

Ciencias de la complejidad

Revista de la Unidad de Investigación de la Facultad de Economía de la UNSA





Facultad de Economía

Ciencias de la complejidad

Revista de la Unidad de Investigación
de la Facultad de Economía de la UNSA

AÑO 2 / 2021 / DICIEMBRE N° 02

DOI: 10.48168/cc022021

Decano de la Facultad de Economía

Mg. Alejandro Chávez Medrano

Equipo Editorial

Editor

Dr. Glenn Arce Larrea

Consejo Editorial

Dr. Eligio Cruz Leandro (México)

Dr. Nelson Alfonso Gómez Cruz (Colombia)

Dr. Carlos Eduardo Maldonado (Colombia)

Dr. Leonardo G. Rodríguez Zoya (Argentina)

Dra. María Nely Vásquez Pérez (España)

Dr. Miguel Ramón Viguri Axpe (España)

Dra. Wendy Ugarte Mejía (Perú)

Investigador Junior

Bach. Angela Daniela Portugal Pacheco

Mg. María Luisa Paricahua Peralta

Corrección de estilo y edición

Surdelima Editores SRL / Odín Ram del Pozo

editor@surdelimaeditores.com

Edición y Diseño

Lic. Jaime Mamani Velásquez

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA

Facultad de Economía

Unidad de Investigación de la Facultad de Economía

cienciasdelacomplejidad@unsa.edu.pe

<http://fec.unsa.edu.pe/revista-ciencias-de-la-complejidad/>

www.unsa.edu.pe

-
- 7 Revisión conceptual del Buen Vivir desde la perspectiva de la complejidad
Conceptual Review of Good Living from a Complexity Perspective

Rodrigo Severo Arce Rojas

Universidad Nacional de Ingeniería UNI, Lima, Perú

Contacto: rarce@uni.edu.pe

<http://orcid.org/0000-0003-0007-7174>

-
- 17 Mimesis y mediaciones bien vividas
Mimesis and mediations well lived

Juan Richar Villacorta Guzmán¹

<https://orcid.org/0000-0001-9892-0734>

CIET (Centro de Investigación y estudios Transdisciplinarios)

Escuela Militar de Ingeniería - Bolivia

-
- 25 Buenas prácticas en transición energética en América Latina. *El planteamiento sistémico de un problema complejo*
Good Practices in Energy Transition in Latin America.
The Systemic Approach to a Complex Problem

Emilio Nudelman Cruz

Programa Nacional Estratégico en Energía y Cambio Climático,

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, México

Contacto: emilionudelman@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1905-2954>

-
- 37 Saber vivir bien es un asunto de la Filosofía
Filosofía y ciencias de la complejidad
Knowing how to live well is a matter of
Philosophy
Philosophy and Sciences of Complexity

Carlos Eduardo Maldonado

Profesor titular Facultad de Medicina, Universidad El Bosque

maldonadocarlos@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9262-8879>

Hacia una ética compleja: interdependencia, ciudadanía global y ética del cuidado

Towards a Complex Ethics: Interdependence, Global Citizenship and Ethics of Care

Miguel Ramón Viguri Axpe

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Deusto, España

Contacto: mrviguri@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0002-0592-9711>

ResearcherID: X-6337-2019

María Nely Vásquez Pérez

Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Vitoria, España

Contacto: nelvasper@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0879-5309>

ResearcherID: AAA-8850-2019

Javier Martínez Baigorri

Fundación Educativa Jesuitinas: Sede Pamplona, España

Contacto: javier.martinez@jesuitinaspamplona.es

<https://orcid.org/0000-0003-1457-0699>

ResearcherID: ABG-9031-2020

Editorial

La gran interrogante que existe en la actualidad es la incertidumbre, que podemos administrarla empleando canales de comunicación y redes que permitan entender mejor el entorno; mejorando así el tratamiento de la información. En la presente edición, hablamos sobre *el buen vivir*, cuya concepción filosófica comprende una transformación del mundo hacia el reencuentro de la salud de los sistemas. Este hecho denota la alegría de vivir, basado en la nutrición, adaptación, homeostasis y regeneración del entorno. El buen vivir fuera del área de la salud, es tratado por la ciencia económica, con una visión dirigida hacia el crecimiento y desarrollo económico. Articular “*la buena vida*” deviene de una vida plena que se inserta en las relaciones sociales y en paz con la naturaleza, independientemente de una creciente disponibilidad de recursos. Esto sostiene una verdadera forma de vida; que es constituida por la comprensión del todo como un organismo vivo, dinámico y complejo.

El buen vivir ha superado los enfoques convencionales de la calidad de vida, que está estrechamente vinculada con el desarrollo humano; esta nueva forma de interrelación y cambio continuo es impulsado por ciencias como la ecología, la biología, la complejidad, entre otras. Estas mismas, constituyen el desarrollo sostenible, el cual no está basado en la política económica como estrategia para mejorar las condiciones de vida en tiempos humanos; sino que traspasa un enfoque lineal y cuantitativo; no obstante, está caracterizado en tiempos biológicos que conllevan a la construcción de redes sistémicas articuladas en la cultura, los estilos de vida y el conocimiento. Buscan regenerar el sistema a través del cambio interno y externo, acortando brechas de contaminación, pobreza, desigualdad, polución, enfermedad.

El buen vivir, se traduce en la alegría de vivir que esta afianzada en la salud de los sistemas que no solo respecta a la vida humana, sino a la vida como: fenómeno complejo, capaz de transformarse, desencadenando estilos de vida en armonía con el entorno, reconstruyendo el medio.

Glenn Arce Larrea
EDITOR



***Ciencias de
la complejidad***

Revisión conceptual del Buen Vivir desde la perspectiva de la complejidad

Conceptual Review of Good Living from a Complexity Perspective

Rodrigo Severo Arce Rojas

Universidad Nacional de Ingeniería UNI, Lima, Perú

Contacto: rarce@uni.edu.pe

<http://orcid.org/0000-0003-0007-7174>

Recepción: 12/10/2021

Aceptación: 20/11/2021

Resumen

El presente artículo trata de la revisión del concepto del Buen Vivir desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad y del pensamiento complejo. Para el efecto, se ha realizado una revisión bibliográfica especializada de la cual se concluye que el enfoque de complejidad, tanto desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad como del pensamiento complejo, constituye una valiosa herramienta para la interpretación del concepto del Buen Vivir. Se reconoce un concepto que puede abordarse desde la perspectiva de sistemas complejos como de los fenómenos de la complejidad que aluden a la incertidumbre, los quiebres, las fracturas, las bifurcaciones, las singularidades y la borrosidad, entre otros. La convivialidad, la solidaridad y la complementación en el Buen Vivir tienen correspondencia con los principios de organización sistémica y recursividad. Como concepto religante de diversas propuestas regeneradoras, el Buen Vivir tiene el potencial para colocar en el debate y la práctica alternativas al desarrollo, las cuales reconozcan la necesidad de la reconexión del ser humano con la naturaleza de la que forma parte. En tal sentido, el Buen Vivir tiene el potencial de ofrecer alternativas a la megacrisis planetaria a la que nos ha llevado el antropocentrismo mercantilista.

Palabras clave: Complejidad; Desarrollo; Naturaleza; Pensamiento complejo; Posdesarrollo.

Abstract

This article deals with the review of the concept of Good Living from the perspective of the sciences of complexity and complex thinking. For this purpose, a specialized bibliographic review has been carried out. From the reflection it is concluded that the complexity approach, both from the perspective of complexity sciences and complex thinking, constitutes a valuable tool for the interpretation of the concept of Good Living. It recognizes a concept that can be approached from the

perspective of complex systems such as the phenomena of complexity that allude to uncertainty, breaks, fractures, bifurcations, singularities and blurriness, among others. Conviviality, solidarity and complementarity in the Good Life correspond to the principles of systemic organization and recursivity. As a religious concept of diverse regenerative proposals, Good Living has the potential to place in debate and practice alternatives to development that recognize the need for the reconnection of human beings with the nature of which they are a part. In this sense, Good Living has the po-

tential to offer alternatives to the planetary mega-crisis to which mercantilist anthropocentrism has led us.

Keywords: Complexity; Development; Nature; Complex Thinking; Postdevelopment.

1. Introducción

Es indudable que la humanidad enfrenta una crisis civilizatoria que obliga a repensar el modo de vida de los seres humanos, que, empujados por una visión antropocéntrica y utilitarista, ha provocado severos impactos a la naturaleza y a la marginación y exclusión social (Cardoso *et al.*, 2016; Maldonado, 2020). Esta situación obliga a revisar los marcos epistemológicos, ontológicos, teóricos y metodológicos que explican cómo ha sido posible llegar a esta situación delicada para el planeta y la propia viabilidad humana como especie.

De esta forma, la humanidad ha creado el concepto aspiracional del desarrollo, asociado fuertemente a la idea de progreso determinista y al crecimiento económico. La insistencia en su aplicación convulsiva ha llevado al desarrollismo; su mala aplicación e incomprensión, al maldesarrollo y a la necesidad de ir más allá de sus valores antropocéntricos, materialistas y utilitaristas, a plantear propuestas enmarcadas en las alternativas al desarrollo. Dentro del conjunto de opciones que buscan ir más allá del desarrollo se encuentra el concepto de Buen Vivir.

El concepto emergente del Buen Vivir, desde el constitucionalismo andino, no se reduce a países como Bolivia, Ecuador y Perú, pues su espíritu o aire de familia conceptual y de sentir se encuentra en diversos pueblos indígenas de América Latina (*Abya Yala*) y del mundo que apelan a lograr la armonía y la plenitud de vida. En su actual conceptualización es posible identificar a indígenas y proindígenas desde las vertientes sociales y políticas, así como corrientes que no se reconocen como indigenistas desde los ámbitos ambientalistas, socialistas y de la teología de la liberación (Belotti, 2014). Cada tendencia pugna por darle su sello sin que exista una propuesta aceptada por todos. Hay incluso grupos que niegan la existencia real del Buen Vivir y lo conciben más bien como un *collage* de aspiraciones utópicas.

Existen muchas dificultades para entender y explicar el Buen Vivir desde la epistemología reduccionista de la ciencia caracterizada por ser disyuntiva, reductiva, mecanicista, lineal, determinista, legalista, además de ser colonialista y patriarcal (Estrada, 2018; Vera, 2014). El concepto del Buen Vivir puede ser interpretado desde la complejidad, el pensamiento complejo y el biodesa-

rollo (ITESO, 2017; Vera, 2014). Tanto las ciencias de la complejidad como el pensamiento complejo permiten articular diversos saberes (Gonfiantini *et al.*, 2020), por lo que constituyen valiosos soportes para tratar de entenderlo.

El presente artículo tiene como propósito contribuir al entendimiento del concepto del Buen Vivir desde la perspectiva de la complejidad. Para el efecto se ha realizado una búsqueda bibliográfica especializada. La pregunta que ha guiado la revisión fue: ¿de qué manera el enfoque de complejidad aporta en la interpretación del concepto del Buen Vivir? En tal sentido, se han desarrollado dos secciones: una para la revisión del marco conceptual desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad y otra desde el enfoque del pensamiento complejo.

2. Resultados

2.1.

El abordaje de la realidad socioecológica del Buen Vivir encuentra en la complejidad un marco epistémico de primer orden para entenderlo mejor; así, considera “la visión holista, la unidad en la diversidad, lo integral de los procesos y la vida, los principios de la complejidad de lo social” (ITESO, 2017, p. 8). Como señala Cardoso y colaboradores (2016, p. 8), en el Buen Vivir se reconoce que somos múltiples, diversos, pero iguales.

La complejidad, a diferencia de la epistemología que fragmenta, apela a la síntesis (Maldonado, 2015a). Se encuentra que el Buen Vivir es un concepto síntesis desde la filosofía andina, el ambientalismo y el socialismo. Adicionalmente el Buen Vivir es un concepto síntesis entre el trabajo, el equilibrio, la armonía, la creatividad, la serenidad y el saber ser, entre otros (Vera, 2014).

La complejidad, desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad, es el estudio de la vida y de los sistemas vivos. El concepto del Buen Vivir apela profundamente a la vida, pero no solamente la vida humana, sino también a la vida no-humana e incluso se extiende a lo que Occidente considera inerte, como las montañas, los ríos, el cosmos. En tal dirección se podría decir que el concepto de Buen Vivir es organicista, por lo que se reconoce dentro del pansiquismo. A contrapelo de lo que se podría pensar como rezago de un pensamiento animista anacrónico, la ciencia demuestra que cada vez es más difícil distinguir lo vivo de lo no-vivo, lo orgánico de lo inorgánico, lo biótico de lo abiótico. Es la civilización occidental la que desde el neolítico ha construido socialmente el concepto de que el ser humano es distinto, distante y superior respecto de la natu-

raleza. Pero esta constatación también señala que no existe una línea evolutiva determinista que cada vez vaya definiendo etapas superiores a las anteriores; por el contrario, esta forma de abordaje de la realidad demuestra la circularidad del tiempo, aunque también se podría decir que presenta una figura espiralada que se ubica multidimensionalmente con cruces y bifurcaciones (Maldonado 2016a; 2016b; 2018; 2019a; 2019b).

La complejidad está interesada en el estudio de los eventos raros, singulares o particulares que presentan comportamientos extraños, irregulares e irreversibles (Maldonado, 2016c). En tal sentido, el concepto de Buen Vivir se ajusta a esta situación ya que se resiste a la determinación, a la definición precisa y certera, como se esperaría desde la racionalidad objetivista. Desde la perspectiva del pensamiento complejo, se busca comprender y explicar los fenómenos que no se han visto o no han querido ser vistos en la pretensión de ir más allá de lo conocido. Como señala Arturo Vera: "La Complejidad saca a la luz, características antes negadas, que ahora más que nunca es importante considerar por su innegable existencia: la incertidumbre, el desorden, el caos, la contradicción, el antagonismo y la aberración" (2014, p. 113).

La complejidad del concepto del Buen Vivir viene desde el origen, desde su ubicación, alcance y marco temporal, desde las vertientes que aportan a su formulación y proyecciones de implementación. El significado borroso del concepto es una debilidad al mismo tiempo que una fortaleza, porque le permite absorber múltiples posibilidades, responder a las realidades contextuales, adaptarse y evolucionar según

cada situación particular. De ahí que acertadamente se señala que, más que hablar de Buen Vivir, lo más apropiado sería hablar de Buenos Vivires.

La complejidad está interesada por las múltiples posibilidades e incluso por las imposibilidades (Maldonado, 2016b). Quienes critican el concepto de Buen Vivir señalan que es vacío, gaseoso y que es una propuesta utópica no acorde con el ritmo vertiginoso y pragmático de los tiempos. Frente a un mundo que valora la velocidad, la eficacia y la eficiencia, el concepto de Buen Vivir no busca la acumulación, el éxito personal, el consumo desenfrenado; por ello, desde la perspectiva que dan esos valores, habrá quienes lo consideran solo un ideal de buenos deseos que no se condice con los "factores de éxito" que la sociedad capitalista ha construido. En tal sentido, su fuerza inspiradora también tiene que ver con la búsqueda de "los imposibles", es decir, de los diversos futuros posibles.

La complejidad está muy interesada en el estudio de las crisis, aquellas que ya llegaron, las que están por venir e incluso las que nunca llegarán (Maldonado, 2015b). El concepto del Buen Vivir cobra relevancia precisamente porque llega en un momento en el que atravesamos por una gran crisis civilizatoria con efectos que ya sentimos y vivimos, con efectos previsibles que vendrán más adelante y con efectos que aún no podemos avizorar.

La complejidad puede abordarse desde dos perspectivas: una de ellas planteada desde lo sistémico y otra que se ocupa de la realidad más allá establecida de la media, de la estandarización, de la normalización o protocolización y que —por tanto— da pie a los quiebres, las fracturas, los intersticios, los



Figura 1. La convivencialidad armónica como fundamento del Buen Vivir

azares, aleatoriedades, las contingencias, las fluctuaciones, las bifurcaciones, entre otras manifestaciones de la complejidad.

El enfoque sistémico está muy presente en el concepto del Buen Vivir en tanto mirada holística, unitaria, que da cuenta de los diferentes componentes del sistema que se encuentran altamente interrelacionados. Aunque no se alude directamente al concepto de sistema, la idea está presente. Consecuentemente, también es posible reconocer el entorno. Así, es posible identificar la continuidad persona-familia-comunidad-sociedad-especie humana-naturaleza-cosmos en doble direccionalidad, desde la persona hasta llegar al cosmos y desde el cosmos hasta llegar a la persona, aunque —cabe aclarar— la figura de persona, sin desconocerla, no es central sino la comunalidad (que se entiende incluye a las familias). La figura 1 muestra la convivencialidad armónica como fundamento del Buen Vivir.

La dinámica alejada del equilibrio de la comunalidad humana, aunque se reconoce otros tipos de comunalidades, se puede verificar en las relaciones de colaboración, solidaridad y reciprocidad que resuelven el juego de la entropía social y su respectiva neguentropía (o sintropía). De estos procesos de autoorganización se espera que emerjan los valores de felicidad, alegría y plenitud existencial.

2.2. El Buen Vivir desde la perspectiva del pensamiento complejo

El pensamiento complejo incorpora una perspectiva integradora de las diversas fuentes y vertientes del conocimiento. Esta no se reduce únicamente a lo racional, sino que apela a la pluralidad de manifestaciones propias de las características del ser humano, reconocido como ente biopsicosocial que actúa en un ambiente dado.

Desde el pensamiento complejo se mencionan los principios de dialogicidad y recursividad. En el concepto de Buen Vivir este diálogo se verifica entre diferentes dimensiones, planos y categorías —tangibles e intangibles— en los que el encuentro da cuenta de la recursividad a modo de bucle. Aquí es posible inscribir la crianza mutua de la filosofía andina en la que el ser humano cría a la naturaleza y la naturaleza cría al ser humano. En esta perspectiva, es importante entender que la naturaleza —como cielo, como luna, como plantas o animales— le habla al hombre y mujer andinos, y a través de señas indica cuándo sembrar o cosechar. Así, los rituales constituyen una forma de comunicación (Palomino y Ojeda, 2016).

Para la interpretación del Buen Vivir, desde la

perspectiva del pensamiento complejo, se toma como punto de partida los once principios presentados por Morin (2004) y recopilados por Acevedo *et al.* (2020) y Arce (2021).

2.2.1. Principio sujeto-objeto (reintroducción del cognoscente en todo conocimiento)

La relación entre los seres humanos y la naturaleza es entre sujetos y no de sujeto-objeto (Acosta, 2014). En el Buen Vivir el acto de conocer, que no se reduce a la racionalidad, alude a la cotidianidad de la convivencia en todos los planos.

2.2.2. Principio sistémico u organizativo

Cubillo y colaboradores (2016, p. 35) afirman que el concepto de Buen Vivir es “un *collage* post-moderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidarias, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, decolonialistas, teólogo-liberacionistas, etc.”. Consecuentemente, revela su carácter de síntesis.

El Buen Vivir alude a una concepción holística y plural constituida por elementos tangible e intangibles (Acosta, 2014; Gudynas, 2014). Valora la diversidad y respeta al “Otro” (Acosta, 2014). Como mencionan Cardoso y colaboradores “[p]ara el Buen vivir es necesario el reconocimiento de todos y de todo, es decir, admitir que somos múltiples y diversos pero iguales, por lo que las sociedades deben aceptar su naturaleza pluriétnica e intercultural” (2016, p. 8). En tal sentido, se apela a la unidad (ITESO, 2017) y al equilibrio interno y externo de una comunidad (Macas, como es citado en Rocha, 2020). Este equilibrio se manifiesta en todos los niveles de vida y de la naturaleza (Vera, 2014).

El concepto de Buen Vivir refiere a una relación armoniosa entre el ser humano (el individuo, la familia, la comunidad) y la madre tierra (Acosta, en entrevista con Fernández, 2014; cfr. también Bellotti, 2014; Houtart, 2014; Noguera, 2020; Vera, 2014), alcanzando incluso hasta el cosmos (Acosta, 2014). Se aclara que el sentido de comunidad abarca lo humano y lo no-humano, como “ciertos animales, plantas, montañas, rocas” (Gudynas, 2014, p. 86) o “la tierra, los bosques, los ríos y lagunas” (Cardoso *et al.*, 2016, p. 7). Asimismo, incluye “a los antepasados, los difuntos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y lo divino” (Estermann, 2013, p. 10). Estas interacciones contienen la relación personas-familia-sociedad-naturaleza-cosmos (Cardoso *et al.*, 2016; Houtart, 2014). La vida armoniosa

hace referencia a conceptos clave como convivencia, solidaridad y reciprocidad (Acosta, 2014; Bretón *et al.*, 2014; Gudynas, 2014). Según Cubillo *et al.* (2016), la búsqueda de armonía integral puede reconocerse como compatible con la orientación de sostenibilidad.

El concepto de Buen Vivir incluye una concepción no-lineal del tiempo, la vida y la historia (Acosta, 2014; Gudynas, 2014; Hidalgo y Cubillo, 2014) que se pone de manifiesto en el principio andino de ciclicidad (Cardoso *et al.*, 2016; Estermann, 2013). Desde la perspectiva del Buen Vivir, el “futuro real” se encuentra en el ‘pasado’ que tenemos por delante” (Estermann, 2013, p. 11). No busca ni representa soluciones únicas, por lo que se identifica que es más apropiado hablar de Buenos Vivires, reconociendo las múltiples posibilidades contextuales (Cubillo *et al.*, 2014). De tal manera, la cosmovisión andina está abierta a la creatividad (Vera, 2014).

2.2.3. Principio dialógico o de dialogización

La dialogicidad en el Buen Vivir es una de sus principales características, y se emparenta con los principios andinos de dualidad y complementariedad. La crianza mutua en el mundo andino “implica conversación, diálogo, entendimiento, pactos, negociaciones, reciprocidades, intercambios y acuerdos entre entes humanos y no humanos” (Lema, 2013, s. p). En la cosmovisión andina no se niegan las contradicciones (Houtart, 2014).

Las manifestaciones del diálogo se verifican entre el individuo y la sociedad; entre los conocimientos científicos y los conocimientos y saberes ancestrales (diálogo de saberes); entre saberes y sensibilidades (Bretón *et al.*, 2014); entre las generaciones presentes y futuras; entre elementos materiales y la afectividad y la espiritualidad (Gudynas, 2014, p. 84); entre lo humano y lo no-humano; entre la comunidad feliz y el ecosistema feliz (Houtart, 2014); entre tradición y modernidad (Acosta, 2011); entre el estrato de arriba y el estrato de la cotidianidad aquí y ahora (Estermann, 2016).

Todo ello plantea recrear la interculturalidad (Cubillo *et al.*, 2016; Houtart, 2014), así como relación entre la autosuficiencia y el mercado (Stefanoni, 2014). Alude, por tanto, al proceso de negociación y consenso (Acosta, 2011).

2.2.4. Principio de retroalimentación

Es por el que se acepta la relacionalidad y complementariedad entre todos los seres vivos, huma-

nos y no-humanos (Acosta, 2014, p. 39); entre los seres humanos, los dioses y los espíritus protectores de las vidas existentes en la Pachamama (Cardoso *et al.*, 2016, p. 6). La crianza mutua entre el ser humano y la naturaleza es una manifestación de retroalimentación.

2.2.5. Principio de autonomía/dependencia (auto-eco-organización, auto-eco-explicación)

En el concepto del Buen Vivir se reconoce la individualidad y la identidad personal (Cubillo *et al.*, 2016), pero no se reduce a ellas porque se hace referencia al valor de la comunalidad ampliada que no se circunscribe a los humanos, sino que incluye a la naturaleza, los espíritus y las deidades, e incluso al cosmos. De esta manera, el ser humano está estrechamente interrelacionado con la naturaleza y el cosmos en convivencia (Estermann, 2013) en el marco del derecho a la relacionalidad con la Madre Tierra (Huanacuni, 2010).

2.2.6. Principio de recursividad organizacional (recursión, causalidad en bucle, retroalimentación)

El Buen Vivir es expresión de los principios de la filosofía andina que aluden a la correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad (Acosta, 2011; Acosta, 2014; Cubillo *et al.*, 2016; Estermann, 2013). Es necesario reconocer que la complementariedad parte del reconocimiento de la dualidad o diarquía propia de la cosmovisión andina (Vera, 2014).

2.2.7. Principio de emergencia

El propio concepto de Buen Vivir se podría reconocer como emergente desde la confluencia de diversas vertientes de pensamiento, historias y contextos socioculturales.

2.2.8. Principio holográfico (hologramático)

A partir de la alusión a la relacionalidad como fuente central del Buen Vivir se podría colegir que, aunque no se la mencione explícitamente, es una forma de decir que el todo está en la parte y la parte está en el todo y que “un cambio en una parte conlleva necesariamente un cambio correspondiente en las demás partes” (Estermann, 2013, p. 6). Para la filosofía andina, el macrocosmos se refleja en el microcosmos y el microcosmos se refleja en el macrocosmos (Estermann, 2013).

2.2.9. Principio de incertidumbre

Al plantear “una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas”, rompe por igual “con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora” (Acosta, como es citado por Bretón *et al.*, 2014).

2.2.10. Principio borroso

Como señala Bretón y colaboradores (2014, p. 17) “[...] *sumak kawsay* y *buen vivir* son conceptos poliédricos, ambivalentes, vaporosos y difíciles de concretar; convergentes o divergentes según el uso ideológico y político que se haga de ellos...”. Andreu Viola (2014) destaca su indefinición conceptual, ambigüedades e imprecisiones, por lo que según él nos encontramos ante un caso de “tradición inventada”

2.2.11. Principio caórdico

El concepto transita entre los fundamentos de la filosofía andina y el discurso políticamente interesado (Bretón *et al.*, 2014).

3. Discusiones

Se ha podido encontrar que el concepto de Buen Vivir da cuenta de muchas paradojas y cuestiones antitéticas que se ubican entre el orden y el caos: entre el discurso oficial (en el caso de Bolivia y Ecuador) y la práctica, entre la narrativa de sus promotores externos y la de los propios actores involucrados en la cotidianidad, entre la idealización y la materialidad andina, entre el esencialismo y el realismo, entre el desarrollismo y el antidesarrollo, entre el mercado y el antimercado, entre otras ambivalencias (Bretón *et al.*, 2014).

Aunque el Buen Vivir aparece como un concepto alternativo al desarrollo, en la práctica se encuentran expresiones que podrían calificarse como premodernas, modernistas y posmodernistas con fronteras porosas (Hidalgo y Cubillo, 2014). Como señalan Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo y Eduardo Gudynas en el libro *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*: “La categoría del Buen Vivir o Vivir Bien expresa un conjunto de perspectivas sudamericanas que comparten cuestionamientos radicales al desarrollo y otros componentes de la Modernidad, y a la vez ofrecen alternativas más allá de esta” (2019, p. 188).

Por lo tanto, según los contextos específicos, las denuncias y respuestas tendrán sus particularidades,

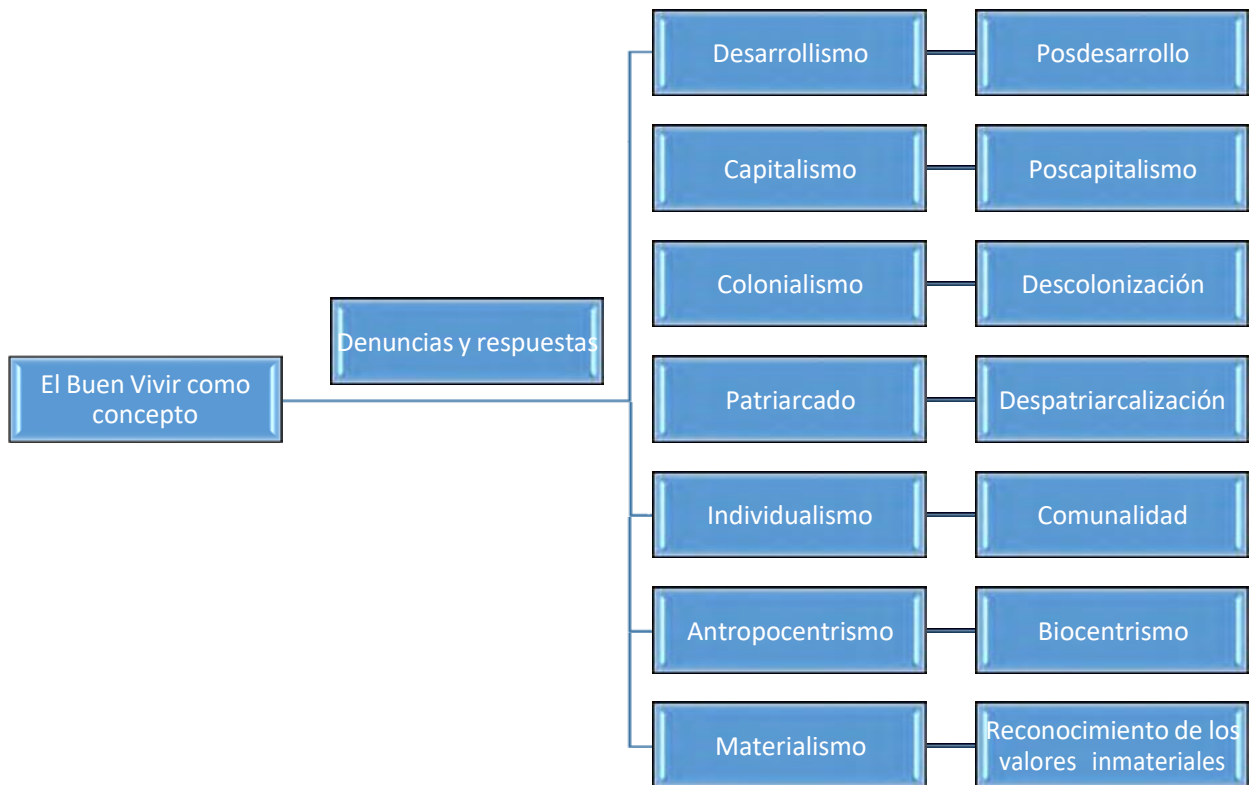


Figura 2. Denuncias y respuestas en la conceptualización del Buen Vivir

por lo que el concepto queda abierto a otras perspectivas emparentadas (Acosta, 2014). Es importante tener presente que el concepto de Buen Vivir no alude a una sociedad andina enclavada en el tiempo y en el espacio, la cual también ha sido sometida a las influencias del pensamiento occidental y del mercado (Belotti, 2014). Ahora bien, es necesario señalar que para algunos el Buen Vivir no es motivo de conceptualización porque más bien se trataría de una cosmovisión y de una propuesta de modo de vida (Cardoso, *et al.*, 2016). Por su parte Eduardo Gudynas (2011) pone de manifiesto las dificultades para arribar a una definición única, en tanto un concepto plural deberá responder a los contextos específicos. La figura 2 muestra las denuncias y respuestas en la conceptualización del Buen Vivir.

Se reconoce que el concepto del Buen Vivir es una categoría dinámica que está en permanente construcción, deconstrucción, reproducción y reconstrucción (Acosta, 2014; Rocha, 2020); es decir, es un concepto en constante transformación. Según Francesca Belotti (2014), da cuenta de su carácter abierto, poroso y plástico que al ser su fortaleza también lo debilita porque aparece como polisémico, ambiguo; ello, de acuerdo con Andreu Viola (2014), implica que lo puede vaciar de contenido. No obstante, aun cuando recoge diferentes vertientes de pensamiento, se caracteriza por tener una identidad (Cubillo *et al.*, 2016), y el hecho de que sea un concepto abierto permite visualizar un camino que debe ser imaginado para ser construido (Acosta, 2014, p. 36).

Usando la metáfora de Edgar Morin (1977), se podría decir que el concepto de Buen Vivir recoge el espíritu de la naturaleza en el cual convergen diferentes vertientes. También se podría sostener, revisando la crítica, que “es una tradición inventada”, que es una hermosa ficción que el mundo necesitaba para dar respuestas al desarrollismo y al maldesarrollo (Bretón *et al.*, 2014; Cardoso *et al.*, 2016). Asimismo, aparece como un contenedor teórico que une vertientes de la filosofía andina con influencias de conceptos de la institucionalidad sociopolítica y aspiraciones de la cooperación internacional (Belotti, 2014). Sin embargo, un concepto que trata de explicar todo finalmente puede que no exprese nada porque es imposible conocerlo todo (Vera, 2014).

Para las ciencias de la complejidad y para el pensamiento complejo el concepto de Buen Vivir es un gran reto, entendido como tema de frontera que se resiste a determinaciones y mecanismos de control. Es propósito de las ciencias de la complejidad indeterminar, desequilibrar, desestabilizar los conceptos precisamente para escapar de lo establecido, lo instituido, lo institucionalizado, lo protocolizado, y así poder ver la realidad más allá de la media. En tal sentido, el concepto de Buen

Vivir, con su carácter aglutinante de posiciones contrahegemónicas, lo “desordena todo” ratificando su rol contestatario (Belotti, 2014).

Más que un concepto-herramienta, el Buen Vivir aparece como un concepto inspiracional y aspiracional. Puede servir de guía para que los diversos pueblos reflexionen sobre los valores que deben guiar su pensar, sentir, actuar y hablar, tomando en cuenta las tensiones que se generan entre la materialidad y la espiritualidad, entre el idealismo y el pragmatismo, entre la aspiración de autonomía y la necesaria interdependencia con realidades sociopolíticas y económicas, entre las legítimas necesidades personales, familiares y locales, y las exigencias planetarias que la época exige. Según los diferentes procesos históricos y contextuales, no hay una única manera de caracterizar, describir, vivir o sentir el Buen Vivir.

Una de las características del Buen Vivir refiere a la no-linealidad, que lo diferencia de las versiones deterministas de la ciencia normal. La concepción circular del tiempo del Buen Vivir “[...] no es un paradigma en retroceso, más bien es un cambio en la manera de comprender el tiempo, de experimentar, construir el espacio y apreciar la vida” (Bravo, *et al.*, 2019; como es citado en Gonfiantini *et al.*, 2020, p. 861).

La apuesta por la vida en todas sus manifestaciones es uno de los aspectos controversiales del Buen Vivir, que coincide con la propuesta de biodesarrollo. El respeto del valor intrínseco de la vida genera posiciones encontradas porque significa cambiar los fundamentos del modelo civilizatorio en el que ha sido muy cómodo para el ser humano adscribir la posición antropocéntrica utilitarista que considera que la naturaleza puede y debe ser aprovechada, manejada o explotada —según sea el caso— de acuerdo con su conveniencia. La cosificación de la naturaleza favorece su apropiación y dominación.

Otra cosa es cuando el respeto por el valor intrínseco de la vida empieza a colisionar con la satisfacción de necesidades vitales como la alimentación y la generación de ingresos económicos a partir de la mercantilización de la naturaleza. Entonces es posible que puedan aparecer tensiones entre los derechos humanos, incluyendo los derechos indígenas y los derechos de la naturaleza. En una posición de estrecha interrelación entre el ser humano y la naturaleza, se supone que existe un igualitarismo biocéntrico.

No obstante, se presentan contradicciones como “el acceso a los recursos naturales”, “los derechos de redistribución de beneficios producto de la explotación de los recursos naturales” o las compensaciones que reciben los seres humanos por la afectación al daño de los ecosistemas. El problema estriba en que estas

propuestas ya están legitimadas en el marco legal y en las agendas políticas de las organizaciones indígenas, por lo que cuestionarlas resulta políticamente incorrecto. Aunque todos estos derechos son legítimos, constituyen una forma de relación transaccional en la que el ambiente aparece como un actor pasivo y es una forma de bajar el grado de exigibilidad de consideraciones sociales y ambientales.

4. Conclusiones

El enfoque de complejidad, tanto desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad como del pensamiento complejo, constituye una valiosa herramienta para la interpretación del concepto del Buen Vivir. Se reconoce un concepto que puede abordarse desde la perspectiva de sistemas complejos, como de los fenómenos de la complejidad que aluden a la incertidumbre, los quiebres, las fracturas, las bifurcaciones, las singularidades y la borrosidad, entre otros. La convivencia, la solidaridad y la complementación en el Buen Vivir tienen correspondencia con los principios de organización sistémica y recursividad.

Como concepto religante de diversas propuestas regeneradoras, el Buen Vivir tiene el potencial para colocar en el debate y la práctica alternativas al desarrollo que reconozcan la necesidad de la reconexión del ser humano de la naturaleza de la cual forma parte. De esta forma, el Buen Vivir tiene el potencial de ofrecer alternativas a la megacrisis planetaria a la que nos ha llevado el antropocentrismo mercantilista.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, R., Vásquez, C. y Torres, E. (2020). Principios del pensamiento complejo en la formulación de políticas energéticas sustentables. *Suma de Negocios*, 11 (24), 73-83. <https://doi.org/10.14349/sumneg/2020.V11.N24.A8>.
- Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), 71-83. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>.
- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G. C. Delgado (Coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 21-60). Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Recuperado de <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/2226>.
- Arce, R. (2021). Relaciones entre el pensamiento complejo y los sistemas complejos adaptativos. *Simbiótica*, 8 (1), 1-20. <https://doi.org/10.47456/simbitica.v8i1.35431>.
- Belotti, F. (2014). Entre el bien común y el buen vivir. Afinidades a distancia. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, 41-54. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1208>.
- Bretón, V., Cortéz, D. y García, F. (2014). En busca del sumak Kawsay. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, 9-24. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1206>.
- Cardoso, R., Gives, L., Lecuona, M. y Nicolás, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/Sumak kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*, 31. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150017005>.
- Chuji, M., Rengifo, G. y Gudynas, E. (2019). Buen Vivir. En A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria y A. Acosta (Coords.), *Pluriverso un diccionario del posdesarrollo* (pp. 188-192). Barcelona: Editorial Icaria.
- Cubillo, A. P., Hidalgo, A. L. y García, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5 (2), 30-57. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.184.
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista FAIA (Revista de Filosofía Afro-Indo-Abiyalense)*, 2 (9-10), 1-21. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4714294.pdf>.
- Estermann, J. (2016). Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano. *Revista FAIA (Revista de Filosofía Afro-Indo-Abiyalense)*, 25, 1 -18. Recuperado de <http://editorialabiertafaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/106>.
- Estrada, A. (2018). El pensamiento complejo y el buen vivir como epistemes emergentes para comprender la formación docente desde la diversidad. *CIEG, revista arbitrada del Centro de Investigación y Estudios*, 34, 221-235. Recuperado de <https://bit.ly/3HpKIEd>.
- Fernández, B., Pardo, L. y Salamanca, K. (2014). El buen vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, 101-117. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1212>.
- Gonfiantini, V., Sánchez, F., Valarezo, A. y Carpio, J. (2020). El buen vivir y la educación superior ecuatoriana desde la complejidad sistémica. *Revista Arbitrada Interdisciplinaria KOLONIA*, 5 (1), 855-866. <https://doi.org/10.35381/r.k.v5i1.882>.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento ALAI*, 462, 1-20. Recuperado de <https://bit.ly/30CtZaE>.
- Gudynas, E. (2014). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En G. C. Delgado (Coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 61-96). Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/2226>.
- Hidalgo, A. y Cubillo, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, 25-40. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1204>.
- Houtart, F. (2014). El concepto de sumak kawsay (Buen Vivir) y

- su correspondencia con el bien común de la humanidad. En G. C. Delgado (Coord.), Buena vida, Buen Vivir : imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad (pp. 97-124). Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Recuperado de <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/2226>.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. Recuperado de <https://bit.ly/3kMaByO>.
- ITESO. (2017). *Buen vivir y organizaciones regionales mexicanas. Miradas desde la diversidad*. Guadalajara: ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara y Red Temática de Economía Solidaria y Alternativas Alimentarias. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11117/5144>.
- Lema, V. (2013, 10 al 13 de julio). Crianza mutua: una gramática de la sociedad andina. Trabajo presentado en la X Reunión de Antropología Andina del Mercosur 2013, Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur, Córdoba, Argentina. Recuperado de <https://bit.ly/3Ck9aO4>.
- Maldonado, C. E. (2015a). Pensar la complejidad, pensar como síntesis. *Cinta moebio* 54, 313-324. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2015000300008>.
- Maldonado, C. E. (2015b, diciembre). La hidra de la crisis. Hacia un modelo orgánico. *Le Monde diplomatique, el Dipló*, 151, 10-11. Recuperado de <https://bit.ly/3wTLJdr>.
- Maldonado, C. E. (2016a). Hacia una antropología de la vida: elementos para una comprensión de la complejidad de los sistemas vivos. *Boletín de Antropología*, 31 (52), 285-301. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a18>.
- Maldonado, C. E. (2016b). *Complejidad de las ciencias sociales y de otras ciencias y disciplinas*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Maldonado, C. E. (2016c). El evento raro. Epistemología y complejidad *Cinta moebio* 56, 187-196. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2016000200006>.
- Maldonado, C. E. (2018). *Bioeconomía, biodesarrollo y civilización. Un mapa de problemas y soluciones*. En M. Eschenhagen y C. Maldonado (Eds.), *Epistemologías del sur para germinar alternativas al desarrollo. Debate entre Carlos Maldonado y Horacio Machado* (pp. 69-93). Bogotá: Universidad el Rosario, Universidad Pontificia Bolivariana.
- Maldonado, C. E. (2019a). *Las ciencias de la complejidad son ciencias de la vida*. En M. Villegas, L. Caballero y E. Vizcaya (Eds.), *Biocomplejidad: facetas y tendencias* (pp. 259-295). Ciudad de México: Coplit-arXives. Recuperado de <https://pensamientocomplejo.org/?mdocs-file=944>.
- Maldonado, C. E. (2019b). *Educación e investigación en complejidad*. Managua: Universidad Autónoma de Nicaragua. Recuperado de <https://bit.ly/3CtX6tw>.
- Maldonado, C. E. (2020). *Occidente, la civilización que nació enferma*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Morin, E. (1977). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Noguera, A. P. (2020). Ecofeminismo y pensamiento ambiental sur metodoestesis: las sendas de la vida sensible. En D. Roca, J. Perdomo (Coords.), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas* (pp. 313-324). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de <https://www.clacso.org/la-lucha-por-los-comunes-y-las-alternativas-al-desarrollo-frente-al-extractivismo/>.
- Palomino, C. y Ojeda, R. (2016). *Criándonos entre plantas y hombres saberes agrícolas de Chinchaypucyo (Anta-Cusco)*. Cusco: Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, Unesco, Municipalidad Distrital de Chinchaypujio. Recuperado de <https://bit.ly/2YUqTxN>.
- Rocha, J. (2020). *Barrio Nigeria. Calidad de vida, buen vivir y complejidad*. Cuenca: Universidad Politécnica Salesiana. Recuperado de <https://bit.ly/30Aluew>.
- Stefanoni, P. (2014). El "Vivir Bien": ¿una compensación discursiva ante los males del capitalismo? En G. C. Delgado (Coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 125-144). Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Recuperado de <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/2226>.
- Vera, A. (2014). *La Complejidad del Sumak Kawsay (Buen Vivir) en Ecuador como alternativa a la crisis del Estado neoliberal en América Latina*. (Tesis para obtener el Título de Licenciado en Relaciones Internacionales). Universidad Autónoma de México, México.
- Viola, A. (2014). Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55-72. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1209>.



Mimesis y mediaciones bien vividas

Mimesis and mediations well lived

Juan Richar Villacorta Guzmán¹

<https://orcid.org/0000-0001-9892-0734>

CIET (Centro de Investigación y estudios Transdisciplinarios)

Escuela Militar de Ingeniería - Bolivia

Recepción: 22/09/2021

Aceptación: 30/11/2021

Resumen

Se presenta una lectura desde el campo de las Ciencias de la Religión, en una aproximación educativa de lo que se llama en América Latina: Teología y economía, el sustento está en las Ciencias Sociales para desde allá realizar un acercamiento sustentado en la propuesta de Girard y la apropiación de las mediaciones.

Es un texto que busca ante todo provocar una lectura crítica hermenéutica del fenómeno del "Vivir bien", el cual permita entender el proceso histórico y la praxis de los pueblos, principalmente el boliviano,

No se busca dar respuestas, pero si tener una postura crítica la cual ayude a quitar el aire soteriológica y es-catológico con el cual se rodean las nuevas propuestas idolátricas, sean estas de una mirad ad intra o ad extra.

Es un texto parte de la reflexión, sigue una especie de secuencia histórica desde una aproximación teórica práctica, coherente con el pensar y hacer del autor, desde su aproximación compleja y transdisciplinar, se plantean ideas que promuevan distintos puntos de vista o un acercamiento hologramático.

Palabras clave: Mimesis, vivir bien, mediaciones, idolatría

Códigos JEL: I29 y Z12

Abstract

A reading is presented from the field of Religious Sciences, in an educational approach of what is called in Latin America: Theology and economy, the support is in the Social Sciences in order to make an approach based on Girard's proposal and the appropriation of mediations.

It is a text that seeks above all to provoke a critical hermeneutic reading of the phenomenon of "Living Well", which allows to understand the historical process and the praxis of the peoples, mainly the Bolivian,

It does not seek to give answers, but to have a critical stance which helps to remove the soteriological and eschatological air with which the new idolatrous propo-

¹ Es un soñador desde nuestra Patria y matria Grande, pasa por sus venas sangre quechua y aimara, pero por encima de eso se siente un ciudadano de un país sin fronteras. Paso por la filosofía, la teología católica, la metodista, las distintas ciencias que le llevaron a trabajar el ámbito de lo complejo desde lo educativo. En la actualidad es Coordinador del programa doctoral y Posdoctoral de la Escuela Militar de Ingeniería en Cochabamba Bolivia.

sals are surrounded, whether they are from an ad intra or ad extra viewpoint.

It is a text part of the reflection, it follows a kind of historical sequence from a practical theoretical approach, coherent with the thinking and doing of the author, from his complex and transdisciplinary approach, ideas that promote different points of view or a hologrammatic approach are raised.

Keywords: Mimesis, living well, mediations, idolatry

Códigos JEL: I29 y Z12

1. Introducción

Al momento de aceptar el desafío de escribir el presente artículo creí que tenía todo claro, me acuso de que haberme equivocado, pues es uno de los textos mas tensos e intensos que me toco escribir de un tiempo a esta parte.

Marcan el presente caminar dos palabras de Hugo Assmann: Creavivir y sentipensar, elementos que me permitieron respetar a nuestros pueblos, pero también tener una postura critica desde una lectura que pasa entre la Ciencias de la Religión, la Sociología, la antropología, la educación y otros saberes de lo cotidiano.

La primera intención fue llenar de citas bibliográficas, la segunda hacerla de manera dialogal, se intento combinar ambas para poder argumentar desde una caminada por y entre los pueblos tal como tuve la suerte de poder realizar.

Agradezco la invitación, tras el texto están las mas variadas experiencias variopintas de un continente con su contenido.

2. Buscando el pedigrí

Desde la experiencia de los pueblos andinos, uno aprende que "la tierra no da así no más" (Van den Berg, 1989), entonces la búsqueda pasa al intento de entender la esencia de los pueblos andinos, principalmente de aquellos pueblos con la característica de ser parte de los pueblos aimaras, además de estar dentro el espacio geográfico de las tierras semicalientes (Yunkas = yungas)², labor que ayudó entender las distintas propuestas en torno a la identidad en primera instancia de los pueblos andinos, su variada presencia y su constitución sustentada en una cosmovisión, la cual es en muchos casos seudo uniformizada.

² Son las tierras ubicadas en sector intermedio entre las alturas del de los Andes y la bajada hacia las llanuras, existiendo en torno a ella mucha literatura. Veáse por ejemplo: Spedding, A. (1994). Wachu wachu: cultivos de coca e identidad en los Yungas de La Paz.

³

radiofónica
producid

Tal acercamiento permitió comprender la presencia de algunos elementos centrales sustentados en criterios de pertenencia, los cuales a su vez se van complementando en la explicitación de distintos momentos, que se convierten en delimitación de los espacios que diferencian entre lo sagrado y lo "profano" (Eliade, 1992), pero que a su vez nos ayudan a ubicar las distintas estructuras (Lévi-Strauss, 1988) las cuales juegan en una primera instancia con la casualidad, pero que convive con la causalidad.

Desde dicha perspectiva, se trabajo un proceso hermenéutico fenomenológico, elemento metodológico importante para análisis que impliquen las mediaciones socio-analíticas, hermenéuticas y práxicas en el ámbito del compromiso social, será en dicha perspectiva que se maneja el concepto de Liberación, el cual cuenta con un elemento central llamada "democracia", es a partir de dicha palabra que se concentra la experiencia de América Latina.

Ya en un contexto mucho mas amplio, en torno a los 500 años o 500 engaños³ con lo cual se difunde en América latina un proceso de concientización en torno a la situación de pobreza, pero también emerge el rostro del indígena, el cual busca hacer emerger un rostro diferente poco pensado o manejado desde la presencia de los. Oprimidos, es así comienza a descubrirse el encubrimiento.

En dicho encubrimiento, se percibe que el rostro de los pueblos debe emerger como elemento central, para ello se recupera elementos como pachamama, el quetzal, quetzacoatl,...

Desde ahí, la nueva lectura comienza con una participación en una serie de momentos, desde las ciencias de la religión esta el término ritos, para diferenciar de las "celebraciones" de las expresiones religiosas establecidas, por lo cual lo que se plantea ante todo es el conocer y participar de los distintos momentos de los pueblos, buscando transmitir su presencia en medio de momentos de equilibrio, complementariedad, quiebre con el "orden establecido", es decir, se presenta a la naturaleza desde un criterio de "cosmos" (orden), el cual se manifiesta hasta que se de el pachacuti final, elemento que marca el "pedigrí" de lo nuevo y antiguo de los pueblos de América Latina y de Bolivia en particular.

Es decir, que se busca sustentar conceptos, ideas y propuestas pues como se decía:

"No creemos en Políticos ni en teorías económicas acuñadas en tan recónditos lugares... Nosotros creemos en el Llinkay (la labor) y en nuestro Ayllu (comunidad).

a por Jose y Maria Lopez de Vigil, en base a Galeano, E. Las venas abiertas de América Latina.

El Tawantinsuyu se hizo haciendo, no hablando.
El que quiere hablar, que hable con las manos..”
(Wiñay Qhapac Masaquiza)

La propuesta propone una inserción en medio de las comunidades las cuales tienen su “sabiduría” siendo dicha sabiduría la que nos permite visibilizar los rostros concretos e identificar las grandes bondades de nuestros pueblos que permanecen por encima de tiempos y espacios, es interesante observar que el concepto de ubicación espacio temporal no entra en discusión como tal, sino que se halla basada desde opciones genéricas, pues lo importante es la vuelta a las raíces propias que habían sido acalladas por 500 años.

Es decir ya cerrando esta primera parte el concepto de pureza y de garantía parte de un ideal de pertenencia, coherencia y mantenimiento de las voces originarias como el gran valor, para ello se recupera elementos como la cruz del sur, la wiphala, el cóndor, el Tahuantinsuyo, los criterios de valor como el “ama sua, ama llulla, ama khella”, es decir la mediación cultural se convierte en la clave central que sustenta la presencia de reflexiones en torno a los orígenes.

2. Entre las raíces y las razas

Desde dicho origen, se plantean una serie de estudios de los más variados que sustenten la importancia del origen y fundamento de los distintos procesos de construcción de un nuevo rostro para ello comienzan a aparecer criterios de pertenencia e identificación, paralelamente se construyen propuestas socio-políticas-económicas que permitan visualizar a los pueblos olvidados y marginados, nótese que se salta del criterio de liberación al criterio de marginación, para ello se construyen bases epistémicas interesantes, pero también se tiene una base en propuestas desde la fortificación socio-política de los distintos modelos de socialismos, por eso se intensifica el trabajo de concientización desde el manejo de la dialéctica como elemento central de procesos de concientización, teniendo como base a la educación popular como elemento de acercamiento a la realidad, Paulo Freire es uno de los grandes artífices de dicho lenguaje a partir de procesos de alfabetización socio cultural, para ello se debe rescatar el aporte de las llamadas iglesias históricas⁴, las cuales desde la Metodología del Ver, Juzgar y Actuar, contraponen la visión tradicional de acercamiento a lo sagrado, para dicho ejercicio se trabaja el texto del Éxodo de la Biblia, El Evangelio de Marcos, en base a los cuales se ve la importancia radical de nuestros pueblos y sus procesos

⁴ Personalmente diferencio entre religión, confesionalidad y expresiones de fe.

de identidad, la cual se halla presente.

Desde la antropología se había insertado la palabra “raza”, pero poco a poco se dará un salto al criterio de originarios, como anécdota se puede percibir en Bolivia el salto de “colonizadores” o colonos, que se atribuía a los migrantes de tierras altas. Hacia tierras bajas, por el de “interculturales”, los cuales toman ese rol de expansión y presencia ante el nuevo minifundio de las tierras del altiplano, que va convirtiéndose en huacho fundio (surco fundio) neologismo para mostrar como el criterio de posesión de la tierra iba cambiando debido al crecimiento demográfico, en base a dicho elemento es que se da la necesidad de otros tipos de posesión, para lo cual se mantiene o recupera los criterios comunitarios de la propiedad de la tierra, pero estos a su vez mantienen una idea de posesión que no necesariamente coincide con la propuesta de los intelectuales orgánicos, pero que eso sí, se construye todo un discurso sobre la benevolencia de dicha acepción.

3. Las clases ociosas y los intelectuales orgánicos

En dicho contexto, se pueden analizar la presencia de nuevos rostros migrantes en torno a las grandes ciudades, el crecimiento de una especie de anillos de pobreza y marginación, espacio ideal para la llegada de las ONG, las fundaciones entidades que tienen a su cargo la presencia de un desarrollismo, pero también el criterio de trabajo en la construcción de imaginarios que permitan ver a los pueblos indígenas u. originarios como la voz de la pureza, por ello veremos el crecimiento de dichas entidades, las cuales atraen capitales para incidir en modelos desarrollistas o de contraposición a los criterios de sociedad que se tienen, desde la perspectiva de las Ciencias de la Religión y desde la Teología y economía se trabaja la presencia de los Robín Hood, quienes ayudan de manera oculta a los pobres y marginados.

Paralelamente también se trabaja en dicha propuesta de Robinson Crusoe, para dese allí mostrar la mano invisible no solo del mercado, sino de los distintos aparatos ideológicos, por lo cual se hace necesario el paso hacia “una sociedad donde quepan todos”, el cual se mueve en el campo epistémico, pero que muestra la importancia de plantear la tensión entre “sociedad de mercado” y “sociedad con mercado” tema que aun sigue en cuestionamiento aun cuando es obviado por muchos ideólogos o protagonistas de las discusiones macro-meso y micro políticas.

Sera en este tiempo que emerjan muchos rostros, personalmente considero que tiene que ver con la presencia del posmodernismo en las distintas construcciones y deconstrucciones con las cuales aparece el “yo”

como lo más importante, para ello la construcción y emergencia. Hace que el efecto reivindicativo de dichas emergencias permitan la posibilidad de discursos muchas veces como una especie de maquillaje de la clase ociosa (Veblen, 2000), texto que considero muy importante para que tengamos un pequeño baño de humildad.

En dicho paralelismo, se puede encontrar la confusión entre el folk, History an history, elemento que pasa tangencialmente a las discusiones de los pueblos, pues sí. Bien los criterios de identidad e identificación pareciesen de mucha importancia, lastimosamente los intelectuales orgánicos o constructores de las nuevas sociedades o, no se si se puede llamar, comunidades, no pasamos de la idealización de posesiones y construcciones solitarias en compañía de los "viernes" para continuar con la "rebelión en la granja" la cual si bien es enunciada, como un mero derecho, se mantiene como la posibilidad de un "deseo, mercado y. religión".

Sera en ese sentido, desde perspectivas economicistas que emerge no solo hacía fuera de las comunidades originarias el rostro de lo "folk" como lo más visible, para eso se llevan criterio de identidad y también de personas a las cuales se las idealiza, además que los criterios de formación política mantienen la propuesta de la formación sindical, de ahí la clave de entender la necesidad de la construcción de conflictos, las que a su vez hacen que. "todo lo sólido quede en el aire".

No es la intención hacer una apología a favor en contra de tal propuesta, sino el ayudar a que todos aportemos en los procesos de deconstrucción desde una mirada que permita entender la tensión cotidiana alienada con perspectivas de destrucción de lo diferente.

4. La base de "vivir bien o saber vivir".

Considero que hay varias posturas, personalmente por lo anteriormente enunciado, pero el ingreso de la posmodernidad y la emergencia del ser "reconocidos" que no esta mal, considero que da un matiz especial a la idea del vivir bien:

En este sentido, Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con todos los seres que habitan en el mundo. Es la base para la defensa de la Pachamama, de la vida misma y de la humanidad.

Asumamos que tras de dicha afirmación encontramos elementos que tienen que ver con las propuestas

escatológicas y una especie de melancolía de una nueva parusía que se expresaría en la llegada de una parusía presentida.

A continuación, una larga cita, con el fin de ayudar a una reflexión crítica:

El origen del concepto es incierto, a tal punto que la antropóloga británica A. Spedding afirma que "el *suma qamaña* o existe en la realidad etnográfica ni popular; no existe fuera de la cabeza de algunos intelectuales ilusos; [...] es una especie de fantasía de puros valores de uso, donde el valor de cambio está ausente" (Spedding, 2013). De acuerdo a sus afirmaciones y otras voces críticas –dice Andrés Uzeda (2009)– se trataría de una manifestación o discurso culturalista de las elites intelectual aymaras, formadas en una tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica. Sin embargo, en 1983, Philippe Descola escribió una monografía etnográfica, resultado de cinco años de investigación de campo (1976-1980) entre los Achuar de la amazonia ecuatoriana; fue publicada en francés en 1986 bajo el título de *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, donde dice:

La eficacia de un sistema económico no es tanto función de la cantidad de riquezas que engendra como de su capacidad de satisfacer los objetivos que se le asignan. En las sociedades donde la producción está orientada principalmente hacia los valores de uso, estos objetivos son culturalmente limitados y sin alternativa. Así, para los Achuar, la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de un estado de equilibrio que ellos definen como el "bien vivir" (shiir waras) (Descola, 1988: 415).

Posteriormente, a principios del siglo XXI, intelectuales quechuas y aymaras difundieron los conceptos *Sumak kawsay/Suma qamaña* como una forma de organización económica, social y cultural alternativa al desarrollo y a sus formas de vida. Finalmente, pasó al ámbito de los debates de las asambleas constituyentes de Bolivia (2006-2009) y Ecuador (2007-2008), y posteriormente se plasmaron en sus constituciones respectivas. (Hidalgo-Capitán, 2012). In: <https://www.re-dalyc.org/journal/281/28150017005/html/>

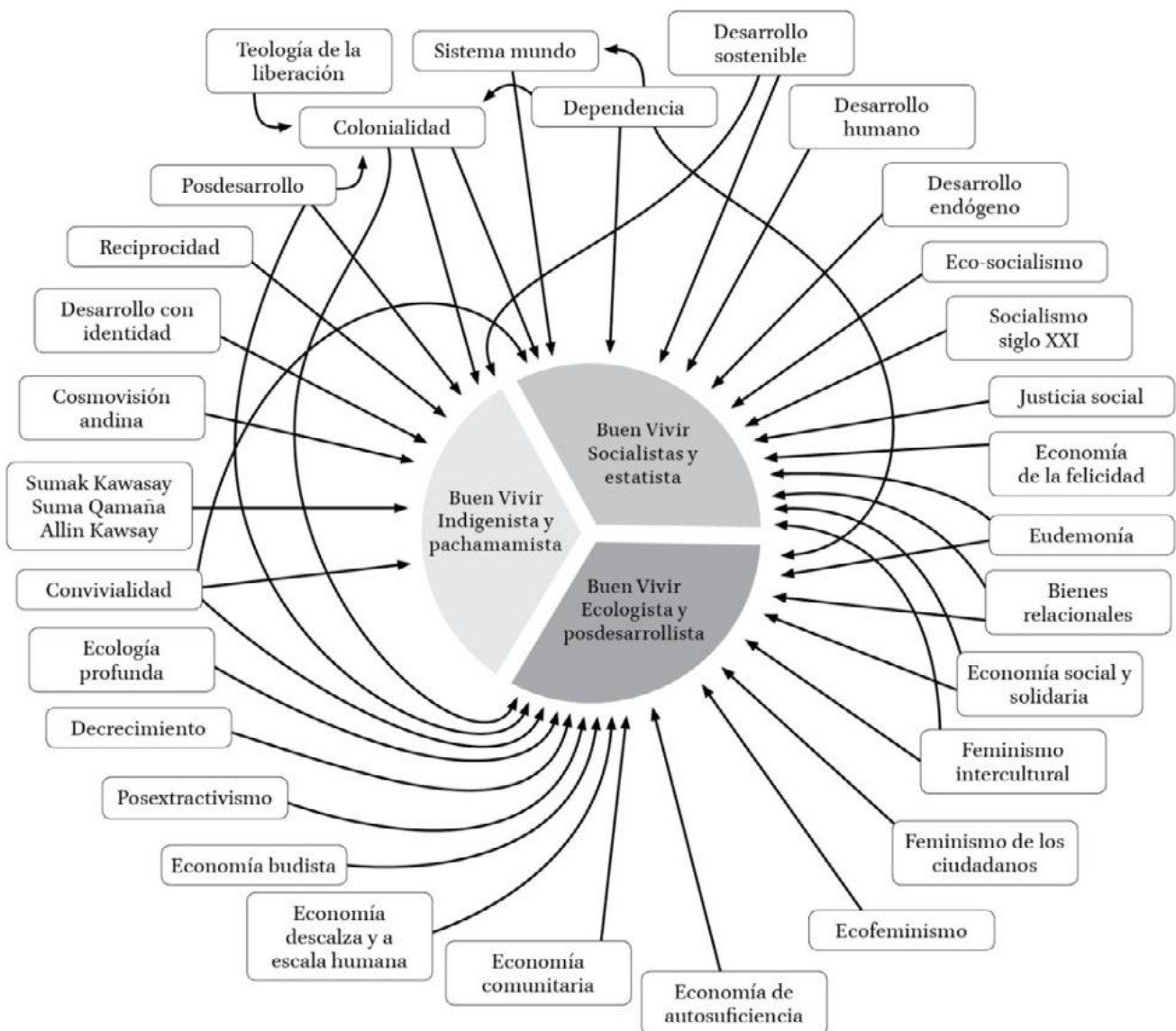
Sin el afán de caer en un fanatismo negacionista, ni

en un idealismo de los pueblos originarios, considero que en tono al vivir bien, hay mucha tela por cortar, mucho mas si vemos que existen grandes percepciones que lastimosamente dejan mucho que decir en cuanto a lo ético político y la coherencia que implica el compromiso con nuestro pueblos originarios, pues

muchas veces en nombre de ellos nos eternizamos en posturas poco meditadas o reflexionadas.

En un acercamiento, de intento amplio y complejo, encontré el siguiente esquema que probablemente sería la base del vivir bien:

Jugando con las palabras, podría decirse que pro-



ducto del posmodernismo y las propuestas centradas en un discurso endo céntrico quedan muchos elementos a ser analizados, pues si bien se hablan de criterios de aparentemente abiertos, la actitud dialógica y de convivencia desde el caosmos cotidiano deja mucho que desear, pues como se dice, como sustento del buen vivir: "La Madre Tierra puede vivir sin el ser humano, pero el ser humano no puede vivir sin la Madre Tierra".

(<https://erbol.com.bo/opinion/retornar-la-vida-comunitaria-para-vivir-bien>).

Creo que hay mucho por reflexionar, la base del vivir bien, que personalmente asumo que es para todas las culturas, pues considero que no hay una que quiera vivir mal, es un bonito desafío, que en el salto del discurso de los intelectuales orgánicos y su llegada a las instancias de poder, se fueron rompiendo una serie de criterios.

ético-políticos, entendibles desde la perspectiva de que no es lo mismo vivir en una comunidad que en un ayllu, o una gran urbe. El problema es cuando en base a dichas lecturas se crea espacios de negación de nuestras culturas, las cuales se confunde con una mera repetición de momentos de ruptura y construcción muchas veces violenta de posturas nada serias, sino alienadas y manipuladas.

Hoy se habla mucho del vivir bien, pero poco se discute de las implicaciones que tiene en sociedades amplias y complejas, es decir en espacios que no coinciden con el ritmo de las llamadas sociedades modernas a cuyo interior por ejemplo el manejo de la mercancía y capital tiene un ritmo completamente diferente, además de la forma de llevar adelante las implicaciones de una sociedad de intercambio muy diferente a la que se construye desde criterios comunitarios y agrarios.

Se considera que los postulados responden a una serie de intereses e intencionalidades, pero que ellas deben ser pensadas y analizadas, pues la dinamicidad del mundo implica que la relación entre la cosmovisión agraria y la presencia de los nuevos derroteros implican un planteamiento hologramático de las propuestas del buen vivir, las cuales no se queden en una visión unidimensional la cual lastimosamente va creando cuellos de botella y linealidades que generan espectros de no dialogüicidad.

5. El Pachacutí

Ya cerrando el camino, permitan hacer algunas puntualizaciones en torno al pachacuti, palabra que muchos confunden con el gran retorno o la presencia de neo universales que lastimosamente limitan los espacios de coherencias con nuestros pueblos.

E buen vivir, no es un privilegio, es un criterio de auto-hetero y corresponsabilidad.

No implica la marginación, no se puede caer en lo que se critica a las otras formas de vivir, como por ejemplo de Welfare state.

El Buen vivir implica ante todo un respeto profundo del otro, la comunidad (Ayllu) y los valores.

Se debe asumir la presecnia de lo otro diferente eso implica el saber que hay otras formas de vivir y convivir, siendo el andino uno mas no el único

Implica respeto y ante todo vivencia del auto-eco y co compromiso con. La vida y lo cotidiano.

Conclusiones

Llegar a conclusiones no es mi estilo de escribir, considero importante el recuperar la pedagogía de la pregunta en medio de una sociedad del cansancio, la

cual lastimosamente muestra que las distintas posturas y propuestas van denotando alternativas desde un asumir que todo lo que es sólido se deshace en el aire.

El "sumaj camaña", tiene su gran valor, pero también corre el peligro de ser manipulado por los intelectuales orgánicos, quienes desde una falsa apropiación de la sociedad del contentamiento, viven una cotidianidad macro, meso y micro política economicista de una sociedad del consumo inmediato y del silencio muchas veces cómplice, sustentado en propuesta reivindicativas, pero poco abiertas a la corresponsabilidad.

Agradecimientos

Primero al Prof. Carlos Maldonado por el desafío lanzado, a la gente del pueblo yungueño, pues sin sus enseñanzas no hubiese conocido mi cultura de manera crítica, comprometida y en el intento de coherencia.

A los colegas del CIET y todos los que provocan que la idolatría de las alienaciones cotidianas sean cuestionadas desde un "Caminante no hay camino, se hace camino al andar.

Declaración de Conflicto de Intereses

El autor declara la no existencia de posibles conflictos de interés por lo que respeta a la investigación, la autoría y/o la publicación de este artículo.

Financiación

El autor no recibieron ningún soporte financiero para la investigación, la autoría y/o la publicación de este artículo.

Bibliografía

- Duque, J. (1996). *Por una sociedad donde quepan todos: Cuarta Jornada Teológica de CETELA Teología de Abya-Yala en los Albores del Siglo XXI* (Vol. 4). Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Eliade, M. (1992). O sagrado e o profano. In *Livraria Martins Fontes Editora Ltda.* (LIVROS DO, Issue 2). <https://doi.org/10.14393/rfadir-v48n2a2020-50650>
- Kessel van, J. (1983). Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina. *Chungara*, 165-176.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes Trópicos - Espanhol*.
- Orwell, G. (2020). *Rebelión en la granja (edición escolar)(edición definitiva avalada por The Orwell Estate)*. Debols! llo.
- Ramirez, I., Maldonado, C., & Villacorta Guzmán, J. R. (2016). *Reflexiones y acciones universitarias en el arte de educar*.
- Sung, J. M. (1999). *Deseo, mercado y religión* (Vol. 21). Editorial Sal Terrae.
- Van den Berg, H. (1989). La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara- cristia-

- nos. In *CEDLA*. <https://doi.org/10.1063/1.3033202>
- Varios, Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/*Sumak kawsay*, Contribuciones desde Coatepec, núm. 31, 2016, Universidad Autónoma del Estado de México, in: <https://www.redalyc.org/journal/281/28150017005/html/>
- Veblen, T. (2000). *Teoría de la clase ociosa*.
- Villacorta Guzmán, J. R. (2009). *La Evolución de la Crítica al Mercado en Hugo Assmann* (Verbo Divino (ed.); Misionolog). osa.
- Villacorta Guzmán, J. R. (2007). *Placerocidad en la Educación: Buscando el Lapiz con corporeidad y Belleza* (O. BOLIVIA (ed.); 1ª). JRVG.



Buenas prácticas en transición energética en América Latina. El planteamiento sistémico de un problema complejo

Good Practices in Energy Transition in Latin America. The Systemic Approach to a Complex Problem

Emilio Nudelman Cruz

Programa Nacional Estratégico en Energía y Cambio Climático,
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, México

Contacto: emilionudelman@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1905-2954>

Recepción: 22/10/2021

Aceptación: 30/11/2021

Resumen

La crisis ambiental es el mayor síntoma de la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista. Como parte de dicha crisis ambiental, la cuestión energética juega un papel fundamental, pues esta atraviesa todas las actividades humanas. Resulta necesario comprender la transición energética como problema complejo, dado que son múltiples las variables que intervienen en este proceso, el cual no se reduce a la sustitución de combustibles ni a la aplicación de ecotecnologías, sino que se sustenta en aspectos relacionales entre individuos y colectivos, y de estos con los ecosistemas con los cuales coexisten. En tal sentido, es fundamental identificar las buenas prácticas en transición energética para aprender de ellas, y encontrar en lo cotidiano las acciones en pos del cuidado de la vida.

Palabras clave: Transición energética; Crisis ambiental; Pensamiento complejo.

Abstract

The environmental crisis is the greatest symptom of the civilizational crisis of capitalist modernity. As part of this environmental crisis, the energy issue plays a fundamental role, since energy cuts through all human activities. It is necessary to understand the energy transition as a complex problem, since there are

multiple variables that intervene in this process, which is not reduced to the substitution of fuels and the application of eco-technologies but is based on relational aspects between individuals and groups, and of these with the ecosystems with which they coexist. It is essential to identify good practices in energy transition to learn from them and find daily actions in pursuit of the care of life.

Keywords: Energy Transition; Environmental Crisis; Complex Thinking.

1. Introducción

En la actualidad, 81% de la energía en el planeta se produce con combustibles fósiles (International Energy Agency, 2020), para satisfacer necesidades relacionadas con el transporte, la industria, la vivienda y la alimentación, principalmente. Ello ocurre en el contexto de una crisis civilizatoria en el que 30 millones de latinoamericanos no pueden acceder siquiera a la energía eléctrica, de acuerdo con la Organización Latinoamericana de Energía (Combe, 2020), lo cual los ubica en una situación de pobreza energética, y, por tanto, de violencia estructural.

El fin de la era del petróleo es próximo, ya que se trata de un componente natural finito. Así, desde distintos intereses e ideologías se plantea la urgencia de una transición energética para sustituir los hidrocarburos por otras fuentes de energía, en teoría menos contaminantes y más democráticas. Sin embargo, la sustitución de combustibles y tecnologías, aunque muy necesaria, no garantiza por sí sola que sea justa y sustentable. Ejemplo de ello: la transferencia vertical de conocimientos y tecnologías, o los parques solares y eólicos erigidos a partir del despojo territorial, profundas afectaciones ecosistémicas (derivadas, por ejemplo, del extractivismo minero), y la explotación laboral de miles de comunidades alrededor del mundo.

En tal sentido, la transición energética puede ser entendida como parte de un proceso complejo: una transición civilizatoria hacia sistemas socioecológicos integrales que permitan la reproducción ética de la vida (Nudelman, 2019). Como dice Sandra Rátiva (en Combe, 2020), la energía es una excusa y un camino para esa transformación, y debe articularse con otros procesos y fenómenos económicos, culturales, políticos y sociales para poder construir formas de vida digna. De acuerdo con Marie Combe (2020), en América Latina existen más de 700 experiencias de transición energética justa y sustentable, entre las que se encuentran buenas prácticas de generación comunitaria de energías renovables, de organización popular democrática, de participación social, autonomía y liberación comunitaria. En este artículo se prestará atención a las prácticas identificadas en el caso cubano, por lo general no considerado como ejemplo de transición energética, y que resulta en un caso paradigmático de lo que está por venir: el fin de la era del petróleo. Asimismo, se mencionan tres casos más ubicados en México y Guatemala, recuperados por Marie Combe en su documental "La energía de los pueblos" (2020).

2. Crisis civilizatoria, crisis ambiental y crisis energética

El proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, hoy expresado en su forma neoliberal, está en crisis. Esta se comprende como una serie de consecuencias derivadas de un particular sistema de ordenamiento y reproducción del mundo y de la vida, sustentado en el dominio y sometimiento del otro: aumento de la pobreza extrema; hambre; profundización de la desigualdad social; procesos neocoloniales aculturativos; subyugación de saberes e identidades; despojo sistemático del patrimonio biocultural y erradicación de prácticas agroecológicas tradicionales por la agricultura industrial y los monocultivos; indefiniciones ideológicas; progresismos políticos, económicos y culturales parciales; uso irracional y agotamiento de los componentes naturales; contaminación del agua, la tierra y el aire; particularismos culturales exacerbados; relativismos extremos; atomización y enfrentamiento social; individualismos exagerados; angustia, desesperanza, incertidumbre; consumismo; extinción acelerada de especies vegetales y animales; devastación de servicios ecosistémicos y aceleración del cambio climático (Nudelman, 2019).

Es la crisis ambiental el mayor síntoma con el cual se expresa la crisis civilizatoria (Leff, 2020a); y, como parte de dicha crisis ambiental, la crisis energética juega un papel principal. Luca Ferrari (2021) afirma que la producción de petróleo ha alcanzado su punto máximo, al menos el de buena calidad y fácil extracción, y ha comenzado a disminuir, lo cual implica que cada vez será más caro extraerlo, se requerirá de mayor energía para lograrlo y será de menor calidad, en un contexto en el que el consumo, orientado por los deseos de un estilo particular de vida inspirado en los patrones culturales capitalistas, aumenta. Tal situación, sin duda, exige un cambio profundo en la forma en que vivimos; en específico, de aquel 1% que concentra 50% de la riqueza mundial (Nudelman, 2019), y que contamina mucho más que el resto de la población. Se trata de un problema complejo, eminentemente sociocultural, que no puede solucionarse de manera disciplinar:

Combatir esta situación, luchar por disminuir o erradicar esta desigualdad, requiere de un enfoque integral. No se trata, como plantean algunos, de reducir aisladamente los índices de fertilidad y las tasas de natalidad para detener o controlar el crecimiento demográfico. No se trata solamente tampoco, por ejemplo, de ejecutar políticas efectivas de conservación de recursos y protección del medio ambiente. Las soluciones no son sólo —ni principalmente— físicas, sino sociales. Se

trata de influir sobre la calidad de vida, no sólo combatiendo las graves carencias en cada esfera, sino actuando sobre el conjunto en función del desarrollo de nuestras sociedades, que no es necesariamente sinónimo de crecimiento económico. (Castro, 1983, p. 209)

El progreso y el crecimiento económico basado en combustibles fósiles han permitido que los países ricos sean ricos, acompañado ello además de una división internacional del trabajo en el que los países pobres —o periféricos— cumplen la función de asegurar las materias primas, los *commodities*, mano de obra barata y poco cualificada, y escasa regulación ambiental para garantizar las formas de vida de los países centrales, que hoy demandan que los pueblos pobres no crezcan ni se desarrollen haciendo uso de los componentes naturales de los cuales disponen. El acceso a energía barata, pues, ha permitido la industrialización de dichos países centrales y sus actuales formas de vida. Ante este panorama, frente al crecimiento económico y el papel del desarrollo y el progreso basados en combustibles fósiles, se identifican las propuestas del decrecimiento y el poscrecimiento (Bermejo, 2017).

El decrecimiento proviene de países *centro*, con altos grados de desarrollo obtenidos en el curso de la historia a partir de procesos coloniales de extracción de componentes naturales mediante la explotación de la mano de obra extranjera, en la *periferia*. En un contexto regional de alta producción industrial y alto consumo, el decrecimiento propone reducir en lo general la producción y el consumo: dejar de crecer. Pero no todos los pueblos del mundo están en las mismas condiciones que Europa o los Estados Unidos. Esta propuesta pareciera válida para las economías más desarrolladas, en países como Alemania o Dinamarca. Sin embargo, no todos los pueblos pueden decrecer; en todo caso, el decrecimiento de las grandes economías “permitiría liberar los recursos necesarios para que las economías en desarrollo pudiesen cubrir sus propias necesidades” (Bermejo, 2017, p. 38). Sin embargo, eso no significa que se deban imitar los mismos patrones de desarrollo de los centros de poder:

D’alisa *et al.* (2015) están de acuerdo con esto y van más allá, considerando de vital importancia que las economías no desarrolladas no aprovechen el decrecimiento occidental para seguir los pasos del mismo sino que lo utilicen para “liberar un espacio conceptual” y que éstas puedan establecer sus propios objetivos y metas hacia lo que consideren una “vida buena”. (Bermejo, 2017, p. 38)

El poscrecimiento apuesta por reducir la productividad ahí donde sea necesario y posible; pero no reducirla en lo general, sino reorientarla en términos de una vida ética, y de la suficiencia y la finitud de los componentes de la naturaleza. Desde el poscrecimiento, el desarrollo no es entendido como crecimiento económico, y se afirma que el bien-estar puede ser alcanzado *más allá* del crecimiento económico, pero no sin él. Desde esta propuesta se busca la desmercantilización de la vida, la descentralización de las decisiones respecto al desarrollo y la desmaterialización de la producción (Unceta, 2015).

En cuanto a las diferencias entre decrecimiento y poscrecimiento, mientras que el primero parece una propuesta centrada en una reducción a corto plazo del consumo y la producción en los países ricos del norte, el poscrecimiento intenta elaborar una idea con una aplicación más amplia, con ideas más generales y líneas de actuación que puedan ser adaptadas posteriormente por los distintos Estados en función de sus necesidades reales de producción y consumo, dejando de lado si eso significa crecer o decrecer. (Bermejo, 2017, p. 41)

Por estas razones, y teniendo presentes los contextos históricos y contemporáneos de América Latina y el Caribe, y si bien ambas propuestas no se excluyen mutuamente, se identifica al poscrecimiento como una propuesta con adecuación histórica, política y cultural para hacer frente a la crisis ambiental desde una transición energética justa, mientras que el decrecimiento —propio de otros contextos y necesidades— puede resultar funcional para la rearticulación del proyecto civilizatorio en crisis bajo el discurso de la sustentabilidad.

El mayor reto para la transición energética en el marco de la crisis ambiental, y como parte constitutiva de una necesaria transición civilizatoria, no descansa sobre las bases de la sustitución técnica y tecnológica, sino sobre la urgencia de establecer una ética colectiva orientada a construir un nuevo orden sociocultural, político y económico, con sustento en el diálogo entre esas distintas racionalidades e identidades; ello, al implicar un proceso de cambio ético-cultural, involucra un proceso pedagógico popular y emancipatorio. De acuerdo con Irene Machuca (2017), la transición energética, lejos de ser un problema científico o tecnológico, trata de un problema filosófico, político y económico referente a la autogestión colectiva de las necesidades y los medios para su satisfacción.

3. La transición energética como problema complejo

La cuestión energética supera los paradigmas técnico-científicos propios del logocentrismo moderno,

pues el modelo energético, el tipo de energía que se produce, quién la produce, para qué, quién la consume y con qué fin, responde a cuestiones relacionales entre el ser humano y los ecosistemas con los cuales coexiste, y está condicionado por un aspecto central: la cultura. Los recursos energéticos de los cuales dispone una sociedad se relacionan de manera intrínseca con sus cosmovisiones, costumbres, imaginarios, creencias, valores, "procesos territoriales, prácticas organizativas, usos, significados" (Blanco-Wells, 2019, p. 161). De ahí que, como dice Mercedes Pardo, los problemas de la energía deban plantearse y resolverse "en términos de las interacciones de los factores tecnológicos, medioambientales, económicos y sociopolíticos" (2006, p. 16), ya que las partes que componen el todo se relacionan entre sí de manera interdependiente.

Son muchos factores y variables los que atraviesan la cuestión energética, por lo que los métodos de análisis de sistemas complejos permiten una comprensión integral del mismo (Acevedo *et al.*, 2020). En tanto se trata de un proceso en el cual intervienen distintas disciplinas para su comprensión e intervención, ya que el proceso mismo se compone a partir de la relación entre las partes que lo integran (variables sociales, históricas, culturales, políticas, económicas, geográficas, ambientales, físicas, químicas, tecnológicas), que se retroalimentan entre sí, se afectan y condicionan unas a otras, la aproximación debe darse desde la transdisciplina, e idealmente desde la interdisciplina; ello debido a que se dispone, principalmente, como un sistema sociotécnico que no puede ser comprendido aislando el objeto de estudio del resto de procesos y fenómenos que lo afectan, y que finalmente inciden sobre la forma en que se expresa:

Los efectos son resultado y, a la vez, productores de otros efectos, incluyendo aquellos que los produjeron. Los sujetos que interactúan en el proceso en estudio se encuentran influenciados entre sí, las decisiones económicas, políticas e institucionales, resultan en efectos sobre las dimensiones ecológica y social, que a su vez producen efectos sobre las mismas dimensiones que incidieron sobre estos. Las decisiones políticas y económicas pueden generar cambios en los patrones de consumo energético, que resultarán en efectos que inciden sobre las futuras decisiones en estas dimensiones y sus resultados. (Acevedo *et al.*, 2020, p. 80)

No es posible comprender la complejidad de la cuestión energética si solamente nos enfocamos en uno de sus aspectos, como la sustitución de combustibles y

tecnologías: es fundamental abarcar el conjunto de relaciones y procesos que se desprenden de la cuestión energética. Entendida como medio y no como fin, la energía interviene en todos los procesos reproductivos del ser humano: organización sociopolítica y económica, alimentación, movilidad, vivienda, industria, comunicación, salud, vestido, recreación. Si se plantea la cuestión energética como problema complejo, se vuelve claro que no puede haber un cambio de paradigma energético, un cambio de modelo, si no hay un cambio cultural; si no hay una transformación civilizatoria orientada por una ética de la vida: un cambio en el modelo económico, político y social:

Traducido a la acción, significa desarrollar medidas concretas en diferentes ejes como la alimentación, la movilidad, los hogares, el ocio, o los bienes, prestando especial atención a las tierras cultivables, los tipos de cultivo, la distribución de bienes, la electricidad, la movilidad laboral, el trabajo, o las materias primas. [...] En el contexto actual, donde las cuestiones sociales y económicas no pueden desvincularse de las cuestiones energéticas en los ámbitos cercanos a la vida de las personas, es imprescindible incluir en el diálogo social y político la lucha por la soberanía energética como alternativa al sistema energético globalizado, y reivindicar la soberanía de los pueblos para la transformación de los sectores energéticos en espacios sostenibles a través de la democracia real. (Machuca, 2017, p. 124)

Por su naturaleza, la cuestión energética es indisoluble de los problemas vinculados a la producción y consumo de alimentos, a la gestión del agua, al sistema de salud, a la economía política, a la lingüística, a la antropología, a la sociología, a la geografía, a la historia, a la filosofía y a la psicología; por tanto, transitar hacia un modelo energético distinto debe plantearse de manera sistémica, teniendo presente las relaciones que se tejen en torno a la cuestión.

Actualmente hay un fuerte dominio técnico-matemático por parte de las ingenierías y las ciencias físicas y biológicas. Mercedes Pardo (2006) asegura que el asunto de la energía es, antes que nada, un hecho social, por lo cual se debe profundizar sobre la comprensión del mismo desde las ciencias sociales. Se cuenta con herramientas para la comprensión de este hecho, como son la sociología ambiental, la ecología política, la sociología de la energía, como formas de comprender la relación compleja energía-sociedad-medio ambiente.

El planteamiento y tratamiento de la transición ener-

gética como problema complejo, y por tanto la transición a la sustentabilidad de la vida, no es posible sin los aportes de las ciencias sociales. Es necesario “no jerarquizar los saberes, darle su lugar a las ciencias sociales, no subsumirlas dentro de una superioridad de las ciencias físico-matemáticas, incluso biológicas” (Leff, 2020b). La comprensión de la cuestión ambiental, de la cual forma parte la cuestión energética:

[...] no puede ser esquivada diciendo que ese es problema de los científicos del clima, o de los ecólogos, o de los economistas. Hoy en día es la ciencia social la que debería tener la capacidad de responder. Porque incluso la economía ecológica tiene sus límites para transformar a fondo los modos de producción y hacerlos más acordes con la sustentabilidad de la biosfera. Somos los sociólogos, psicólogos sociales, antropólogos, los filósofos, quienes entramos a desentrañar la cuestión ambiental, cómo se ha anidado en los seres humanos una voluntad de poder y de dominio que son los que rigen los imaginarios, las racionalidades, y que han generado todo el aparataje científico, tecnológico, económico, es decir, los dispositivos de poder con los cuales el ser humano interviene en la naturaleza. (Leff, 2020b, s. p.)

Más allá de la ciencia y la tecnología, es oportuno revalorizar los imaginarios y prácticas de los actores sociales orientados por el cuidado de la vida en territorios concretos, aprender de ellos de manera colectiva, “porque es a través de esos modos otros de comprensión, de esos imaginarios, que se está interviniendo la dinámica propia de la vida; los equilibrios ecológicos del planeta” (Leff, 2020b, s. p.), y ese es el campo de la sociología y la antropología, transdisciplinarias por su propia naturaleza.

Con el fin de abordar la transición energética desde la complejidad, las ciencias sociales permiten comprender las causas históricas de la crisis ambiental; las maneras en que las sociedades se reapropian de la naturaleza y construyen sus mundos de vida en la actualidad; los conflictos entre distintos tipos de racionalidades, de imaginarios, de sentidos de vida, de intereses; las relaciones entre individuos y colectivos, y de estos con su entorno. Estas ciencias acompañan los movimientos socioambientales y dan consistencia a los conceptos que explican los hechos sociales, para que estos adquieran sentido, y se pueda diseñar democráticamente, con la participación de todos los actores involucrados, una estrategia para la recuperación y el despliegue de la vida (Leff, 2020a), en la que la transición energética es un

aspecto central. Para ello se sugiere buscar ejemplos histórica y socioculturalmente apropiados.

4. Un caso emblemático: Cuba

Tras la caída de la Unión Soviética, y con ello la pérdida de la mayor cooperación internacional en Cuba, comenzó en la isla lo que se conoció como “Periodo especial”: una caída en picada de la economía nacional que representó el decrecimiento del producto bruto interno (PBI) en 34%, y la pérdida del 80% de sus mercados de exportación e importación, en el que resaltó la disminución de las importaciones de petróleo en más de 60% (Morgan, 2006). Debido a esta situación tuvieron que parar las fábricas, la industria y el transporte, en un contexto de constantes apagones eléctricos y escasez general de productos necesarios para la reproducción social.

En la década de 1980, Cuba contaba con 90 000 tractores soviéticos, fábricas de pesticidas y fertilizantes químicos, y todo se detuvo de manera abrupta en 1990, de una semana a la otra. La reducción del 80% en las importaciones de comida se reflejó en una profunda escasez que se volvió evidente en la malnutrición de menores de cinco años, mujeres embarazadas con anemia y recién nacidos con bajo peso. Para 1994, el cubano promedio había perdido 9,4 kg de peso (Morgan, 2006). Sin petróleo para producir energía eléctrica los refrigeradores se apagaron, y la conservación de la poca comida disponible se complicó. Lo mismo sucedió con los aires acondicionados y los ventiladores, los elevadores, las bombas distribuidoras de agua, el transporte, las fábricas y las industrias, pues si no había energía eléctrica no podían funcionar, y muchas veces aunque funcionaran no había (ni hay) materias primas o piezas de repuesto para dar el mantenimiento necesario a los medios de producción.

Aunada a la situación derivada de la caída de la Unión Soviética, los Estados Unidos fortalecieron el bloqueo económico y comercial hacia la isla. Así, redujeron aún más las posibilidades de que adquieran bienes de otras partes del mundo, necesarios para la reproducción de la vida humana, al prohibir el comercio con Cuba; al cerrar el acceso a fuentes financieras, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional; al impedir que empresas extranjeras presentes en la isla puedan participar de la economía estadounidense. El dinero cubano perdió su valor frente al dólar hasta 150 veces (Morgan, 2006), y dejó de servir como valor de cambio para adquirir bienes y servicios.

Cuba vivió un pico artificial del petróleo, por decirlo de alguna forma, y se ha mantenido a flote mediante un sistema complejo de soluciones prácticas que son poco

reconocidas en el campo de la transición energética, y que resulta necesario atender en tanto es el modelo de lo que, en teoría, sucederá en el resto del mundo más temprano que tarde. Sin duda este pico afectó todos los aspectos de la vida de los cubanos, y al no poder ingresar nada desde el extranjero debido al bloqueo económico y comercial que se mantiene hasta nuestros días como estrategia para derrocar al gobierno cubano, todo se tuvo que resolver con lo que había adentro.

Quizás sea el aspecto alimentario el que vivió mayores transformaciones, en específico la agricultura. Hasta su pico de petróleo, Cuba sostenía su agricultura con fertilizantes basados en gas natural, pesticidas derivados del petróleo y diésel para hacer funcionar la maquinaria. Con el apoyo de la Unión Soviética llegó a tener la agricultura más industrializada de América Latina, y usaba el doble de fertilizantes que los Estados Unidos (Morgan, 2006); sin embargo, nunca fue suficiente para alimentar al pueblo porque estaba orientada a las grandes plantaciones para la exportación de cítricos, azúcar de caña, ron y tabaco, al tiempo que importaba alimentos básicos como arroz y aceite. El sistema de agricultura, propio de la revolución verde, se quedó sin energía.

La gente se vio obligada a organizarse para cultivar alimentos donde fuera posible, lo cual fue muy importante en las ciudades, recuperando terrenos baldíos, por ejemplo, y sin tener mayores conocimientos de agricultura. La isla se volcó a adaptar la mayor parte de la tierra cultivable a la agricultura ecológica, a la creación de huertos urbanos comunitarios, tanto en terrenos baldíos como en los techos de las casas y de los edificios. Recibió el apoyo de expertos en permacultura para perfeccionar esta práctica improvisada, alentada por la necesidad y la voluntad, y se facultaron formadores con el fin de extender las buenas prácticas por toda la isla a partir del diseño de talleres y cursos, buscando solucionar con ello el problema energético, alimentario y de vivienda (conservación y cocción de alimentos, energía eléctrica, confort térmico, abastecimiento de agua), a partir de relaciones comunitarias, promoviendo el autocuidado y el cuidado del otro. Como dice la permaculturista Patricia Allison (en Morgan, 2006), no se trató de un asunto tecnológico, sino de una cuestión relacional entre individuos y colectivos.

Las prácticas permaculturales se fueron extendiendo por toda Cuba como pruebas piloto. Los vecinos, al observar que un sistema de permacultura funcionaba, replicaban la estrategia adecuando la permacultura a sus necesidades y características, sin importar las dimensiones del sistema. En la isla se le conoce a esta práctica como permacultura criolla, ya que se trata de algo muy propio que parte de los mismos intereses y preocupaciones de la gente. Además de satisfacer ne-

cesidades energéticas, alimenticias y sociales, los sistemas de permacultura abrieron la oportunidad a nuevas actividades económicas y a nuevas formas de pensar la economía. Se procesa materia prima para su transformación y comercialización, se abren las puertas al intercambio de valores de uso y se aprovechan todos los componentes del sistema, sus residuos y subproductos, volviéndolo un sistema cerrado, neguentrópico, que conserva la energía de manera efectiva y eficiente.

De esta forma, cada barrio produce los alimentos que consume: 50% de las frutas y verduras que se consumen en La Habana, por ejemplo, eran producidas por medio de la agroecología urbana, y en otras poblaciones ese porcentaje subía a 80% y hasta 100% (Morgan, 2006). Ello demuestra que la transición energética va de la mano de la soberanía alimentaria, eliminando la necesidad de fertilizantes procedentes de los combustibles fósiles, lo que deriva en parcelas más pequeñas, suelos más sanos, y en la necesidad de que más personas se vinculen a los procesos de reproducción social. Romper con el paradigma de la gran producción agrícola sustentada en hidrocarburos derivó en la necesidad de tener que repartir más tierras, en la reconversión y rehabilitación de las mismas, respetando los ciclos reproductivos de la propia tierra, lo cual resulta en un proceso en el que la energía es conservada y aprovechada al máximo para satisfacer las necesidades de manera eficiente, porque así se reducen los consumos de combustibles fósiles al tiempo que el esfuerzo para producir alimentos es menor.

Con la falta de diésel para el funcionamiento de la gran maquinaria agrícola, el suelo dejó de comprimirse debido al paso de tractores y cosechadoras. Se reintrodujeron entonces animales de trabajo, lo cual modificó la relación de los trabajadores con los medios de producción y mejoró la relación del ser humano con la naturaleza. Los animales produjeron el abono necesario para dar forma al humus o composta en lugar de usar fertilizantes químicos; ayudaron en el ahorro de combustibles; sus pezuñas removieron y oxigenaron el suelo; se volvieron compañeros de trabajo, dándole un lugar distinto al otro no-humano, mejorando las capacidades de empatía y colocando al ser humano en una posición distinta en la naturaleza. La reintroducción de animales en sustitución de los tractores también abrió nuevas oportunidades de facultamiento comunitario, pues quienes sabían entrenar animales de trabajo fueron contratados para capacitar a más gente, con el fin de que, a su vez, se volvieran capacitadores de más personas (Morgan, 2006). Se volvió fundamental para la reconstitución de los suelos y la agricultura orgánica la rotación de cultivos, así como los cultivos intercalados y el uso de abonos naturales mediante la recupera-

ción de desperdicios orgánicos. Tierras cultivables más pequeñas y con amplia variedad de especies redujeron de manera natural la diseminación de plagas, ya que se aprendió a atraer a la fauna nociva hacia las orillas de las parcelas y se desarrollaron varios biopesticidas (Nudelman, 2019).

Frente a la crisis energética, se trabajó a nivel comunitario a partir de las necesidades, intereses, prioridades y capacidades locales. En tal sentido, se organizaron pequeñas cooperativas agrícolas con altos grados de autonomía: 40% de las granjas del Estado fueron distribuidas entre cooperativistas particulares. Con los Decreto-Ley 259 y 300, se repartieron tierras en usufructo con la condición de que se dedicaran a la producción de alimentos para satisfacer los mercados internos. Estas prácticas de transición energética han favorecido procesos de desurbanización y recampesinización, beneficiando el surgimiento de mercados locales en pos de la soberanía alimentaria y la economía solidaria, ya que muchos de los alimentos producidos en estos espacios son regalados a guarderías, escuelas, centros de trabajo, y otros productos pueden ser adquiridos a precios por debajo de los estatales. Ello no es una obligación, sino que son prácticas que surgen de manera libre entre las personas, fortaleciendo con ello las relaciones de reciprocidad necesarias para el pensamiento y la acción comunitaria (Nudelman, 2019).

Aunado al problema de la alimentación está el de la movilidad. Sin combustible para el transporte, la gente esperaba hasta cuatro horas por un camión para llegar a su centro de trabajo. Desde la voluntad política, la gente aprendió a movilizarse de otra forma: el gobierno importó 1,2 millones de bicicletas chinas y produjo medio millón más, las cuales fueron distribuidas a lo largo de toda la isla. La crisis energética y la necesidad de transición mejoró la salud de los cubanos, pues tuvieron que caminar más, usar la bicicleta y comer mejor (mayor cantidad de verduras y frutas, y menor cantidad de grasas), reduciendo los índices de diabetes y enfermedades cardíacas (Morgan, 2006).

La falta de combustible obligó a Cuba a pensar en un sistema de transporte masivo, e innovó con los "camellos": un remolque jalado por un semitractor, el cual era capaz de transportar hasta 300 personas a la vez. La solidaridad se volvió norma, y fue muy popular el "pedir botella". Hoy en día, los vehículos oficiales tienen la obligación de detenerse si ven a alguien en el camino y que necesita llegar a algún lugar. Se les conoce como "amarillos" a las personas que se encuentran en los caminos y carreteras para organizar a la gente que busca un *auto-stop*. Asimismo, en ciudades como Bayamo, se sustituyeron los vehículos de motor por caballos y carretas (Nudelman, 2019).

Con transporte limitado, el sistema educativo cubano tuvo retos importantes. Las universidades tomaron la decisión de descentralizarse para garantizar el acceso a la educación a las personas que viven alejadas de los centros de estudio y que no pueden desplazarse, y por ello se crearon los Centros Municipales Universitarios (Nudelman, 2019). Aun frente a la crisis energética, Cuba no cerró ni una sola escuela u hospital. Al contrario: hubo más escuelas y hospitales: 57 doctores por cada mil habitantes en Cuba, frente a los 28 por cada mil en los Estados Unidos (Morgan, 2006). Para enfrentar la falta de combustible, se organizó el sistema de salud de forma tal que los médicos y enfermeras trabajaran en los mismos lugares de los cuales procedían, fortaleciendo con ello la estructura social comunitaria y la disminución de los desplazamientos. En los peores años del periodo especial, Cuba mantuvo la expectativa de vida y el índice de mortalidad en menores de cinco años casi a la par que los Estados Unidos: 77 años en Cuba, y 77,4 años en los Estados Unidos, y la mortalidad infantil, 6,3 (muertes por cada mil habitantes) en Cuba, y 6,5 en los Estados Unidos. La gran diferencia fue que Cuba logró estos resultados consumiendo 1/8 de la energía derrochada por los Estados Unidos (Morgan, 2006).

Al comienzo del periodo especial, 95% de la población contaba con energía eléctrica en sus hogares; el otro 5% vivía en áreas remotas. Es sabido que la energía fotovoltaica y eólica es cara para satisfacer las necesidades energéticas de todo un país, pero a pequeña escala ha sido útil sobre todo en las áreas remotas, dándosele prioridad a escuelas y centros de salud. Asimismo, la población ha aprendido a calentar el agua con la energía solar para reducir el consumo energético en la cocción de los alimentos (un ahorro del 50% en el consumo de combustibles fósiles) y en el calentamiento de agua para bañarse. También se recurrió a la combustión de biomasa para la producción de energía eléctrica, sobre todo recuperando los desperdicios de los ingenios azucareros; de esta forma, los propios ingenios se convirtieron en plantas generadoras de electricidad, satisfaciendo al menos 30% de las necesidades energéticas de todo el país con la quema del bagazo de caña, abonando a la soberanía energética (Morgan, 2006).

Enfrentar el pico artificial de petróleo en Cuba implicó un cambio en la mente de las personas, un cambio sociocultural asociado a una necesidad vital. Ello fue posible por las características previas a la crisis: se trataba de una sociedad insular, solidaria, educada y saludable, la cual llevaba ya 30 años de camino andado en su transición civilizatoria. Hasta hace dos años, Cuba era el único país en el mundo reconocido por tener un sistema socioeconómico sustentable, de acuerdo con

el Foro Mundial para la Naturaleza (Nudelman, 2019). Quizás cabría explorar las formas en que la ecología y el socialismo se encuentran, como formas que hacen permisible la vida en el planeta. El ecofeminismo y el ecosocialismo podrían arrojar algunas luces al respecto.

Como es posible ver hasta ahora, la práctica más exitosa promovida en los ámbitos rural y urbano, desde el periodo especial, para buscar soluciones al abastecimiento energético-alimenticio, es la permacultura. Cada vez más fincas, parcelas y hogares en el campo y la ciudad la han adoptado como forma de diseñar y vivir con base en una agricultura permanente, en la que cada elemento del territorio se relaciona con los demás cumpliendo varias funciones, y en la que se trata de utilizar cada espacio disponible. La práctica de la permacultura cada vez está más extendida en Cuba; su intencionalidad es cubrir las necesidades energéticas, alimenticias, espirituales, de vivienda y agua a partir de relaciones cooperativas con la naturaleza y entre las personas. La permacultura en Cuba parte de una visión sistémica, pues todos los elementos que componen el sistema de permacultura en una finca, una parcela o un departamento están integrados; cada elemento cumple varias funciones, y cada función se sustenta en varios elementos que se articulan entre sí.

Se trata de una forma de vida, de un enfoque y una actitud frente a la gestión de las necesidades humanas. Sus satisfactores aseguran que esta práctica está basada en la acumulación de saberes de las sociedades preindustriales, y también de los saberes y avances tecnológicos de sociedades capitalistas y socialistas (Morgan, 2006; Nudelman, 2019). Los permacultores viven centrados en conservar al máximo la energía, por lo cual todo lo reciclan, a todo le encuentran un uso; buscan la máxima eficiencia de cada componente del sistema. Ello va muy bien con la cultura cubana en general, ya que el cubano no bota nada a la basura; todo tiene un segundo o tercer uso. O cuarto. Inventa, resuelve, recicla, rehúsa, repara con lo que hay a la mano; por eso, mientras más haya al alcance, mayores las posibilidades de inventar una solución. A eso se le llama *bricoleur*, desde la antropología (Nudelman, 2019).

Como ejemplos de estas prácticas, solo hace falta observar las parcelas, fincas y organopónicos autosuficientes en varios aspectos: producen tierra, fertilizante orgánico, crían animales, manejan los desechos con técnicas eficientes para producir biogás y biofertilizantes, cosechan alimentos con riego automático, captan y potabilizan el agua de lluvia, y la calientan con energía solar, en un complejo armónico que, a partir del trabajo de todos los miembros del hogar, les garantiza energía, alimento sano y un ambiente limpio, fresco y bello, donde la producción de autoconsumo, comerciali-

zación y abastecimiento del mercado interno es saludable (Nudelman, 2019).

El Centro Loyola, de Santiago de Cuba, es una organización jesuita dedicada a la reflexión social y ecuménica, a la formación de trabajadores y a la protección del medio ambiente a partir de la educación popular. Entre otras actividades, trabaja en conjunto con la población campesina en la construcción y el intercambio solidario de conocimientos individuales y colectivos con un interés común: trabajar en función del deterioro ético y cultural producto de la crisis civilizatoria, caracterizada por la crisis ambiental que se acompaña de cambios en los modos de producción y consumo. Así, una de las apuestas del Centro Loyola es fomentar una forma de vida más frugal respecto al consumo humano frente a su medio. Ello solo es posible aprendiendo de las *buenas prácticas*, o estilos de vida y de relación con lo otro basados en el respeto, la empatía, la armonía con la naturaleza, con los valores de uso, con el intercambio; prácticas corresponsables, con sentido de pertenencia respecto al todo. Uno de los trabajos más relevantes de esta organización es la creación de la Red de Saberes Populares, un proyecto parte del Programa InCuba del mismo Centro, y cuyos frutos se reflejan en documentos en los cuales campesinos de varias generaciones y regiones de Santiago de Cuba describen y explican diversos saberes con la finalidad de intercambiar conocimientos entre distintas poblaciones para mejorar la calidad de vida de las familias (Nudelman, 2019).

Por otro lado, el Centro Oriental de Ecosistemas y Biodiversidad (Bioeco) de Santiago de Cuba, creado como respuesta a los acuerdos de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, es un centro interdisciplinario dependiente del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente, especializado en la conservación y mejoramiento de los ecosistemas y la biodiversidad de Cuba, y el desarrollo humano sostenible. Bioeco define las buenas prácticas como aquellas prácticas que consideran al ser humano como una parte más de la naturaleza. Por ello, desde hace 15 años fomenta el fortalecimiento de una red de educadores ambientales por vías no formales para facultar a la población y a las instituciones, capacitando maestros de escuelas, logrando que los alumnos salgan del aula, conozcan su entorno y entiendan que cuando se agrade al ambiente se agrade a la vida misma (Nudelman, 2019).

Este centro parte del principio de que las comunidades humanas son un componente más de la biodiversidad, y su praxis se construye a partir del reconocimiento de los saberes, usos y costumbres de los pobladores al interior de las reservas ecológicas, del intercambio de conocimientos y de la participación activa y directa de los involucrados en torno al manejo sostenible de los

componentes del medio. Se ocupa de la formación de organizaciones de base para permitir un mayor protagonismo a la participación comunitaria, prácticas encaminadas a la toma horizontal de decisiones, a la descentralización y al desarrollo autónomo a escala local. Afirma la necesidad de cambiar hábitos de deseo, de producción, de distribución, de valoración y consumo, lo cual implica un cambio cultural asociado a procesos pedagógicos comunitarios. En tal sentido, las metodologías participativas de la educación popular han favorecido el intercambio de conocimientos y el diálogo entre especialistas y pobladores, afianzando de esta forma relaciones horizontales en las cuales todos participan al momento de tomar las decisiones.

5. Otros casos en América Latina

5.1. México

En el documental "La energía de los pueblos", de La Sandía Digital y la Fundación Rosa Luxemburgo (Combe, 2020), se presentan otros tres casos de buenas prácticas en América Latina que valen la pena ser mencionados en este espacio.

El caso de la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske* ("unidos venceremos", traducido del náhuatl), en Cuetzalan, Puebla, es otro ejemplo de buenas prácticas en transición energética. A lo largo de 40 años han logrado conformarse como una unión de cooperativas de producción, consumo y de servicios, organizada en torno a un modelo democrático participativo que adquiere sentido en cada asamblea general mensual. Convencidos de que trabajar unidos y organizados es la clave de la buena vida (o *yeknemilis*, en lengua náhuatl), tienen claro que es una situación crítica, de explotación y despojo, lo que les genera la necesidad de producir, distribuir y consumir según sus propios términos y necesidades colectivas. Para el *yeknemilis*, los cooperativistas buscan vivir de manera sana, frugal, ética, lo cual implica una relación respetuosa con el otro; ello ha significado modificar el ordenamiento territorial de su municipio para detener el avance de la agroquímica, las hidroeléctricas y las minas (Nudelman, 2019).

Con el fin de lograr su cometido, parten del trabajo productivo voluntario, cooperativo y recíproco, llamado faenas, y mediante la agricultura ecológica producen alimentos desde la lógica del comercio justo, a bajos precios entre los asociados, en un complejo cooperativo en el que existe el trueque. También cuentan con una cooperativa de producción agroecológica y de miel de abeja melipona; una

cooperativa de materiales para la construcción que tiene programas propios de vivienda y métodos alternativos de edificación, como la captación de agua pluvial; una cooperativa de medicina tradicional (*Tosepan Pajti*), y una cooperativa que ofrece servicios ecoturísticos (*Tosepan Kali*). Los miembros de la *Tosepan*, variados cultural y profesionalmente (hay nahuas, totonacas y mestizos; campesinas, amas de casa, estudiantes, maestros, obreras, carpinteros), han sorteado la incertidumbre y la desesperanza característicos de la crisis actual, y han logrado ir más allá de sus expectativas, pues cuentan además con un sistema propio de educación en sus lenguas maternas y con una caja solidaria de crédito y ahorro (*Tosepan Tomin*), cuyos excedentes son gastados de acuerdo con las decisiones colectivas en las asambleas (Nudelman, 2019).

Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, es un territorio caracterizado por el tipo de relaciones empáticas, solidarias, cooperativas y recíprocas; además de la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske* existen la Organización *Masehualsiuamej Mosenyolchihuanij*, la Cooperativa *Tonaltzin*, y el Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (CO-TIC) (Combe, 2020). A partir de la reforma energética de 2013, megaproyectos de minerías, *fracking* e hidroeléctricas amenazaban el territorio de Cuetzalan, por lo cual las comunidades comenzaron a organizarse en asambleas para detener el avance de dichos proyectos, informando a la gente sobre las consecuencias de los mismos. En 2016 lograron clausurar simbólicamente la obra de una subestación eléctrica de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) en Cuetzalan. Como resultado, las CFE demandó a varios líderes de la resistencia por obstrucción de obra pública, fueron detenidos y encarcelados, y las comunidades tomaron la decisión de organizarse para conseguir la soberanía energética (apropiación de los flujos energéticos desde lo local, en comunidad, independiente de la red nacional) a través de la Asamblea de Pueblos Totonacos, Nahuas y Mestizos de la Sierra Norte de Puebla, y los proyectos de *Tosepan Kaltaixpetaniloan* (centro de formación), un sistema autónomo de paneles solares, dos sistemas interconectados, dos sistemas autónomos pilotos con paneles solares, el hotel de turismo sustentable Talselotsin, la cooperativa de ahorro *Tosepan Tomin*, el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural, el Plan de aprovechamiento de energía para un consumo responsable y reparaciones a la red eléctrica, y unidades domésticas pilotos (Combe, 2020).

En la comunidad de Xocoyolo, en Cuetzalan, y de acuerdo con Sofía Pacheco, de la Cooperativa Oner-

gia (Combe, 2020), se parte de la idea de que son las propias comunidades las que tienen que decidir cómo producir la energía eléctrica y cómo consumirla, y participar directamente en la construcción de las tecnologías necesarias para ello, como la instalación y mantenimiento de sistemas comunitarios fotovoltaicos, y ello parte de la educación, de los procesos formativos y facultativos horizontales. De esta forma, y con el apoyo de organizaciones como Onergia, se han logrado establecer diversas cooperativas energéticas, totonacas y nahuas.

Por otro lado, la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII), que nació en la Ciudad de México en 1988 ante la necesidad de vivienda digna, hoy plantea la autonomía total del Estado. Entienden a la energía como un medio para mejorar sus viviendas y construir hábitats dignos para las personas, lo cual implica, de acuerdo con Sandra Rativa (Combe, 2020), relacionar la energía con el agua, con la producción de alimentos y la construcción de comunidad y organización popular. En la comunidad de Acapatzingo, Iztapalapa, por ejemplo, han logrado vincular los aspectos necesarios para la reproducción de una buena vida en un sentido integral, construyendo una planta potabilizadora de agua que funciona con paneles solares instalados en los techos de los edificios y con el trabajo colectivo de "los panchos", como se les conoce a los miembros de esta organización, para el mantenimiento del sistema, lo cual asegura la apropiación y sostenibilidad del proyecto, mediante procesos reflexivos, educativos y facultativos comunitarios (Combe, 2020).

5.2. Guatemala

En Zona Reina, Guatemala, en específico en la comunidad Unión 31 de Mayo, cuyo origen se encuentra en la Comunidades de Población en Resistencia (CPR), derivadas de la represión sufrida por las poblaciones mayas entre 1960 y 1996, existe la Cooperativa Luz de los Héroes y Mártires en Resistencia. Alejada de los servicios básicos ofrecidos por el Estado, Unión 31 de Mayo vive aislada y sin acceso a la energía eléctrica (Combe, 2020). Sus formas de organización y toma de decisiones en torno a asambleas comunitarias les ha permitido organizarse para satisfacer aquellas necesidades sin contar con el Estado. Un ejemplo de ello es la microcentral hidroeléctrica de la comunidad, en la cual desvían el 10% de un río para hacer funcionar la planta, dotar de energía eléctrica a la comunidad, devolviendo posteriormente el agua a su cauce natural.

Sin embargo, las buenas prácticas no se reducen

a la producción y consumo comunitario de energía eléctrica, ya que entienden la problemática energético-civilizatoria en un sentido integral. Por tanto, también se organizan para llevar a cabo procesos facultativos, como talleres de carpintería, panadería, costura; además de actividades vinculadas directamente con el consumo energético y con la construcción de formas dignas de vida. En asambleas acuerdan las cuotas para cubrir los costos de la producción, el consumo y el mantenimiento eléctrico, y han decidido que quien consume más, paga más, y la manera en que han logrado conseguir desarrollar estos proyectos es a partir de la asociación libre entre comunidades y el trabajo cooperativo para la satisfacción de necesidades y la protección del ambiente.

El éxito de los proyectos mencionados es posible no solo con el trabajo colaborativo, comunitario, sino gracias al diálogo de saberes entablado entre los actores involucrados en los mismos proyectos: espacios de intercambio de experiencias y de reflexión sobre los procesos propios y ajenos. La transición energética, en tanto parte de la transición civilizatoria hacia proyectos que permitan la reproducción de la vida, se constituye en torno a la defensa del territorio, de la soberanía, la independencia y la vida, desde una postura anticapitalista, descentralizada y local. Compartir los saberes, y aprender a hacerlo para las distintas generaciones, con el objetivo de conservar y enriquecer la memoria histórica y colectiva que da sentido a las acciones cotidianas de transformación, se relaciona íntimamente con los procesos de educación popular. En tal sentido, para transitar en esa dirección debemos buscar respuestas quizás no en los libros ni en la tecnología, sino en los regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la vida: aquellas prácticas cotidianas de las comunidades y los pueblos cuya ética se orienta hacia la regeneración, el cuidado, el otro (Leff, 2020a).

6. Conclusiones: buenas prácticas en transición energética

Una transición energética justa y sustentable será posible solo si se plantea la cuestión como problema complejo, y en tanto el objetivo sea la recuperación integral de los hábitats a partir del cuestionamiento sobre la relación de los seres humanos con los ecosistemas con los cuales coexiste. De esta forma, se abordaría la cuestión energética desde una estrategia de integración multidimensional y sistémica.

En tal sentido, sería posible decir que las buenas prácticas en transición energética:

1. Tienen claridad política e ideológica, ya que parten del principio de que la transición energética no es axiológicamente neutra. Son corresponsables, se construyen desde el sentido de pertenencia respecto al todo. Refieren a estilos de vida y de relación con lo otro basados en el respeto, la empatía, la armonía con la naturaleza. Reconocen que la transición energética es indisociable de la defensa del territorio y a la vida, al igual que la necesidad de establecer una ética colectiva orientada a construir un nuevo orden sociocultural, político y económico, sustentado en el diálogo entre las distintas racionalidades e identidades; ello, al implicar un proceso de cambio ético-cultural, involucra un proceso pedagógico popular y emancipatorio. Entonces, las buenas prácticas en transición energética reconocen que esta cuestión, lejos de ser un problema científico o tecnológico, trata de un problema filosófico, político y económico referente a la autogestión colectiva de las necesidades y los medios para su satisfacción.
2. Perciben que la transición energética refiere a un proceso en el cual intervienen distintas disciplinas para su comprensión e intervención, pues entienden que el proceso mismo se conforma a partir de la relación entre las partes que lo componen, y por lo cual plantean que la aproximación a la cuestión energética debe darse desde la transdisciplina, e idealmente desde la interdisciplina.
3. Reconocen que actualmente hay un fuerte dominio técnico-matemático por parte de las ingenierías y las ciencias físicas y biológicas en el planteamiento y tratamiento de la transición energética, y dan su debido lugar a las ciencias sociales. No dejan de lado la complejidad de las relaciones entre energía, sociedad y medio ambiente, las necesidades relacionadas con la infraestructura, los marcos institucionales y legales en los cuales se desenvuelve, los contextos históricos, las particularidades culturales, las formas de organización y participación sociopolítica y económica, y la geopolítica.
4. Son aliadas de la permacultura. No son características de los grandes proyectos sino de aquellos que se desenvuelven a escala comunitaria, a partir de las necesidades, intereses, prioridades y capacidades locales. Este esfuerzo implica que cada comunidad, a partir de sus identidades, sus potencialidades y particularidades culturales, alcance una calidad de vida digna y plena para cada uno de sus habitantes. En tal sentido, la organización de cooperativas resulta un rasgo de buenas prácticas en transición energética. Asimismo, están asociadas a procesos de desurbanización y recampesinización, ya que estos fortalecen los mercados locales en pos de la soberanía alimentaria y la economía solidaria. Se relacionan con los nuevos ordenamientos territoriales en las ciudades, desde una planificación consciente del espacio para disminuir desplazamientos, mejorar el transporte masivo, lugar de trabajo, vivienda y recreación. De esta manera, las buenas prácticas en transición energética refieren también al uso de la bicicleta.
5. Por último, las buenas prácticas se construyen de manera colectiva a partir del intercambio de saberes y entre la diferencia; ello permite, entonces, robustecer lazos comunitarios en pos de un interés común, fortaleciendo relaciones solidarias, cooperativas, y en armonía con la naturaleza. Las metodologías participativas, como la investigación-acción, el aprendizaje basado en experiencias o las comunidades de aprendizaje posibilitan el despliegue de buenas prácticas en transición energética.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, R., Vásquez, C. y Torres, E. (2020). Principios del pensamiento complejo en la formulación de políticas energéticas sustentables. *Suma de Negocios*, 11 (24), 73-83. <https://doi.org/10.14349/sumneg/2020.V11.N24.A8>.
- Bermejo, D. (2017). *Crecimiento, decrecimiento y post-crecimiento: Crítica al crecimiento*. Euskadi: Euskal Herriko Uniberstitatea.
- Blanco-Wells, G. (2019). La vida social de la energía: apuntes para el estudio territorializado de las transiciones energéticas. *Sociologías*, 21, (51), 160-185. <https://doi.org/10.1590/15174522-0215106>.
- Castro, F. (1983). *La crisis económica y social del mundo, ponencia en la VII Cumbre de los Países No Alineados*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo del Estado.
- Combe, M. (dir.). (2020). *La energía de los pueblos [Documental]*. La Sandía Digital, Oficina Regional en México de la Fundación Rosa Luxemburgo.
- Ferrari, L. (2021, 18 de julio). Vivir, todos, dentro de los límites planetarios. *La Jornada Ecológica*. Recuperado de <https://ecologica.jornada.com.mx/2021/07/18/vivir-todos-dentro-de-los-limites-planetarios-7925.html>.
- International Energy Agency. (2020). *Key World Energy Statistics 2020*. París: OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/295f00f5-en>.
- Leff, E. (2020a). *El conflicto de la vida*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2020b, 10 de noviembre). Las Ciencias Sociales en la transición hacia la sustentabilidad de la vida. Consejo Mexicano de Ciencias Sociales.

- Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=m028x7WhQ2s>.
- Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo*. Argentina: Editorial El Colectivo, Herramienta Ediciones.
- Machuca, I. (2017). *Producción y gestión social de la energía. Participando en la transición energética*. (Tesis de doctorado). Universidad de Sevilla, España.
- Mellor, M. (2000). *Feminismo y ecología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Morgan, F. (dir.) y Murphy, E. (prod.). (2006). *The Power of Community: How Cuba Survived Peak Oil* [Documental]. AlchemyHouse Productions Inc., The Community Solution.
- Nudelman, E. (2019). *Reproducción de la vida ampliada*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado de <http://132.248.9.195/ptd2019/octubre/0796207/Index.html>.
- Oxfam. (2020, 21 de septiembre). El 1% más rico de la población emite más del doble de carbono que la mitad más pobre de la humanidad. *Oxfam Intermón*. Recuperado de <https://bit.ly/3ct5Be0>.
- Unceta, K. (2015). *Más allá del crecimiento*. Argentina: Tiempo, Mar Dulce.
- Pardo, M. (2006). Hacia una sociología de la energía. *Cuadernos de energía*, 11, 16-19.

Saber vivir bien es un asunto de la Filosofía

Filosofía y ciencias de la complejidad

Knowing how to live well is a matter of Philosophy

Philosophy and Sciences of Complexity

Carlos Eduardo Maldonado

Profesor titular Facultad de Medicina, Universidad El Bosque

maldonadocarlos@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9262-8879>

Recepción: 14/09/2021

Aceptación: 26/10/2021

Resumen

Este artículo sostiene una tesis, a saber: que saber vivir y vivir bien son un asunto distintivo de la filosofía, mucho más que de la ciencia, en general. Mientras que la ciencia consiste en una invitación a ver el mundo y la realidad tal cual son, la filosofía se caracteriza por un cambio de actitud frente a lo que es y lo que aparece. Por su parte, sin que sea el tema central aquí, el arte se distingue por crear mundos, realidades, experiencias y dimensiones.

Palabras Clave: Ciencias de la complejidad, vida, conocimiento, experiencia, cambio de actitud

Abstract

This paper claims that living well and knowing how to live are a particular issue of philosophy, distinctively, rather than a concern belonging to science in general. Whereas science consists in an invitation to face the world and reality as such, philosophy is characterized by a change of attitude vis-à-vis what is or appears. Furthermore, the arts are distinguished by creating brand new worlds, realities, experiences and dimensions; this however is not the main concern here.

Key Words: The sciences of complexity, life, knowledge, experience, change of attitude

Introducción

Las tres grandes áreas del conocimiento –no las únicas– y de la vida son el arte, la ciencia y la filosofía. Originariamente, al arte precedió a las otras dos, y fue

la primera forma como observamos, contamos el universo, y unimos experiencias, unos con otros, y con la naturaleza. El arte nos une a la naturaleza, pero también a los animales. Es sabido cómo también entre los animales existe arte, en general: el juego, la mímica, la música, las canciones, los relatos, una forma de arquitectura, en fin, la danza. Desde los peces hasta los artrópodos, desde las ballenas hasta las aves, desde los mamíferos hasta los arácnidos y los cefalópodos. Hasta donde sabemos. En el futuro, verosímilmente, habremos de descubrir que también el arte existe en las plantas. Sin la menor duda, la ya está establecida la existencia del baile o la danza entre las plantas; los árboles, por ejemplo. Al fin y al cabo, recién en el año 2006 se hizo el descubrimiento de la neurofisiología de las plantas. Desde entonces se ha venido ganando un enorme terreno.

Para los seres humanos, después del arte vino la filosofía. Por lo menos en el relato oficial que nos ha llegado a partir de la Grecia antigua y algunos de sus

antecedentes. Occidente emerge sobre los pilares de la reflexión filosófica, la indagación por las causas, la emergencia del pensamiento abstracto, en fin, el debate argumentativo. Todo en la plaza pública. Sobre esta base, tiene lugar también, entonces el nacimiento de las incipientes formas de ciencia; las matemáticas primero, la física luego, la geometría. Pero, tal y como la conocemos, la ciencia es un invento perfectamente reciente que tiene lugar después del final de la Edad Media, atravesando por el Renacimiento, y en los orígenes de la Modernidad. La ciencia, tal y como la conocemos, es un invento perfectamente reciente, que tiene apenas alrededor de cuatrocientos años.

Ahora bien, las relaciones entre arte, ciencia y filosofía no siempre han sido armónicas. No bien nace la filosofía, Platón expulsa a los poetas de su República, y Aristóteles le hace eco reduciendo a las artes a un nivel bastante inferior en las escalas de conocimiento. El resto es historia. Por su parte, el nacimiento de la ciencia marca tajantemente la división con respecto a la filosofía. Es lo que sucede con Descartes primero, y luego también con Kant y con Comte.

El lastre de formas jerárquicas de conocimiento y con ellas, formas jerárquicas de organización y de estilos de vida marca y atraviesa de un extremo al otro a las relaciones entre arte, filosofía y ciencia.

Epistemológicamente, el arte siempre ha precedido y anticipado a la ciencia y a la filosofía. Es el ámbito de la libertad y de la imaginación *par excellence*. La ciencia consiste, dicho de manera simple pero directa, en una invitación a ver, a encontrarnos, a enfrentar lo que hay, lo que sucede, lo que acaece, lo que está allí. Es el llamado a la realidad tal cual es, independientemente de nuestros deseos. Este es su mérito.

Por su parte, las artes no se interesan tanto por la realidad sino, consisten en una superación de la misma. El arte crea mundos, crea realidades, hace posibles dimensiones y experiencias de otra forma inimaginadas. El arte enfrenta a la realidad superándola, creándole otra(s) realidad(es) antes perfectamente inconcebibles. Las artes no se interesan por la realidad en cuanto tal. Sino, por decir lo menos, por sus modalidades.

Por su parte, la filosofía se encuentra en algún lugar intermedio entre el arte y la ciencia. Dicho de manera puntual, la filosofía consiste en la invitación a cambiar la actitud ante la realidad. Se trata, primero, del mito de la caverna, en el Libro VII de la República (*Politeia*) de Platón, y luego de la epojé entre los estoicos. Se trata, asimismo, de la *skepsis* a partir del escepticismo antiguo, hasta la duda metódica cartesiana, son olvidar jamás la ironía de Sócrates. En fin, cabe mencionar también, por ejemplo, los análisis del lenguaje desde Bacon hasta Wittgenstein, y las críticas a la razón ins-

trumental y el esfuerzo de recuperación de las artes y la estética en la Escuela de Frankfurt, en general. Sin olvidar, jamás las tres transformaciones, de camello en león, y del león en niño, en el Zaratustra de Nietzsche. Los ejemplos y casos pueden multiplicarse a granel.

Hoy vivimos una profunda crisis, sistémica y sistemática., como jamás la ha habido en la historia de la humanidad gracias al carácter globalizado e interdependiente de la cultura en general. Pues bien, este texto sostiene que el llamado a llevar una vida buena, a saber vivir, y a vivir una vida plena –*suma qamaña*, *sumak kawsay*, y *utz k'aslemal*, en quechua, aymara y quiché, respectivamente, por ejemplo-, es el oficio exactamente de la filosofía, y se aportarán argumentos de diversa índole. La tesis enunciada se apoya en tres argumentos. El primero explora el sentido, la extensión y la profundidad de lo que comporta saber vivir, esto es, vivir bien. Se trata de un argumento de tipo epistemológico. El segundo afirma que saber vivir bien es un tema que se dirime de cara la naturaleza. El tercer argumento reevalúa el sentido y el significado de la filosofía de cara a las ciencias de la complejidad y explica por qué razón esto es importante. Al final se extraen algunas conclusiones.

1. ¿Qué es saber vivir bien?

No es suficiente con vivir, simplemente. Ese es, sería un tema simple y llanamente biológico. La teoría de la evolución en su versión darwiniana, y su extensión a la síntesis neodarwiniana sería suficiente para ello. El tema ciertamente hunde sus raíces en la biología, pero la supera con mucho.

Ya decía Heráclito, el Oscuro de Éfeso, que la mayoría de la gente son muertos vivientes. *Zombies*, diríamos hoy en día, con el trasfondo de Hollywood. "Inmortales mortales, mortales inmortales: viviendo la vida de aquellos, la vida de aquellos muriendo" (D-K, 62) (Gigon, 1971; Mondolfo, 1986; Kirk y Raven, 1981). Digámoslo de manera breve y directa: la mayoría de las gentes son muertos vivientes; y no lo saben. Y análogamente a lo que sucede con los *zombies*, en libros o en películas, persiguen a los vivos y quieren matarlos para convertirlos en otros *zombies*. Un *zombie* sólo sabe de sí mismo. Significativamente, se trata de muertes vivientes sin cerebro: no piensan, no deciden, carecen de criterio propio, de cualquier sentido de autonomía, son gregarios, nada saben de imaginación y libertad, hacen lo que hacen todos los *zombies*. Heráclito, el preclaro.

En la Grecia antigua existían dos términos para designar a la vida: *bios* y *zoé*. El primero es idóneo tan sólo para aquellos seres que han decidido tomar el des-

tino en sus propias manos. El segundo designa, en contraste a los vivientes en los que la vida vive a través suyo, son instrumentos. En Aristóteles, se trata de los animales; en una lectura contemporánea, se trata de todos aquellos que viven en y al servicio de Instituciones: la Iglesia, el Ejército, el Estado, la Empresa, la Corporación, o cualquier otro. Todo el pensamiento institucionalista cobra aquí sus profundas raíces.

De suerte que la vida, en su sentido primero –*bios*– designa a quienes se atreven a tomar el destino en sus propias manos; y sólo éstos son verdaderamente libres. La historia, notablemente, de la literatura está repleta de casos que ilustran esta forma de vida; la única forma de vida verdadera. Pues bien, ya los griegos tenían un concepto para el bien vivir, o el saber vivir: la *eupraxein*, cuyo sustantivo es la *eupraxis*; literalmente la buena (*eu*) vida (*praxis*): *eupraxía*, que designaba q la felicidad, al éxito, a la capacidad de manejar bien (un navío), y también a la acción de hacer el bien. Respectivamente, en Píndaro, *Las Olímpicas*, 8, 14; en Tucídides, en Antifón, en Platón, en *Las Leyes*, 732c, en Isócrates, 197b, en Platón, en el *Eutidemo*, 279e, en el *Alcíades* de Platón, 116b.

El *eupraxein* o la *eupraxía* designaba, pues, el saber manejar bien las situaciones, no sucumbir ante las tormentas, y hacer el bien, metafórica tanto como literalmente. Entonces, claro, se conocía el éxito y la felicidad, las cuales, como se aprecia fácilmente nada tiene que ver con grandes campañas, grandes acciones, grandes empresas, sino, siempre, con la vida cotidiana. Sabiduría pura, de la mejor.

De manera significativa, el tema se diluye a lo largo de la historia de Occidente. La religión –en rigor, las religiones monoteístas y reveladas se imponen, a sangre y fuego, imponiendo consiguientemente otras actitudes y relaciones, todas infundadas en el miedo, el castigo y sistemas punitivos. Total ausencia de libertad. Entre tanto, a lo largo de sus cerca de 2500 años, Occidente entró en una profunda crisis sistémica y sistemática. En algún momento en el ápice de esta crisis, la London School of Economics, descubre, hacia el año 2001, de un lado, que la felicidad es importante para el desarrollo de las sociedades. Este descubrimiento tiene lugar a raíz del hecho de que Bután, un pequeño país en las montañas del Himalaya, de credo budista, formuló un plan de desarrollo a cien años, cuyo primer punto era la felicidad. Jamás antes, específicamente a partir de la modernidad, la felicidad había sido considerada como un tema nacional, estratégico, de plan de desarrollo, y mucho menos a cien años vista. Desde entonces, notablemente en los indicadores Gini, se comenzó a introducir a la felicidad como un tema de desarrollo humano.

El segundo descubrimiento, casi contemporáneo al

de la felicidad, fue el hecho de que los pueblos andinos –notablemente, Bolivia, Perú y Ecuador– sabían desde siempre acerca de la importancia del saber vivir y el vivir bien. Políticamente, los gobiernos de Evo Morales y de Rafael Correa estaban en su auge, digamos, como un hecho contextual. Pues bien, Occidente descubrió que la calidad de vida y la dignidad atraviesan transversalmente por un tema tan básico como eso: saber vivir bien; y de ello, significativamente, no se puede hacer un código, una política, una receta o un algoritmo. El *suma qamaña* y el *sumak kawsay* anclan profundamente en la sabiduría andina y en toda una cosmovisión uno de cuyos pilares son la lengua quechua y el aymara, lenguas vivas, a diferencia del griego antiguo y del latín.

Desde el punto de vista de las ciencias y las disciplinas, el aprendizaje –por parte de Occidente– acerca del saber vivir bien procede de la economía, se orienta hacia la historia, pero se nutre de la etnografía y la antropología. La traducción elemental consiste en lo siguiente: un sistema económico en profunda crisis sistémica y sistemática –el liberalismo, el sistema de libre mercado– necesita motivos para alimentar esperanzas acerca de un modelo en crisis y que no aguanta más; los primeros diagnósticos emergen, recientemente, a partir de los primeros Informes al Club de Roma, atraviesa por los límites planetarios del Instituto Stockholm y se proyecta en numerosos otros diagnósticos, todos similares. Al cabo, sin la menor duda, la crisis es civilizatoria. Occidente sencillamente nunca supo vivir, no supo vivir bien, y jamás hizo del tema de llevar una vida plena su principal y ni siquiera una de sus principales preocupaciones. Todo fue vida para la guerra, vida para el mercado, vida para el trabajo y la enajenación.

Vivir bien es un tema que implica, mucho más que ciencia, información y educación, además y principalmente, mucha sabiduría. Occidente jamás hizo de la sabiduría un tema mayor de consideraciones. Lo suyo fue siempre, la ciencia, la filosofía y el arte, dicho en general; *ditto*.

Pues bien, el tema de base radica en el reconocimiento expreso de que no existe –y manifiestamente no en toda la historia de Occidente– una propedéutica, una metodología o una lógica de o hacia la sabiduría. Lo de Occidente fue siempre la fama, el éxito, la riqueza, el entendimiento, la razón y el poder; y sus variaciones y derivaciones.

Como se observa, el *eupraxein* y la *eupraxía* quedan tan sólo como referentes etimológicos y teóricos, puesto que en la experiencia de la cultura y la historia no existieron para nada, una vez que la Grecia antigua hubo desaparecido. De manera que existe un salto histórico impresionante de alrededor de 2500 años para el re-descubrimiento de aquello consistente en saber llevar una vida buena. Por consiguiente, en el reconocimiento de que temas como el poder, el éxito, la fama,

la riqueza y el entendimiento no son precisamente los principales valores, actitudes o relaciones de una vida bien llevada. Todo un golpe para la tradición encefalocéntrica y todas sus aristas y expresiones. Dicho en el lenguaje de la economía: todo un desafío al crecimiento económico, el desarrollo, la productividad, y demás; esto es, para cualquier modelo económico de tipo productivista y, ulteriormente, extractivista.

Los pueblos, verosímilmente "atrasados", "pobres" y "subdesarrollados" de los Andes –dicho desde la perspectiva del "desarrollo" y la "gran civilización occidental"– sí han sabido lo que es vivir y llevar una vida que se define en términos significativamente mejores y muy distintas a la calidad y a la dignidad, valores distintivamente antropocéntricos y occidentales. Un motivo de reflexión.

Un rasgo sobresaliente de la sabiduría andina consiste en la ausencia de jerarquías. Antes bien, las culturas mesoamericanas y aquellas aún prevalecientes hoy en Abya Yala se organizan y viven: a) relativamente a la naturaleza, b) en términos de heterarquías (Maldonado, 2021a). En quiché, cabe mencionarlo, el verdadero poder consiste en servir a los demás, no tener fuerza, influir en los demás, tomar decisiones ("los tomadores de decisión") y cosas semejantes, de suerte que es todo lo contrario a las ideas clásicas, incluso con sus derivaciones como "empoderamiento" (*horribile dictum*).

Simple y llanamente vivir bien significa poner a la vida –en todas sus expresiones, niveles, manifestaciones y fenómenos– en el primer lugar, y reconocer por tanto a todo lo demás como subsidiario, en el mejor de los casos. Occidente puso en primer lugar –la lista no es en absoluto exhaustiva– a la razón, a la República, al Imperio, a la Iglesia, al Estado, al Partido, en fin, a la Empresa y la Economía (todas con mayúsculas), por ejemplo-, siempre por encima de la vida. Y por eso mismo, Occidente jamás supo de nada semejante y ni siquiera próximo a vivir bien. Elaborar esta historia, es equivalente a escribir una historia del olvido. (Para un buen conocedor algún eco heideggeriano resuena en el fondo, quedo).

Saber vivir significa que los tiempos verdaderos son los tiempos de la naturaleza, no los tiempos humanos; eufemísticamente dicho: "los tiempos de la cultura". Y los tiempos de la naturaleza poseen una densidad inmensamente mayor que los tiempos que la cultura, en cualquier acepción, en cualquier tono, en cualquier interpretación que se quiera, puedo jamás haber asumido. Veleidad y falsos sueños.

2. Saber vivir bien es vivir con la naturaleza

La Grecia antigua es aún pagana y politeísta, de suerte que el asunto relativo a llevar una vida buena se

plantea de cualquier manera menos como una relación definitiva o determinantemente antropológica. Ciertamente que Protágoras ocupa un papel destacado cuando se indaga acerca de algo así como una antropología filosófica. En contra suya digamos dos cosas: primero, que era un sofista, lo cual a la luz de la historia oficial de la filosofía no es precisamente un cumplido. Y segundo, de manera aún más fuerte pero indirecta, que fue contemporáneo de Sócrates, y es con Sócrates, de acuerdo con la lectura de Nietzsche (2013), con quien comienza la decadencia de Occidente, la decadencia de la experiencia humana. No es éste el lugar para ponderar el juicio nietzscheano. Por ello, por politeísta y pagana aún sabía la Grecia antigua –algo– acerca del buen vivir. Pero muy pronto se imponen otras actitudes, otras creencias, otras relaciones.

Es a partir del momento en el que los seres humanos adoptan una actitud extractivista ante la naturaleza que el tema cambia por completo. Pues bien, el extractivismo comienza, mucho antes del "Génesis" en el *Libro de los Libros*, en la Política de Aristóteles, allí donde el Estagirita concibe a la naturaleza como un medio para los fines, necesidades e intereses de los seres humanos (Aristóteles, 1988: Libro 1).

Vivir con la naturaleza implica una fuerte distancia con respecto a las creencias, valores, comportamientos, gustos y necesidades que sugiere o impone la cultura. La cultura nos hace desear cosas que no necesitamos; particularmente en el capitalismo. Para ello, la publicidad y la propaganda, el diseño en general (diseño industrial, diseño gráfico, diseño textil y otros) y el mercadeo fungen como factores determinantes para el consumo. Consumir significa crecer económicamente, de acuerdo con una creencia equivocada pero muy acendrada. Y claro, los centros comerciales están hechos para crear la sensación de libertad (Marcuse, 1969a; 1969b; 1969c). Todo se conjura para hacer a los seres humanos seres necesitantes. Nada más alejado del buen vivir.

Saber vivir bien significa, simple y llanamente, saber qué se necesita verdaderamente y qué no. Y lo cierto es que la inmensa mayoría de cosas (= productos, mercancías) no son necesarios en absoluto. La cultura ata, en tanto que la naturaleza libera.

Vivir conforme a la naturaleza significa saber a cada momento qué se necesita y qué no, qué es importante y qué es pasajero, qué es permanente y qué es aleatorio. Como se aprecia sin dificultad, el tema es filosófico en el sentido primero de las relaciones que cada quien tiene hacia los demás, hacia el mundo, hacia el tiempo y hacia la existencia misma. Saber vivir es mucho más que un asunto de ciencia en cualquier acepción de la palabra, un tema distintivo de la filosofía. No se trata

simple y llanamente de reconocer lo que hay y cómo es y se comporta, sino de transformar la actitud o la forma de vida frente a aquello que acaece, que está ahí, lo dado y lo que clásicamente se asumió como "el ser". La filosofía es, dicho en una palabra, un llamado al cambio de la forma, el estilo, o el estándar de vida. De un lado, como un asunto personal –como en Platón o en Husserl, por ejemplo-, pero, de otra parte, además, como un tema social, colectivo o histórico –como en Spinoza o en Marx, por ejemplo-. La filosofía es un cambio de la actitud como un cambio del mundo, y no es tanto una aceptación del mundo y de las cosas como llegan o se viven como una invitación a una revuelta contra las cosas tal y como aparecen. La mayoría de filósofos han subrayado del cambio de la actitud natural hacia una actitud filosófica; algunos filósofos, han puesto de relieve el llamado a un cambio del mundo, de la sociedad, de la estructura y de la realidad misma. En este sentido, la filosofía se acerca más al arte en general que a la ciencia.

Para quien, la expresión más directa e inmediata de la naturaleza es su propio cuerpo. El cuerpo de cada quien –*Leib*, en su expresión en alemán, que designa al cuerpo vivo, en contraste con el *Körper*, que denota a los cuerpos físicos, inanes-, la experiencia más auténtica de la naturaleza en general. O también, desde otro punto de vista, la naturaleza habla a cada quien de forma inmediata a través del cuerpo y como los lenguajes del cuerpo. De esta suerte, una verdadera filosofía no es tanto filosofía de la razón, el entendimiento, la conciencia, el alma, y demás, sino, más originaria y radicalmente, es además y fundamentalmente, una filosofía del cuerpo. El cuerpo como la unidad de la vida, de tal modo que saber vivir equivale a escuchar al cuerpo y saber del cuerpo como del texto en el que se sedimenta la existencia en el sentido más pleno y fuerte de la palabra. Una sabiduría de la naturaleza es al mismo tiempo sabiduría del cuerpo.

La fenomenología de lo que ello comporta implica aspectos tales como saber alimentarse, saber amar, saber vivir el instante, saber lanzarse a los abismos como a los sueños mismo y hacer lo imposible posible y real, saber vivir con las inclemencias del tiempo y el clima tanto como con los momentos de solaz y alegría, en fin, saber que la vida es una sola y que esta ancla en el cuerpo y es desde el cuerpo mismo desde donde se lanza para que el espíritu conozca la felicidad, el conocimiento y la plenitud. Una fenomenología del cuerpo ocuparía un espacio que sobrepasa con mucho a un artículo; sin embargo, sí es posible señalar con precisión hacia las dimensiones de la sabiduría.

Una precisión, anclada en lo mejor de la ciencia de punta, se impone en este punto. La astronomía y la cos-

mología, de un lado, y la física cuántica de otra parte, ponen de manifiesto que los cuerpos sólidos constituyen una ínfima minoría en la vastedad del universo. La inmensa mayoría del cosmos está vacío. Una manera puntual de señalar este hecho es el reconocimiento de que la materia bariónica compone apenas cerca del 4% del universo y que el restante 96% es energía oscura y materia oscura, y que, a la fecha, sencillamente no sabe con precisión en qué consisten. A su vez, de otra parte, la bioquímica ha puesto de relieve que de ese 4% de materia bariónica, a su vez, el átomo está esencialmente vacío, y que el cuerpo humano, la realidad y las cosas en general están vacías. Una idea manifiestamente contraintuitiva, desde donde se mire.

La conclusión no puede ser más evidente y no puede dejar de anticiparse: una filosofía de la naturaleza, como una sabiduría de la vida consisten en una ciencia, un arte, y una filosofía del vacío. He aquí el más hermoso de los oximorones: el ser es vacío (Smethan, 2010; Sabbadini, 2017; Damdul, 2019)¹.

El vacío: la más contraintuitiva de las ideas en el contexto de la ciencia, la filosofía y la cultura occidentales, acostumbradas a plenitud, relleno, coseidad, fisicalidad, concreción –todas, ideas centradas en torno a la importancia de la percepción natural, y los sentidos en el sentido primero de la palabra-: lo real es lo que se ve, se toca, se coge, se siente (LeShan y Margenau, 2009; Ackerman, 1992). Pues bien, todos parece indicar que es justamente al contrario: las cosas más "reales" son intangibles, inmateriales, vacías.

Dicho de manera elemental: la sabiduría no descansa en las cosas, sino en un distanciamiento con respecto a ellas. Una idea simplemente provocadora en contextos en los que lo que se exalta es el tener, el haber, el ser, como condiciones para la calidad de vida y la dignidad de la vida. Pues bien, todos los modelos económicos pasados y vigentes ignoran completamente estas ideas. Y con ello, no pueden resolver, en absoluto, el tema del buen vivir –centrados, como lo están, en riqueza, consumo, bienestar material, crecimiento, desarrollo, y demás-. Lo anterior, sin embargo, en manera alguno de ser entendido como una apología indirecta a la pobreza, la escasez, la exaltación de las necesidades y demás. Una pretensión semejante sería sencillamente supina.

La filosofía constituye quizás la mejor puerta de acceso a la sabiduría. Muchos más, sin ambages, que la ciencia, dicho en general.

¹ Una observación puntual: no deja de ser curioso: a) que la mayoría de la bibliografía en el tema sea de autores orientales –India, Nepal, etc.), y b) que la mayoría de textos se publiquen en editoriales distintas al *mainstream*. Un tema relativo a la sociología del conocimiento.

3. Reevaluando la filosofía de cara a la complejidad

Hemos dicho que la filosofía se distingue por ser un llamado vehemente y radical a cambiar de vida, individual o colectivamente. (Esto, dicho *en passant*, explica por qué razón la filosofía es políticamente incorrecta). En otras palabras, se trata de la antípoda a cualquier tipo de pensamiento de corte institucionalista, literal o metafóricamente. Antes que simplemente ver “al ser”, aceptarlo tal cual es –el ser o lo que aparece, o como se quiera abordar el tema desde la epistemología; aquí da igual-, la filosofía consiste en un rechazo del ser en tanto que cambio de la actitud hacia lo que es o lo que aparece. Prácticamente toda la historia de la filosofía puede condensarse en esta idea: el Mito de la Caverna o el mito de las aguas del Río Lethé, en la República de Platón; la ironía socrática; la epojé estoica o el espíritu crítico y libre de los cínicos, la duda metódica de Descartes, el llamado a la libertad sin parangones de Spinoza, en fin, sin ser prolijos, la filosofía fenomenología de Husserl, la muy puntal tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, la experiencia radical del rostro del otro en Lévinas, la angustia de Merleau-Ponty en el encuentro entre lo vivible y lo invisible, por ejemplo. Toda gran filosofía es una fantástica invitación a cambiar las cosas, por lo menos, cambiando la actitud ante ellas. Radicalidad, libertad, independencia.

Pues bien, existe una muy estrecha relación entre la filosofía, así entendida, y las ciencias de la complejidad (Rescher, 1998; Couloubaritsis, 2014). Las ciencias de la complejidad son ciencias de posibilidades y ciencias de la vida (Maldonado, 2021b). Y asimismo, las ciencias de la complejidad comprenden a los fenómenos, sistemas y comportamientos de complejidad creciente a partir de los grados de libertad que éstos tienen o que exhiben.

No obstante, se impone una observación importante. Pensar en términos de complejidad es bastante más y muy diferente a pensar simplemente en términos de inter, trans y multidisciplinariedad. Se trata, antes bien, de alcanzar el gran cuadro (*big picture*) del asunto del cual nos ocupamos, en cada caso (De Rosnay, 1977; Carroll, 2017). Dicho en términos cognitivos, pensar en complejidad es bastante más que sencillamente hacer epistemología. Importante como es, la epistemología, en toda la extensión de la palabra, es tan sólo una herramienta para una meta mayor, a saber: tener una comprensión integral, de gran alcance, a largo plazo, sobre el tema que nos ocupa en cada caso; el mundo en general, o una parte del mismo. Debemos poder superar los tecnicismos, por minimalistas, a fin de alcanzar una comprensión que implique una relación de tipo

orgánico con la naturaleza o el mundo. Pues bien, una relación semejante comporta toda una forma de vida, y es bastante más que sencillamente una heurística, una lógica o una metodología.

Al mismo tiempo, es preciso observar que, bien entendidas, las ciencias de la complejidad no son más ciencia que arte, no más filosofía que ciencia, en fin, no más teoría que práctica. Los dualismos, los reduccionismos, los determinismos y los mecanicismos de cualquier índole desaparecen, se diluyen, digamos. No existen jerarquías de conocimiento, y consiguientemente tampoco jerarquías de formas o estilos de vida. Esto, a decir verdad, es algo que aún no termina de ser evidente para la gran mayoría de académicos e investigadores que trabajan en complejidad en cualquier sentido de la palabra. Existe aun implícitamente, por decir lo menos, distinciones de ciencias y disciplinas, jerarquías de lenguajes y aproximaciones.

De suerte que cuando se piensa en complejidad se piensa más allá de las distinciones entre ciencias, disciplinas, prácticas, y saberes. Un buen pensador no piensa con categorías; pensar significa, originaria, radicalmente, pensar sin categorías (Maldonado, 2019), pues las categorías nos impiden ver el mundo o la naturaleza o la vida de diversas maneras y son siempre autorreferenciales. Es justamente todo el ámbito de un pensamiento deductivo o hipotético-deductivo. Debemos poder ver el mundo sin pre-conceptos, pre-juicios, pre-comprensiones. Algo extremadamente difícil que coincide, plano por plano con la exigencia de las ciencias de la complejidad, a saber: los sistemas complejos son abiertos y para ver sistemas abiertos es indispensable tener una estructura de mente abierta. Algo que se dice fácilmente, pero es muy difícil de llevar a cabo.

Los antiguos –griegos y romanos, principalmente– creían que la filosofía es la soberana de las ciencias y las artes. Una pretensión veleidosa, si las hay. Nadie puede pretender la sabiduría afirman o creyendo en jerarquías, en parcelas, en feudos o en separaciones. Para ello contribuyen, de manera significativa, las ciencias de la complejidad. El sabio no es precisamente aquel todo lo sabe, o que sabe mucho (éste es el erudito). Mucho mejor, es aquel –o aquella– que lo comprende todo, en el sentido precisamente del *big picture* mencionado. Conocer o saber no cumplen necesariamente una función terapéutica o sanatoria. Por el contrario, comprender las cosas cumple una función liberadora, esperanzadora, y tanto conduce a la sabiduría como que nos transforma. El auténtico *eureka* no es un acto de conocimiento; es un acto de entendimiento o comprensión, dos cosas perfectamente distintas.

La ironía socrática tiene todo el sentido del mundo. Literal y metafóricamente hablando (Vlastos, 1992). Se

trata del llamado o la invitación a reconocer que lo verdaderamente importante no consiste en saber, sino: a) en vivir lo que se sabe, y b) en entender las cosas, que es mucho más y muy diferente a simplemente conocer las cosas. Comprender nos hace libres; saber en muchas ocasiones nos ata. Digamos, *obiter dictum*, que los dioses de los paganos, tanto como esa diosa singular de Spinoza que es la naturaleza, no se caracterizan, en absoluto, en contraste con el El Dios Omnisciente de las tres religiones reveladas constitutivas de Occidente, por saberlo todo. Muchas cosas las ignoran; los dioses aztecas como los incas, los indios como los chinos, los escandinavos como los africanos. Pero son dioses que comprenden. Y así son más humanos que los dioses de las tres religiones del desierto.

Más humanos, es decir, más cercanos a la vida.

4. Conclusiones

No existe una clave, un algoritmo o una regla de oro para saber vivir bien; esto es, para llevar una vida plena. Nadie puede enseñarle a nadie a vivir bien; pero sí se puede aprender. Entre vivir bien y las ciencias de la complejidad existe una comunidad de espíritu, a saber: se trata del descrédito de cualquier semejante a una regla de oro. Este rasgo las unifica y consolida.

Este artículo es un esfuerzo por considerar en qué consiste vivir una vida buena a la luz de las ciencias de la complejidad. Si bien saber vivir es distintivamente un asunto filosófico, la filosofía no se erige como soberana de las ciencias y las artes, como querían los antiguos. Una pretensión veleidosa, a decir verdad.

Sabe vivir, llevar una vida plena o vivir bien no es tanto un asunto de conocimiento o erudición –aunque manifiestamente puede pasar por aquí; no hay absolutamente ningún problema-. Saber vivir bien significa ponderar las cosas adecuadamente; saber a qué debemos temerle y a qué no, y ser libres. Libres y felices, aunque la verdadera felicidad no siempre arranque carcajadas estruendosas, necesariamente.

Desde cualquier punto de vista, saber vivir bien significa carecer de temores, pues, en términos muy elementales, el mal puede ser identificado fácilmente en cuanto que nos roba tiempo y energías o nos introduce energías y tiempos que no nos son propios.

Con todo y una observación final: el hombre o la mujer sabios no se anuncian, no vociferan, no se venden a sí mismos. Caminan, como decía Nietzsche, por el mundo, pasos de palomas; imperceptible, acaso, invisiblemente (en contraste con los pasos y avanzadas militares y muchas otras similares). Existe, alrededor nuestro, mucha más gente que saber vivir bien, de lo

que las buenas costumbres y la cultura usual parecen indicarlo. Cuando veamos a un hombre o una mujer sabios, lo mejor es acercarnos a ellos y aprender. Pues nunca enseñan; aunque si es posible aprender la sabiduría; la sabiduría: esa que no se exponen en tratados y en volúmenes enteros, sino en breves legajos sueltos, en gestos amables, allí donde emerge la serenidad y la alegría. Un tema poco obvio.

Referencias bibliográficas

- Ackerman, D., (1992). *Una historia natural de los sentidos*. Barcelona: Anagrama
- Aristóteles, (1988). *Política*. Madrid: Ed. Gredos
- Carroll, S., (2017). *The Big Picture. On the Origins of Life, Meaning, and The Universe Itself*. New York: Dutton
- Couloubaritsis, L., (2014). *La philosophie face à la question de la complexité. Le défi majeur du 21e siècle. Tome 1: Complexités intuitive, archaïque et historique. Tome 2: Complexités scientifique et contemporaine*. Bruxelles: Ousia
- Damdul, G. D., (2019). "Ontological Reality: Quantum Theory and Emptiness in Buddhist Philosophy", en: Bhatt, S. R., (Ed.), *Quantum Reality and the Theory of Sunya*, Springer Verlag, págs. 345-349; doi: 10.1007/978-981-13-1957-0_22
- De Rosnay, J., (1977). *El macroscopio. Hacia una visión global*. Madrid: AC, D.L.
- Gigon, O., (1971). *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Ed. Gredos
- Kirk, G. S., y Raven, J. E., (1981). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos
- LeShan, L., y Margenau, H., (2009). *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh: un paso más allá de la realidad física*. Barcelona: Gedisa
- Maldonado, C. E., (2021a). "La gestión compleja: de la jerarquía a las redes complejas y la heterarquía", en: Revista Ciencias de la Complejidad (próximo a publicarse)
- Maldonado, C. E., (2021b) *Las ciencias de la vida son ciencias de la complejidad*. Santiago de Chile: Ed. Trepen
- Maldonado, C. E., (2019) *Turbulencias. Sobre ciencia y otras complejidades*. T. I y II. Bogotá: Ed. Universidad El Bosque. Tomo I: pp. 1-486; Tomo II: pp. 1-270
- Marcuse, H., (1969a). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Joaquín Mortiz
- Marcuse, H., (1969b). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz

- Marcuse, H., (1969c). *El fin de la utopía*. México: Siglo XXI Editores
- Mondolfo, R., (1986). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI Editores
- Nietzsche, F., (2013). *El origen de la tragedia*. Barcelona: Espasa Libros
- Rescher, N., (1998). *Complexity. A Philosophical Overview*. New Brunswick and London: Transaction Publishers
- Sabbadini, S. A., (2017). *Pilgrimages to Emptiness. Rethinking Reality Through Quantum Physics*. Pari Publishing
- Sextos Empiricus, (1990). *Outines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury. Buffalo, NY.: Prometheus Books
- Smethan, G., (2010). *Quantum Buddhism: Dancing in Emptiness – Reality Revealed at the Interface of Quantum Physics and Buddhist Philosophy*. Lulu.com
- Vlastos, G., (1992). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press

Hacia una ética compleja: interdependencia, ciudadanía global y ética del cuidado

Towards a Complex Ethics: Interdependence, Global Citizenship and Ethics of Care

Miguel Ramón Viguri Axpe

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Deusto, España

Contacto: mrviguri@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0002-0592-9711>

ResearcherID: X-6337-2019

María Nely Vásquez Pérez

Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Vitoria, España

Contacto: nelvasper@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0879-5309>

ResearcherID: AAA-8850-2019

Javier Martínez Baigorri

Fundación Educativa Jesuitinas: Sede Pamplona, España

Contacto: javier.martinez@jesuitinaspamplona.es

<https://orcid.org/0000-0003-1457-0699>

ResearcherID: ABG-9031-2020

Recepción: 14/10/2021

Aceptación: 20/11/2021

Resumen

En nuestras sociedades globalizadas, la interdependencia se ha ido manifestando cada vez con mayor claridad como dimensión que atraviesa toda la existencia humana, en forma de red de relaciones basadas en cuidados mutuos. Esta red se da en un contexto sociopolítico evolutivo que ha de entenderse ecosistémicamente. La construcción de una nueva ciudadanía globalizada, que responda a la naturaleza ecosistémica de todo fenómeno social y humano, demanda una ética también compleja y ecosistémica: la ética del cuidado. Una ética que supera tanto el esquema de las éticas materiales como el de las éticas formales o discursivas, para transformarse en una ética del equilibrio de unos principios sistémicos que evolucionan adaptativamente junto con la misma vida. La ética del cuidado, como ética compleja, entonces, es más que una teoría ética: es una forma alternativa de gestionar los problemas humanos derivados de la interdependencia y del carácter sistémico y no-lineal del efecto que ejercemos sobre los demás en la red de nuestros procesos de construcción humana y social.

Palabras clave: Ética compleja; Interdependencia; Ética del cuidado; Ciudadanía global.

Abstract

In our globalized societies, interdependence has become increasingly clear as a dimension that runs through the entire human existence, in the form of a network of relationships based on mutual care. This network occurs in an evolving socio-political context that has to be understood as an ecosystem. The construction of a new globalized citizenship, which responds to the ecosystemic nature of all social and human phenomena, demands an ethics that is also complex and ecosystemic: the ethics of care. An ethic that goes beyond the scheme of material ethics as well as formal or discursive ethics, to become an ethic of the balance of systemic principles that adaptively evolve along with life itself. The ethics of care, as a complex ethics, then, is more than an ethical theory: it is an alternative way of managing human problems derived from interdependence and the systemic and non-linear nature of the effect we exert on others in the network of our processes of human and social construction.

Keywords: Complex Ethics; Interdependence; Ethics of Care; Global Citizenship.

1. Somos vulnerables de manera global e interrelacionada

Ser vulnerable es ser susceptible de ser lastimado o herido, ya sea física o moralmente. El concepto puede aplicarse a una persona, a un grupo social o a una sociedad entera, según su capacidad para prevenir, resistir y sobreponerse de un impacto (Martínez, 2020; Valdés, 2021). Este concepto va unido al de precariedad, la cual para Judith Butler "depende en gran medida de la organización de la relaciones económicas y sociales, de la presencia o carencia de infraestructuras de apoyo y de instituciones sociales y políticas" (2017a, p. 121). Es decir, es algo sistémico y relacional, a lo que todos estamos expuestos, tal y como ha mostrado la reciente pandemia mundial.

La pandemia del COVID-19 nos ha situado en un contexto de vulnerabilidad global en múltiples aspectos. El resultado de la interconexión global de todas las sociedades del mundo, y de su mutua interacción ante la amenaza del COVID-19, ha sido de "bloqueo" o incapacidad de la comunidad internacional para responder de forma adecuada (conjuntamente) a la presencia de un riesgo muy concreto pero globalizado (y, por tanto, de evolución imprevisible), con el consecuente desastre en todos los ámbitos (vidas humanas, pérdida de derechos, quiebra económica, crisis de valores morales, crisis de fiabilidad en los sistemas de gobierno, crisis en la construcción del ciudadano y de la ciudadanía).

La pandemia ha golpeado al mundo de forma desigual (Morin, 2020). Algunos pocos países parecen relativamente a salvo, como es el caso de Islandia o algunos países africanos, tal vez porque su baja densidad demográfica los protege. Por el contrario, otras naciones están sufriendo terribles oleadas de contaminación y muertes, como es el caso de Brasil, Estados Unidos, México, Perú, Argentina y Colombia. Las medidas sanitarias, que han sido muy diversas, han tenido una eficacia muy desigual. Por otro lado, la emergencia sanitaria ha suscitado también una intensa creatividad entre la gente, lo que ha estimulado la imaginación en la búsqueda de soluciones nuevas.

La pandemia del COVID-19 nos enfrenta a una situación sin precedentes, en la que descubrimos nuestra vulnerabilidad de modos varios y dramáticos (Fleito, 2020). Nos creíamos ilusamente amparados por el poderoso sistema tecnológico global, pero nos hemos dado cuenta de la debilidad de los sistemas políticos, económicos y sanitarios debido a otros factores sociales también globales. La vulnerabilidad de los sistemas de gestión de recursos, que encara la toma de decisiones más compleja tratando de preservar la justicia, pone en cuestión nuestra capacidad para resolver adecuadamente los conflictos de valores. Es preciso revisar estos entornos de vulnerabilidad porque la pandemia nos está obligando a repensar nuestro viejo modelo de sistema económico dominante y depredador, y a desarrollar una nueva lógica interrelacional, así como una ética comunitaria que esté a la altura del reto de la interdependencia global.

2. La pandemia nos obliga a repensar la lógica de la construcción social

A raíz de la paralización del sistema productivo, junto con el bloqueo de la oferta y la demanda internas, del comercio y de las finanzas, la actividad de las economías avanzadas se contrajo un 7% en 2020. Los mercados emergentes y las economías en desarrollo se contraerán un 2,5% este año 2021, su primera contracción como grupo en al menos 60 años¹. La disminución de los ingresos significará una pérdida del 3,5% en la renta per cápita, lo que empujará a la pobreza extrema a millones de personas. El dogma neoliberal de considerar al ciudadano como un mero individuo definido por su "racionalidad" (búsqueda del mayor beneficio privado con el menor coste), y a la sociedad como la suma de estos individuos y sus "transacciones racionales", solo

¹ Cfr. Comunicado de prensa del Banco Mundial. Recuperado de <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2020/06/08/covid-19-to-plunge-global-economy-into-worst-recession-since-world-war-ii>. Visto el día 29 de mayo de 2021.

ha logrado —en esta como en tantas otras crisis globales— agravar las desigualdades sociales y dar un poder gigantesco a las grandes transnacionales que controlan la producción y el comercio de materias primas y de energía.

Es probable un derrumbe monetario-financiero: la crisis de la banca, los mercados especulativos y el crédito, junto con las monedas globales. Ello unido a un previsible decrecimiento. La falta de crédito ahogará el comercio, especialmente el internacional. También se producirán fuertes migraciones como consecuencia de la crisis económica y climática, lo cual aumentará la multiculturalidad de las sociedades. Entonces se producirá un movimiento de globalización multicultural, contrario al movimiento globalizador-colonizador de la cultura occidental actual.

Todo lo descrito producirá un cambio en la percepción social de la realidad y, por tanto, de los valores dominantes. La sostenibilidad y una vuelta a una concepción más colectiva de la existencia serán elementos inevitables en las próximas décadas, así como una opción por los cuidados mutuos a todos los niveles, o cuidados ecocomunitarios.

Ello es muy importante porque la crisis global se ha visto agravada por las carencias de una política —basada en un modelo de ciudadanía neoliberal— que ha favorecido el capital en detrimento del trabajo y ha sacrificado toda prevención y precaución en miras de la rentabilidad y de la competitividad. Los hospitales y el personal sanitario han sido víctimas de la política neoliberal que privatiza los servicios públicos y los somete a las presiones de poderosos *lobbies* (Morin, 2020). Precisamente por esto, a pesar de la adversidad, han reaccionado como auténticos héroes. Pero no debemos olvidar que primeramente han sido víctimas de un sistema político basado en unos conceptos obsoletos de construcción ciudadana.

La pandemia ha desvelado también nuestra dependencia total en muchas otras cuestiones: cadenas de suministros, productos farmacéuticos, material sanitario, etc. Este hecho nos insta a restablecer los tejidos productivos regionales y locales, y, al mismo tiempo, a reorientar la globalización tecnoeconómica, repensándola desde la conciencia de la realidad que se nos ha impuesto con carácter de evidencia empírica: los humanos somos una comunidad de destino compartido, que necesita de mayor fluidez en la cooperación política y en los intercambios culturales. Si esta conciencia humanista se difunde por el mundo y se convierte en una fuerza histórica, podría generar una auténtica corriente transformadora que vaya incluso más allá del principio de solidaridad: hacia una ética del cuidado.

3. La salvación no vendrá ni solo ni principalmente de la tecnociencia

El gran mito del capitalismo, que está colapsando, es el del progreso ilimitado. Se puede reducir a la expresión: “la ciencia y la tecnología lo pueden todo”. Un problema fundamental de este mito es que la ciencia dista mucho de ser neutral y está cargada de ideología. No se desarrolla lo que socialmente pueda ser importante, sino lo que el mercado considera adecuado. Un mercado que ha convertido toda la tierra en objeto de mercado (Braidotti, 2009); de tal modo, como expresa Bernardo Pérez-Andreo (2011), “ha conseguido extenderse hasta acaparar el globo entero”.

El método científico se basa en el mecanicismo, el reduccionismo y el determinismo. Toma la realidad, la disecciona en partes y la estudia, sin realizar una recomposición integradora del todo. La suplantación de una visión orgánica del cosmos por una visión mecanicista tiene un profundo efecto en nuestra comprensión de la realidad. En el núcleo de esta visión determinista se encuentra la idea de una causalidad lineal (Hathaway y Boff, 2014).

La mayor parte de las consecuencias climáticas de nuestros comportamientos actuales se verán en un plazo de 20, 30 o 50 años, en el mejor de los casos. Ahora estamos afectando a las posibilidades de vida de las generaciones futuras. Tenemos, así, una responsabilidad intergeneracional universal. Ello podría concretarse en forma de máxima “al estilo de Kant”, de la siguiente manera: *“Produce y consume de tal manera que tu razonamiento, tus principios y tus actos de producción y consumo sean universalizables en este mismo momento para cualquier habitante de la Tierra, de tal manera que quede protegida la vida y el derecho a la justicia y la igualdad de las generaciones futuras, al menos en el mismo grado en que tú las disfrutas”*.

Este principio ético ha de concretarse, por supuesto, en la exigencia de responsabilidades políticas para nuestros gobernantes. El modelo lineal y mecanicista de la ciencia y el progreso clásicos no es el más adecuado para entender ni la vida ni las sociedades, las cuales funcionan como un sistema complejo, orgánico, cuyas propiedades son más que la suma de las partes y cuyo funcionamiento es no-lineal e indeterminista. Por eso, los economistas sostienen que la actual crisis económica es una crisis de “incertidumbre radical”. Fallan todos los modelos de previsión y precaución ante lo desconocido de la nueva amenaza y el carácter global de la misma.

Por otro lado, el ser humano no puede progresar indefinidamente porque no es ni omnisciente ni omnipotente, sino que siempre tendrá una información li-

mitada y cometerá errores. Pero, además, los desafíos actuales a los que tiene que hacer frente la ciencia son los relacionados con los sistemas complejos, una de cuyas características es su funcionamiento caótico (imprevisible y sujeto a cambios bruscos o “transiciones de fase”). De esta manera, como sostienen Danah Zohar e Ian Marshall,

[...] la transformación social requiere que cambiemos nuestras categorías de pensamiento básicas, que alteremos todo el marco intelectual en el que expresamos nuestra experiencia y nuestras percepciones. Tenemos, en efecto, que cambiar nuestro “modo de pensar”, aprender un lenguaje completamente nuevo. (1994, p. 38)

Una nueva cosmovisión que tenga en cuenta esta complejidad social, económica, tecnológica y cultural proporcionaría un suelo fértil para nuestra imaginación, y nos abriría a nuevas perspectivas y a nuevas posibilidades. Una nueva lógica comunitaria dotaría a cada país del sentido de pertenencia a una comunidad humana global. Ello requiere un cambio de mentalidad y de planes de enseñanza escolar. Implicaría formar a los ciudadanos en la conciencia de pertenecer a la humanidad antes que a una determinada etnia. También implica capacitar para un pensamiento crítico que prevenga el aumento de la xenofobia, el racismo y todos los fenómenos de acentuación exacerbada de lo particular y lo propio. Para ello existen propuestas que desplazan el modelo de desarrollo desde el norte capitalista hacia la periferia, donde es posible encontrar modelos alternativos que no han sido completamente fagocitados por la modernidad y el capitalismo (Acosta, 2015).

La toma de conciencia de una nueva comunidad de destino compartido entre la naturaleza viva y la aventura humana debe convertirse en un elemento esencial de nuestro tiempo. Es necesario que nos sintamos solidarios con este planeta, de cuya existencia depende nuestra vida; debemos no solo cuidarlo y protegerlo, sino también reconocer nuestra filiación biológica y nuestra filiación ontológica.

4. La globalización obliga a un pensamiento complejo: pensar ecosistémicamente

La vinculación entre complejidad y ética está mediada por el pensamiento complejo, que es el pensamiento necesario tanto para captar las intrincadas interrelaciones de los problemas éticos como para elaborar una ética situada en el marco de esas interrelaciones cambiantes. La ética del cuidado en una sociedad en transición hacia un modelo poscapitalista, fruto de la ex-

periencia de vulnerabilidad global, será una ética de la acción en red y a través de redes, que asimismo piense los valores como nodos que se producen en las redes de valoración y discernimiento que utilizamos, y los principios éticos como las dimensiones —las variables— que estructuran los nodos de la red.

Pensar de forma global y compleja es superar el tipo de racionalidad tecnocientífica, instrumental, lineal, materialista y reduccionista, propio de la ciencia empírica clásica, tal y como ha sido asumida por el neoliberalismo capitalista que busca la univocidad y la linealidad precisamente para predecir y, así, controlar. Pensar orgánica o ecosistémicamente es pensar de forma re- ligadora, superadora de dicotomías y antagonismos, establecidos ideológicamente de forma interesada por aquellos que tienen poder para mantener a la masa de la población en la ficción de una individualidad plenamente autónoma.

La ética del cuidado es una expresión de interdependencia, que expresa la vulnerabilidad como elemento común a toda la especie humana y que nos iguala radicalmente, haciendo posible la empatía y el establecimiento de nuevos códigos de diálogo y construcción social y ciudadana. En tal sentido, la tarea del pensamiento global consiste en revelar la naturaleza compleja de los fenómenos —especialmente los fenómenos humanos— y, por tanto, su interrelación e independencia. En esta labor, se encuentra implícito nuestro compromiso para con el mundo. Nos hallamos en una era planetaria. La reforma del pensamiento debe estar al servicio de la humanidad entera y, de este modo, fomentar la solidaridad y la moral de la humanidad por encima del individualismo destructor.

En esta tarea ética, el pensamiento de la complejidad asume una posición activa: a partir de la creencia de que somos una parte componente de un sistema más global, el enfoque orgánico supone que debemos actuar para estar en armonía con dicho sistema. Aquí, el diálogo entre las ciencias y las humanidades cobra un valor fundamental, pues las ciencias han descubierto un inmenso potencial derivado de la evolución, los saltos cualitativos y el carácter irreductible de las síntesis superiores a los niveles inferiores (con los que siguen guardando una unidad dentro de la radical novedad surgida).

Todo ello nos habla de interconexión entre los niveles micro-meso-macro, y de una trascendencia a un ámbito natural que exige una nueva ontología; una nueva forma de pensar con rigor los principios y las causas de la realidad, una nueva filosofía. Ese diálogo entre ciencia y humanidades será el que nos ayude a comprender mejor nuestro lugar en el mundo. En definitiva, se trata de una reforma de nuestros esquemas mentales, de la

manera en que pensamos y concebimos el mundo y nuestra comprensión del mismo.

En tal sentido, este cambio de paradigma también reclama una reforma educativa. El desafío educativo básico consiste en superar la fragmentación disciplinaria propia del currículo académico tradicional y establecer un modelo de integración de saberes que se dan en la multidisciplinariedad, la transversalidad y la multidimensionalidad, para todos los niveles educativos, desde la escuela hasta la universidad.

La sociedad contemporánea está en constante transformación y atravesada por múltiples crisis. Vivimos un cambio de época: una metamorfosis no solo cultural, sino también antropológica que genera nuevos lenguajes fruto del entrecruzamiento disciplinario.

Estos nuevos lenguajes son imposibles de asumir y entender desde un planteamiento epistemológico clásico y lineal. Necesitamos un nuevo "conocimiento del conocimiento", una sabiduría que posibilite un conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia planetaria. Es decir, necesitamos una epistemología que, como estrategia del pensamiento y de la acción, nos permita una comprensión compleja y religada de la crisis social y posibilite una transformación sinérgica de las amenazas anteriormente descritas. Por ello, pensar de forma compleja y global requiere una nueva alianza entre ciencias y humanidades; entre el pensamiento y la vida; entre nuestro interior mental y las múltiples realidades en que se circunscriben nuestras vidas y ello, a su vez, requiere de una reforma educativa que posibilite las herramientas para pensar globalmente y actuar localmente.

Ahora bien, no se trata de decir apriorísticamente lo que hay que hacer —cosa, por demás, imposible—, sino de ir tejiendo con otros este gran lienzo o "trama de la vida", como bien señalaba Fritjof Capra (2008). Por tanto, no se trata de transponer conocimientos, sino de situarnos en un proceso dialógico de deconstrucción/construcción de una nueva alianza (ciencias y humanidades) y dejarnos asombrar por las formas de pensamiento que hacen visible otra posibilidad. Se trata de visualizar cómo unos conceptos que surgen de disciplinas tan aparentemente dispares como la física, la química, la ética, la biología, la teología y la filosofía buscan una unidad fundamental, y pueden formar un tejido de lectura de nosotros a través de esa unidad religadora (pero no totalizadora ni uniformizadora) que habla y actúa en nosotros. De esta manera, las nociones interdisciplinarias se constituyen en conceptos-búsqueda, medios para un diálogo, negociación y creación de nuevos aprendizajes.

Por otro lado, estos conocimientos —en cuanto establecen una práctica en-redada con el mundo— son

simultáneamente acontecimientos éticos: trazan un espacio para caminar y transitar. Como decía el poeta Antonio Machado: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar". No se trata solo de cambiar el mundo (la relación entre las cosas y los hechos), sino también —y al mismo tiempo— nuestra más profunda identidad. Las reformas del pensamiento son simultáneamente los cambios de nuestra manera de ser. De no ser así, tendremos que acostumbrarnos a los estragos de la racionalidad reductora, dualista y fragmentaria que ha frenado sistemáticamente todos los grandes intentos de reforma social y ha impedido el surgimiento de una real fraternidad basada en una nueva humanidad.

5. Somos una red de cuidados mutuos

La modernidad, y especialmente el pensamiento liberal, con su énfasis en la individualidad, obvia que todos los seres humanos somos dependientes (necesitados de cuidados) en algún momento de nuestras vidas, sobre todo al inicio y al final del ciclo vital, cuando enfermamos o desfallecemos (Martín-Palomo, 2010).

Ello ha quedado dramáticamente patente en la pandemia del COVID-19. La imposibilidad de acercarnos y cuidar a nuestros familiares enfermos, aislados, nos ha colocado en una situación de dependencia de un sistema de bienestar colapsado y desbordado por su anclaje en los conceptos de la ciudadanía liberal y neoliberal. Tal realidad nos ha hecho tomar conciencia de que la dependencia y la vulnerabilidad no son situaciones raras, excepcionales o accidentales, que solo les suceden a "otras personas", sino que son rasgos inherentes a la condición humana.

Decir "vulnerabilidad global" es, en realidad, una redundancia. Lo que ocurre es que ha tenido que fallar el sistema de protección social y el sistema económico para que nos demos cuenta de que el mito liberal del progreso ilimitado y del crecimiento ilimitado e individualista del bienestar es una ideología fallida.

La vulnerabilidad, la fragilidad y la interdependencia son condiciones propias de la naturaleza humana y es la gestión de la vulnerabilidad la que ha llevado a las personas a organizar la vida común a través de una red de cuidados solidarios. A pesar del individualismo que genera el sistema económico dominante, los seres humanos somos seres frágiles que necesitamos de los cuidados de otros seres humanos para poder sobrevivir (Millán y Santander, 2020).

Reflexionar sobre la vulnerabilidad implica, cuando menos, caer en la cuenta de que, aun siendo adultos, sanos e independientes, somos frágiles. Nuestra subsistencia, nuestra vida, nuestros proyectos, los sustentan cada día buen número de cuidados que nos dispensan

otras personas, o que nos prestamos a nosotros mismos; aspectos tan básicos como los hábitos de descanso, nutrición y aseo, que poseemos porque hemos sido educados así —en red— por otros.

Cada ser humano es el centro de una red compleja de relaciones de cuidado, en la que generalmente cada uno es cuidado y cuidador, según el momento o las circunstancias. Sin embargo, esta es una idea que no suele ser considerada. Aceptarla supone asumir que todas las personas somos vulnerables, y además revisar el ideal de total autonomía que preconiza la ideología neoliberal.

6. Ética del cuidado global y nuevos modelos de ciudadanía

Estas consideraciones invitan a desarrollar una reflexión crítica sobre la vulnerabilidad y la interdependencia como condición humana universal. En palabras de María Teresa Martín-Palomo:

¿Cómo conciliar la vulnerabilidad genérica con las vulnerabilidades concretas?, ¿cómo partir de esta consideración de la interdependencia y de la vulnerabilidad sin contribuir a banalizar o ignorar las vulnerabilidades particulares?, ¿cómo evitar que la vulnerabilidad se transforme en una mera abstracción? (2010, p. 63)

En el camino de la construcción de una globalización humana, es ineludible comprender las necesidades de los más vulnerables y desarrollar nuestra capacidad de empatía para entender sus necesidades. La ética del cuidado, a diferencia de otras tradiciones éticas, parte de una visión relacional e interdependiente de las personas. El problema radica en la incapacidad de ponerse en el lugar de otros seres humanos que carecen de oportunidades de superación, simplemente porque están lejos de nosotros ya sea conceptual o geográficamente. La vida exige un caudal de amor, dirigido incluso a los seres alejados de nuestra experiencia cotidiana. Es precisamente lo ilusorio de la distancia física, espacial y cultural, lo que debemos abordar al pensar en una ética global y cosmopolita.

Frente al miedo y a la amenaza que se erigen en Occidente como visión de la otredad, la ética del cuidado global —centrada en la vida— puede ayudarnos a cambiar de mentalidad respecto a la visión de la otredad. Una era de la interdependencia global demanda una ética relacional que sitúe el valor más elevado en la promoción, restauración o creación de buenas relaciones sociales y personales, y de prioridad de las necesidades e intereses de otros concretos (Robinson, 1999).

Uno de los grandes logros de la Ilustración fue el descubrimiento de la autonomía, aunque degeneró en un excesivo individualismo por una deriva liberal de las sociedades modernas. Un individualismo que implicaba la inflación de los derechos individuales, sin referencia alguna a los deberes, y la pérdida del sentido de pertenencia a la comunidad (Comins Mingol, 2015). La lógica que guía la ética del cuidado, por el contrario, es la de los seres humanos conscientes de ser necesitados unos de otros para conseguir una vida digna, y que optan también conscientemente por construir su personalidad a través de las relaciones de cuidado con los otros. En definitiva, una lógica que lleva a considerar que todas las vidas merecen ser lloradas (Butler, 2017b).

A la hora de construir modelos de ciudadanía, no se puede continuar dando por supuestas las estructuras del cuidado heredadas del modelo de rígida división de lo público y lo privado, que obvia que todas las personas somos vulnerables. Pero, para ello, se necesita un nuevo modelo o paradigma de pensamiento que una en vez de dividir; que religue, en vez de desligar y aislar. Ese pensamiento es el *pensamiento complejo*.

7. Conclusiones: ética del cuidado como ética compleja

El ciudadano global —que practica esta ética del cuidado, basada en la consciencia de la vulnerabilidad— es una persona que se identifica como parte integral de una comunidad mundial emergente. Es alguien que piensa en las problemáticas que están afectando a nuestro planeta, de manera global, contribuyendo al bienestar de la humanidad desde su propio lugar.

Un ciudadano global ve más allá de intereses particulares. No solo va más allá de los intereses individuales, sino incluso trasciende los intereses de grupos particulares, aunque sean grupos mayoritarios en determinadas sociedades. Su búsqueda es del bien común, que es el bien de todos, no solo de unos pocos o de una mayoría al precio de la injusticia sobre las minorías. Un ciudadano global cultivará la lógica del consenso y la metodología del diálogo deliberativo e inclusivo. Esta conciencia es el resultado de una combinación de empatía y conocimiento de la interconexión del mundo.

Los ciudadanos globales participan de un esfuerzo común por articular principios y criterios de decisión compartidos —consensuados deliberativamente— para apoyar unas nuevas creencias, valores y prácticas que constituyen una ética compleja: la ética del cuidado. Una ética global y ecosistémica que ayuda a aceptar la vulnerabilidad, la interdependencia y la empatía necesarias para motivar y mantener el compromiso transformador.

La religación ética que surge de todo ese cambio consiste precisamente en cuidados —mediante uniones, vinculaciones, relaciones— que causan un bien, que resultan benéficos y beneficiosos para las personas implicadas en ella y que, de ese modo, generan, constituyen, mantienen y regeneran a la sociedad. La nueva ética del cuidado se manifiesta como la apuesta por una red de relaciones empáticas necesarias para la creación y la continuidad de la sociedad; relaciones mediante las cuales la sociedad se constituye y regenera, no como una colectividad o suma de individuos, sino como una comunidad ecosistémicamente organizada.

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2015). El buen vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52 (2), 299-330. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2017a). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017b). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Capra, F. (2008). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Comins Mingol, I. (2015). La ética del cuidado en sociedades globalizadas: Hacia una ciudadanía cosmopolita. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 52, 159-178. <https://doi.org/10.12795/themata.2015.i52.09>.
- Fleito, L. (2020). Vulnerabilidad y deliberación en tiempos de epidemia. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 65, 27-36. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1303>.
- Hathaway, M. y Boff, L. (2014). *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Madrid: Trotta.
- Martín-Palomo, M. T. (2010). Autonomía, dependencia y vulnerabilidad en la construcción de la ciudadanía. *Zerbitzuan*, 48, 57-69. Recuperado de <https://bit.ly/3x1sAWX>.
- Martínez, E. (2020). Ética de la vulnerabilidad en tiempos de pandemia. *Veritas*, 46, 77-96. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732020000200077>.
- Millán, N. y Santander, G. (2020). El virus cosmopolita: lecciones de la COVID-19 para la reconfiguración del Estado-Nación y la gobernanza global. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacios y poder*, 11, 251-263. <https://doi.org/10.5209/geop.69383>.
- Morin, E. (2020). *Cambiamos de vía. Lecciones de la pandemia*. Barcelona: Paidós.
- Pérez Andreo, B. (2011). *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Robinson, F. (1999). *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Oxford: Westview Press.
- Valdés, M. (2021). Vulnerabilidad social, genealogía del concepto. *Gazeta de Antropología*, 37 (1). Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5463>.
- Zohar, D. y Marshall, I. (1994). *The Quantum Society: Mind, Physics, and a New Social Vision*. Nueva York: William Morrow.

PRÓXIMOS NÚMEROS

JUNIO 2022

Complejidad y ciencias sociales en América Latina: aportaciones individuales y colectivas
EDITOR INVITADO: Dr. Eligio Cruz Leandro
Académico del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

DICIEMBRE 2022

“Complejidad y perspectivas de Género: Ciencias e Interseccionalidad”.
Editores: Miguel Ramón Viguri Axpe (profesor e investigador de la Universidad de Deusto) y María Nely Vásquez Pérez (profesora e investigadora de la Facultad de Teología de Vitoria).

JUNIO 2023

Vida y Complejidad
Dr. Carlos Eduardo Maldonado
Profesor Titular
Universidad El Bosque

Ciencias de la complejidad

Revista de la Unidad de Investigación
de la Facultad de Economía de la UNSA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA

Facultad de Economía

Unidad de investigación de la Facultad de Economía

cienciasdelacomplejidad@unsa.edu.pe

<http://fec.unsa.edu.pe/revista-ciencias-de-la-complejidad/www.unsa.edu.pe>

Arequipa - Perú