Stuart (1848). *Principios de Economía Política*. FCE, México (1978).
- Mirowski, Philip (2002). *Machine dreams. Economics becomes a cyborgscience*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política*. CLACSO, UBA, Prometeo, Buenos Aires.
- Morin, Edgar (2010). *¿Hacia el abismo? Globalización del siglo XXI*. Paidós, Barcelona.
- Myrdal, Gunnar (1944). *An American Dilemma*. Harper and Row, Nueva York.

- Navarro, Vicente (1998). “*Concepto actual de la salud pública*” en Martínez, Castellanos, y Navarro, *Salud Pública*. Mc Graw-Hill, México.
- Nettel Díaz, Patricia (1993). “*El principio de reciprocidad desde la perspectiva sustantivista*” en *Política y Cultura No. 3*. UAM-Xochimilco, México.
- New Lanark Visitor Centre (2015). *New Lanark World Heritage Site Visitor Centre*. New Lanark (estancia en el centro, agosto de 2015).
- NIH, National Institutes of Health (2012). *Medline Plus Medical Dictionary*. NIH, Rockville Pike. <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/plusdictionary.html> Consultado el 30 de octubre de 2014.
- OACDH, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, ONU (2014). *¿Qué son los derechos humanos?* En Portal de la OACDH. OACDH, Ginebra. <http://www.ohchr.org/SP/Issues/Pages/WhatareHumanRights.aspx> Consultado el 12 de noviembre de 2014.
- OCMAL Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (2015). *Campaña contra el uso de cianuro en la minería*. OCMAL. <http://www.conflictosmineros.net/noticias/campana-contracianuro>
- Olson, Mancur (1992). *La lógica de la acción colectiva*. Limusa, México.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. ONU, Nueva York.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. ONU, Nueva York.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. ONU. www.un-documents.net/our-common-future.pdf
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (2005). *Documento Final de la Cumbre 2005*. ONU.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (2014). *Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe 2014*. ONU, Nueva York.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (2015). *The Millennium Development Goals Report. 2015*. ONU, Nueva York.
- Oquist, Paul y Oszlak, Oscar (1970). “*Estructural-Funcionalismo: Un análisis crítico de su estructura y función*” en *Revista Latinoamericana de Sociología Vol VI*. Buenos Aires.

- Ornelas, Raúl (coord.) (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. UNAM IIEc, Observatorio Latinoamericano de Geopolítica OLAG, México.
- Östrom, Elinor (1990). *El gobierno de los comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. FCE y UNAM, México (2011).
- Östrom, Elinor (2009). *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems. Prize Lecture of the The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2009*. The Nobel Foundation, Stockholm.
- Oxford University (2013). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford University Press, Oxford. www.oxfordlearnersdictionary.com
- Oxford University (2014). *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press, Oxford. www.oxforddictionaries.com
- Owen, Robert (1816). *Address to the inhabitants of New Lanark*. New Lanark Visitor Centre, Lanark (2015).
- PAH Plataforma de Afectados por la Hipoteca (2015). *De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. PAH, Barcelona. www.afectadosporlahipoteca.com
- Peña y Lillo, Julio (2011). "Dinámicas del capitalismo. Escisión metabólica y sacrificio del valor de uso" en *Revista Letras Verdes*. No. 9. Mayo-Septiembre 2011.
- Pérez, Pep y Ibarejos, Josep (2011). *Tantalum*. Consell Municipal de Solidaritat de Manresa. Barcelona.
- Piasecki Poulsen, Frank (2010). *Blood in the Mobile*. Koncern TV og filmproduktion. Denmark.
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano 2006. Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua*. PNUD, Nueva York.
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2012). *Triple Win for Sustainable Development*. PNUD.
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2015). *Human Development Reports 2015*. PNUD. <http://hdr.undp.org/en/countries>
- Polanyi, Karl (1977). *El sustento del hombre*. Mondadori, Barcelona (1994).
- Polanyi, Karl (1944). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. FCE. México (2003).
- Prebisch, Raúl (1949). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. CEPAL, Santiago de Chile.

- Prieto, Diego y Vázquez, Alejandro (coords.) (2014). *Los Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro. Compendio Monográfico*. Universidad Autónoma de Querétaro UAQ, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI, Querétaro.
- Produce for Better Health Foundation (2010). *State of the Plate, 2010 study on America's Consumption of Fruits & Vegetables*. PBH, Hockessin. www.pbhfoundation.org
- Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad" en *Perú Indígena*. Perú Indígena. Lima.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2009). "Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder" Conferencia del XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. ALAS, Buenos Aires.
- Ramírez, René (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. República del Ecuador, SENPLADES, Quito.
- Rawls, John (1958). "Justice as Fairness" en *Philosophical Review*, 67.
- Rawls, John (1971). *A theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge EUA.
- Rawls, John (1985). "Justice as Fairness: political not metaphysical" en *Philosophy & Public Affairs*, 14.
- Razeto, Luis (1997 a). *Factor C*. Escuela Cooperativa "Rosario Arjona" / CECOSOLA. Venezuela.
- Razeto, Luis (1997 b). *Los caminos de la economía de solidaridad*. Lumen-Hvmanitas, Buenos Aires.
- Razeto, José Luis (2005). *El concepto 'solidaridad'* en www.luisrazeto.net. Consultado el 20 de noviembre de 2013.
- RAE, Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Lengua Española*. www.rae.es.
- REAS, Red de Redes de Economía Alternativa y Solidaria (2015). *Portal de Economía Solidaria*. REAS, España. www.economiasolidaria.org
- REESS, Red de Educación y Economía Social y Solidaria (2015). *Red de Educación y Economía Social y Solidaria*. www.educacionyeconomiasocial.ning.com
- Redclift, Michael (1987). *Sustainable Development. Exploring the contradictions*. Routledge, London - New York.

- Reddish, Paul y Green, Lizzie (1999). *La mente animal. ¿Tienen emociones los animales?* BBC, Green Umbrella, Thirteen/WNET, Bristol.
- Reddish, Paul y O'Connell, Sanjida (1999). *La mente animal. ¿Son conscientes los animales?* BBC, Green Umbrella, Thirteen/WNET, Bristol.
- República de Ecuador (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2009*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, República del Ecuador, Quito.
- República de Ecuador (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, República del Ecuador, Quito.
- República de Ecuador (2013). *Buen Vivir. Plan Nacional 2013-2017*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, República del Ecuador, Quito.
- Reygadas, Luis (2008). *La Apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. UAM Iztapalapa, Anthropos. Barcelona.
- Rockwell Jr., Llewellyn (2014). *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*. Rockwell Communication.
- Rodríguez Wallenius, Carlos y Cruz Arenas, Ramses (coords.) (2013). *El México bárbaro del siglo XXI*. UAM Xochimilco, CSH. México.
- Romero Sotelo, Ma. Eugenia (2011). "Las raíces de la ortodoxia en México" en *Economía UNAM*. Vol. 8 No. 24. UNAM. México.
- Sabino, Carlos (1991). "Ley Económica" en *Diccionario de Economía y Finanzas*. Panapo. Caracas. Consultado en <http://www.eumed.net/cursecon/dic/L.htm#ley%20econ%C3%B3mica>
- Samuelson, Paul (1954). "The pure theory of public expenditure" en *The Review of Economics and Statistics*. Vol. 36. No. 4.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1967). *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, México.
- Save the chimps (2014). *Chimp facts* en <http://www.savethechimps.org/about-us/chimp-facts/> consultado el 10 de octubre de 2014.
- Schmitt, Carl (1950). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Telos Press, New York (2003).
- Schrodinger (1944). *What is life?* Cambridge University Press, Cambridge GB.
- Schumpeter, Joseph (1911). *Teoría del Desarrollo Económico*. FCE, México (1997).
- Sempere, Joaquim y Tello, Enric (dirs.) (2008). *El final de la era del petróleo barato*. Icaria, Barcelona.

- Sen, Amartya (1979). *Equality of what? The Tanner lecture on human values*. Stanford University. Stanford.
- Sen, Amartya (1983). “Pobre, en términos relativos” en *Comercio Exterior*, vol 53, núm 5. Bancomext, México. [2003]
- Sen, Amartya (1985 a). “¿Cuál es el camino del desarrollo?” en *Comercio Exterior*, vol 35, núm 10. Bancomext, México.
- Sen, Amartya et al (1985 b). *The Standard of Living* en *The Tanner Lectures*, Clare Hall, Cambridge. Cambridge University Press, Cambridge, GB.
- Sen, Amartya (1989). *Sobre ética y economía*. Alianza Editorial, Madrid.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality reexamined*. Clarendon Press, Oxford.
- Sen, Amartya (1999). *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial, Madrid.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta, México.
- Setem (2012). *Economía Solidaria*. Setem. Barcelona.
- Smith, Adam (1759). *Teoría de los Sentimientos Morales*. FCE, México (1941).
- Smith, Adam (1776). *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. FCE, México (1958).
- Solow, Robert (1956). “A Contribution to the Theory of Economic Growth” en *Quarterly Journal of Economics*.
- Soriano, Pablo (2005). *La mediación figurativa como Historia del habitar*. Público y Privado. Vol. II. Nobuko, Buenos Aires.
- Steiner, Rudolf (1922). *Economics: The World as One Economy*. New Economy Publications, Briston (1993).
- Stigler, George J. (1957). “Perfect Competition, Historically Contemplated” en *Journal of Political Economy* Vol. 65, No. 1. The University of Chicago Press, Chicago.
- Suárez y López Guazo, Laura (2005). *Eugenesis y racismo en México*. UNAM, México.
- Tanuro, Daniel (2012) El imposible capitalismo verde. Del vuelco climático capitalista a la alternativa ecosocialista. Libros de Viento Sur y La Oveja Roja, Madrid.
- Thirteen/WNET (2007). *Can Animals predict disaster?* En *Nature*. Thirteen/WNET, New York.
- Toledo, Víctor (2013). “El metabolismo social. Una nueva teoría socioecológica” en *Relaciones*. Otoño, 2013. El Colegio de Michoacán, Michoacán.
- Toledo, Víctor (2014). “México: la batalla final es civilizatoria” en *La Jornada*. 22 de julio. México.

- Toledo, Víctor (2015). "México: ¿crisis nacional o crisis de civilización?" en *La Jornada*. 4 de agosto. México.
- Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria, Barcelona.
- Toledo, Víctor y González de Molina, Manuel (2007). "El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad y la naturaleza" en *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Icaria, Barcelona.
- Toledo, Víctor y González de Molina, Manuel (2014). *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*. Springer, Switzerland.
- Touraine, Alain (1992). *Crítica de la modernidad*. FCE. México.
- Trápaga Delfín, Yolanda (2012). "Pekín: una historia de éxito insustentable" en Martínez Rivera, Sergio y Trápaga Delfín, Yolanda (coords.). *Construyendo ciudades sustentables: experiencias de Pekín y la Ciudad de México*. UNAM, Facultad de Economía UNAM, Centro de Estudios Chima-México UNAM, México.
- Trápaga Delfín, Yolanda (2013). "China en la actual coyuntura económica mundial" conferencia magistral en el *VIII Seminario sobre Economía Mundial*. 30 de octubre. UNAM, México. <http://mediacampus.cuaed.unam.mx/node/4485>
- Turner, R.K., D. Pearce and I. Bateman (1994). *Environmental economics; An elementary introduction*, Harvester Wheatsheaf, New York.
- Ugeux, Bernard (2009). *La fragilité. Faiblesse ou richesse?* Albin Michel, Paris.
- United Nations Water (2014). *UN World Water Development Report 2014*. UN, Geneve.
- Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM (2014). *Acerca de la UNAM* en www.unam.mx/acercaunam/es consultado el 15 de julio de 2014.
- Valenzuela Feijóo (1999). *¿Qué es la propiedad?* UAM Iztapalapa, CSH, México.
- Varela, Nuria (2005). *Feminismo para principiantes*. Ediciones B. Barcelona.
- Varian, Hal (2006). *Intermediate Microeconomics: A Modern Approach*. WW Norton & Company, New York.
- Villoro, Luis (coord.) (2005). *Los linderos de la ética*. Siglo XXI, CIICH-UNAM. México.
- Wallerstein, Immanuel (1999). *Impensar las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, CIICH-UNAM. México.
- Wallerstein, Immanuel (2006). *Análisis de sistemas-mundo*. Siglo XXI. Madrid.
- Wallerstein, Immanuel (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Contrahistorias. México.

- Weiss, Donald (1975). "Professor Marcolm on animal intelligence" en *The Philosophical Review*, Vol 84. No. 1. Duke University Press, Durham.
- Wiggins, David (1987). *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford University Press, New York.
- World Health Organization (2009). *Global health risks*. WHO. Geneva.
- World Health Organization (2014a). *Global Health Observatory Data Repository*. WHO. <http://www.who.int/research/en/> Consultado el 4 de septiembre de 2014.
- World Health Organization (2014b). *Global Health Estimates 2014 Summary Tables. Deaths by cause, age and sex, 2000-2012*. WHO. Geneva.
- Worst Polluted (2013). "Agbogbloshie, Ghana" en *Top Ten Toxic Threats 2013*. Blacksmith Institute, New York.
www.worstpolluted.org/projects_reports/display/107
- XES, Xarxa d'Economia Solidaria de Catalunya (2014). *Balanç Social*. XES, Barcelona.
www.bsxes.org

Carlos Francisco Bohórquez González

bohorquezg82@yahoo.com.mx