

Los "bienes relacionales" en la socioecología política de la vida buena

RENÉ RAMÍREZ GALLEGOS

INVESTIGADOR DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
(UNAM)/CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES (CES), UNIVERSIDAD DE
COIMBRA
eltumulto@yahoo.com

Introducción

1. La socioecología política de la vida buena (Ramírez, 2012; Ramírez, 2019) nace en Ecuador -a partir del proceso Constituyente vivido en el 2008- como instrumento que busca cerrar las brechas existentes entre una teoría sorda y ciega, y una *praxis* viva pero carente de marcos conceptuales y metodológicos que coadyuven a disputar los sentidos y estudiar las cercanías y distancias en la concreción de la denominada “sociedad del *Sumak Kawsay* o sociedad del Buen Vivir” impulsada por un *general intellect* particular: la sociedad ecuatoriana.
2. A diferencia de las tradicionales teorías del bienestar y de la justicia, la socioecología política de la vida buena tiene tiempo (historia) y espacio (territorio/geografía), siendo parte de un proceso de disputa política por construir nuevos horizontes de convivencia social. Al nacer de un proceso destituyente/constituyente es un marco epistémico democrático por esencia.
3. Este marco analítico plantea que el concepto del buen vivir o vivir bien debe ser leído desde lo que consagra el pacto de convivencia firmado por los ecuatorianos en el 2008. Es a partir del análisis constitucional (visto como un hecho histórico) que se busca otra entrada teórica, metodológica y empírica que permita cerrar las brechas entre realidad y teoría. La entrada analítica es una aproximación teórica de retaguardia (Santos, 2009) que ha surgido de luchas sociales y que ha sido plasmada en un marco constitucional. En este marco, no pretende ser una teoría clarividente universal.

4. Como se defendió en Ramírez (2019), uno de los componentes constitutivos de la filosofía social de la vida buena en el proceso de deliberación democrática vivida en el Ecuador es la recuperación de la mirada y el sentido del “otro”. No es fortuito que en sus artículos se coloque en el centro del debate, más allá de la democracia representativa, la necesidad de construir una democracia deliberativa, participativa y comunitaria. Tampoco es azaroso que frente a la economía de mercado se reconozca la pluralidad de economías en donde su centro sea la construcción de la economía social y solidaria que existe en virtud de que el “otro” vive. Asimismo, el mandato de construir un Estado Plurinacional e Intercultural frente al monolítico Estado instrumento colonial en donde se reconozca la pluridiversidad de nacionalidades y pueblos que conforman al territorio ecuatoriano es parte de recuperar al “otro” invisibilizado, silenciado. La “otra” también es mujer en la sociedad del buen vivir en donde se parte por el reconocimiento de pluralidad de identidades y se reconoce –entre otros aspectos- el trabajo que implica el cuidado de “los otros” realizada principalmente por ellas. De la misma forma, frente al mundo xenofóbico, la Constitución de la República manda a construir el derecho a la movilidad humana y la ciudadanía universal en donde todos “los otros” del mundo estemos incluidos. Y, en la disputa por recuperar la mirada de “el otro”, se rompe con el logos antropocéntrico al colocar a la naturaleza como sujeto de derechos. Bajo esta perspectiva, la otra también implica una relación armoniosa con la naturaleza.
5. La socioecología política de la vida buena se apalanca, para reflexionar sobre la utopía planteada en la Constitución, en el concepto de “bienes relacionales” y propone usar como unidad de análisis al tiempo en general y al tiempo bien vivido en particular (Ramírez, 2019; 105-139). Partiendo del mandato social, este texto reflexionará conceptualmente lo que encierra el generar (sembrar, cultivar, cosechar) y disfrutar de bienes relacionales y la disputa política del tiempo para su concreción.
6. Para conseguir el objetivo señalado, la segunda sección analiza el significado de la recuperación del “otro” en el marco de los sentidos construidos por las disciplinas económicas del *mainstream*. La tercera sección aborda propiamente el significado de los bienes relacionales como necesidad de interdependencia social y realización individual. A partir de tales definiciones, la sección cuarta debate sobre la eco y biodependencia ser humano-naturaleza como parte constitutiva del buen vivir. A partir de la

reflexión señalada, la quinta sección reflexiona por qué el tiempo es una unidad de análisis pertinente para estudiar la generación y disfrute de bienes relacionales. Seguidamente, se analiza por qué la historia y la memoria son el “stock” socioecológico del buen vivir. Finalmente, en el epílogo, se coloca el debate en el marco de las teorías de la justicia y se propone poner como parte del debate de la misma –sin detrimento de las otras esferas– la justicia intertemporal/intergeneracional de las especies.

La recuperación del “otro”

7. Parte de mito del capitalismo, que configura su hegemonía, es la construcción de individuos atómicos, solitarios que luchan por su felicidad compitiendo de una manera egoísta sin importar “el otro”. Tales constructos han sido parte de marcos teóricos que han decantado en intervenciones concretas configurando un cierto tiempo de sociedad.
8. Como bien señala Bruni, la buena vida es al mismo tiempo constitutivamente civil y por ello frágil (Bruni, 2006). Renunciar a esa fragilidad significaría renunciar a la buena vida en sí misma, nos dice Bruni. He aquí la “paradoja de la vida civil”. En la historia de la economía y de la filosofía política moderna, podemos observar que para resolver esta paradoja se renunció, de hecho, a una vida cívica completa, buscando con ello evadir dicha fragilidad. En este proceso, la mayor invención de la modernidad fue el mercado, el cual analíticamente respondía a este objetivo: “[...] más allá de cualquier otra invención, el mercado nos emancipa a nosotros de la dependencia de las otras personas [...]. El mercado emancipa de tal dependencia, pero, al hacerlo, remueve el locus de la genuina sociabilidad” (Bruni, 2005; 15).
9. Con la creación del mercado y la libre competencia se ‘resuelve’ la paradoja de la vida civil. Es por esto que el andamiaje conceptual utilitario (de mercado) por definición (y por construcción) es anti-buena-vida al ser individualista y eliminar la fragilidad de la felicidad civil. La Constitución de la República del 2008 recupera en términos colectivos a la democracia en tanto proceso participativo y deliberativo como núcleo central de la nueva sociedad. En términos privados, rompe la perspectiva exclusivamente individualista y recupera la gregariedad como esencia humana, es decir, la genuina sociabilidad. De la misma forma, recupera al otro ciuda-

dano del mundo, las otras identidades de género y las otras especies: la *Pachamama* o naturaleza es sujeto de derechos y no objeto instrumento.

10. Desde esta perspectiva, la socioecología política de la vida buena pretende deliberadamente traer nuevamente al centro del debate social, ecológico y económico —tanto conceptual como empíricamente— la fragilidad que está en disputa en la búsqueda del florecimiento vital: la felicidad civil. En este sentido, para problematizar el retorno de la dependencia del otro (somos interdependientes), nos apalancaremos en el concepto de “bienes relacionales” por facilidad explicativa.
11. La entrada planteada rompe con los esquemas de la ortodoxia economicista, pues nos obliga a pensarnos a la vez individual y socialmente, recuperando las relaciones que se producen en la interacción social entre seres humanos y de estos con la naturaleza. Esta entrada conceptual aborda a la vez la facticidad que hace necesaria la vida gregaria, junto con la aspiración de realización individual en el marco de las aspiraciones de construir el bien común y porvenires compartidos.

Los bienes relacionales y la interdependencia

12. La economía imperial de mercado ha tenido como objeto de estudio cómo los consumidores adquieren y cuáles son sus restricciones para obtener *bienes públicos* (Buchanan, 1968; Hardin, 1968; Stiglitz, 2003, entre otros), *privados* (Ricardo, 1819; Smith, 1776; Becker, 1991, etc.) o incluso *bienes comunes* (Ostrom, 2000; Terán, Spicher, Ramírez, Pazos, Ron, 2016). Regresando la mirada a Aristóteles, la socioecología política de la vida buena problematiza la generación y disfrute de los *bienes relacionales*¹.
13. Como bien señala Bruni (2007), una de la crisis de la teoría económica ortodoxas es su incapacidad de dar cuenta de las relaciones humanas con motivaciones intrínseca [a lo cual añadiríamos, relaciones entre seres vivos]: “*En particular, en las ciencias económicas convencionales, no hay espacio para las relaciones no instrumentales*” (Bruni, 2007; 125).

1 En el marco de disputar la mirada economicista de “producción/consumo” de bienes o servicios, a lo largo de estas páginas, se usará los términos “generación/disfrute” de bienes relacionales o sus sinónimos. La generación incluye el sembrar, cultivar y cosechar bienes relacionales. Vale señalar que incluso la matriz italiana de economistas que trabajan sobre esta temática usa los conceptos de “producción y consumo de bienes relacionales”.

14. El concepto de “bien relacional” nos obliga a esta reconstrucción: por una parte, porque la noción sustantiva de “bien” nos remite a la estructura objetiva de la valoración ética, superando los límites subjetivistas de la tradición utilitaria; por otra parte, porque la noción adjetiva de “relacional” aplicada al mentado bien involucra que su objetividad ha de constituirse de manera histórica concreta, en la trama de los intercambios entre personas reales y de estos con la naturaleza en una situación ecológica específica.
15. Empero, ¿qué son los bienes relacionales? Los bienes relacionales son bienes, en primer lugar, que han sido mal denominados inmateriales dentro de la literatura especializada por no tener usualmente precio de mercado. Como bien señala Martha Nussbaum: “amistad, amor, y participación civil o política en la democracia son los tres bienes básicos relacionales en la ética aristotélica” (Nussbaum, 2007; 176). La participación en la vida civil/pública o política, el tener amigos y amigas, el amar y ser amados son la esencia misma de una buena vida. No obstante, es pertinente señalar que la relación no puede florecer si uno no tiene capacidad de contemplar su entorno, reflexionar sobre el otro y conocerse a sí mismo². A tales interacciones hay que añadir la relación que se genera entre el ser humano y la naturaleza, y la interacción de los seres vivos en los diferentes ecosistemas, rompiendo la matriz antropocéntrica de la disciplina económica ortodoxa³.
16. A diferencia de los bienes públicos o privados, los bienes relacionales solo pueden ser «poseídos» por un mutuo acuerdo; y, dado que dependen de la interacción con otro ser humano, son apreciados únicamente en la medida en que generan una reciprocidad compartida (Bruni, 2008; 130). De la misma forma, podemos señalar que son bienes co-generados y co-disfrutados al mismo tiempo por los sujetos involucrados en la relación. En este sentido —siguiendo a Nussbaum—, sostenemos que la generación/disfrute de la *relación* en sí misma constituye un bien. No es difícil deducir en este marco que la generación y disfrute de bienes relacionales no son mutuamente excluyentes de la producción y consumo de bienes privados,
 - 2 Si bien en estricto rigor, Aristóteles afirma que la vida contemplativa es superior a la vida activa, al mismo tiempo señala la necesidad de amigos, de amor y de participación comprometida en la vida civil y política. Sostendremos en esta investigación que la calidad del bien relacional está asociada con la posibilidad de tener una vida contemplativa que florezca. Es por ello que se debe analizar tanto la posibilidad de la contemplación como la de generación y disfrute de bienes relacionales.
 - 3 En este marco, el trabajo y ocio que genere autoconocimiento y realización personal y colectiva, es decir, permite florecer constituye componente fundamental de los bienes relacionales.

públicos o comunes⁴. No obstante, debe quedar claro que no todo proceso de producción y consumo de bienes privados, públicos y comunes genera disfrute de bienes relacionales.

17. Los bienes relacionales, al ser bienes que solo pueden «poseerse» en un acuerdo con un «otro», se caracterizan por tener componentes afectivos y comunicativos. No tienen un precio de mercado, sino que son valorados porque responden a una necesidad subjetiva de interacción; son bienes que son co-generados y co-disfrutados al mismo tiempo por los sujetos involucrados. Los bienes relacionales pueden ser disfrutados en la medida que involucren potencial de reciprocidad (incluido el ser humano con naturaleza). En este marco, los bienes relacionales jamás podrán ser considerados una mercancía (Bruni, 2007; 130-135).
18. La esencia de sembrar, cultivar, cosechar y disfrutar bienes relacionales en la socioecología política de la vida buena es la libertad, igualdad y el amor (reciprocidad/solidaridad). Se parte de que “la raíz indogermánica 'fri', de la que derivan las formas libre, paz y amigo (*frei, Friede, Freund*) significa amar (*lieben*). Así pues, libre significa perteneciente a los amigos o a los amantes... la carencia absoluta de relaciones genera miedo o inquietud. El compromiso, y no la ausencia de este, es lo que hace libre. En este sentido, la libertad es una palabra relacional *par excellence*” (Han, 2014). Es por esto que la libertad se realiza en “el otro” en tanto igual respetado que es germen de reciprocidad que fertiliza el mutuo reconocimiento.
19. En el marco de lo dicho, el aprender y cultivar para que florezcan los bienes relacionales no se lo hace a partir exclusivamente del logos sino sobre todo de los sentidos y sentimientos. *Corazonear* la doloridad (sororidad frente al dolor) o la alegría fecunda la relación mutua.
20. En el sentido contrario, los males vivires (bienes anti-relacionales) están asociados –entre otras– a las soledades no deseadas o alienadas que generan infelicidad o tristeza; a los silencios que no llegan a constituir una historia que relatar por vergüenza (u otra razón) de la vida que se vive; a no poder proyectar futuros compartidos, porque o no se tienen o no se puede participar en la construcción social, civil o democrática de los mismos; o

4 Así, por ejemplo, los bienes comunes pueden ser gestionados por el privado, el Estado o una comunidad. No obstante, el gobierno de los comunes gestionado comunitariamente solo rompe la tragedia de los comunes (Ostrom, 2000, Hess y Ostrom, 2007) y/o de los anticomunes (Heller, 1998), si se realiza a través de la generación y disfrute de bienes relacionales.

simplemente al consumo *de facto* alineado individual (no al que permite satisfacer necesidades básicas).

21. Es por lo señalado que, siguiendo al filósofo coreano Byung-Chul Han (2014), la promesa, el compromiso, la lealtad son prácticas temporales genuinas. Hacen de vínculo con el futuro al continuar presente en el futuro y entrecruzarlos. De esta forma, se genera una continuidad en el tiempo. Matar estas virtudes es asesinar el bien relacional.
22. A partir de tal marco de análisis, la socioecología política de la vida buena cuestiona principalmente la unidad de análisis y el marco conceptual de la economía del *mainstream*. La economía como disciplina no tiene que analizar únicamente la producción de bienes y la revelación de preferencias que se da a través del consumo; sino sobre todo la sostenibilidad, reproducción y prolongación de la vida y generación y disfrute de bienes relacionales; y aquel tiempo emancipador que permite que dichos bienes florezcan en el momento de co-generarse y co-disfrutarse⁵. Esto implica disputar políticamente que la organización de la sociedad no debe estar en función del consumo y la producción sino en función de la vida bien vivida⁶.

La eco y biodependencia

23. Un tiempo determinado puede tener diferentes temporalidades. Como bien se ha señalado, una de las principales propuestas del pacto de la construcción de la sociedad del buen vivir es la ética biocéntrica. Para la socioecología política de la vida buena, es constitutivo estudiar indivisiblemente las temporalidades de los otros, la cual incluye la temporalidad del espacio, es decir, de los ecosistemas o visto desde la cosmovisión indígena de la *Pachamama*. Se estudia las implicaciones del significado de evaluar la vida de los ecosistemas a través del tiempo y en qué medida las estructuras económicas, sociales y culturales violentan la reproducción de la vida de la naturaleza al no caminar en armonía con la misma. En este marco, se aborda el problema de la ecodependencia entre las vidas humanas y de la

5 La calidad de la relación depende en gran medida de la reflexión (teorización/contemplación) que cada persona ha hecho sobre su entorno, sobre el otro y sobre sí mismo.

6 Esto no significa que se deje a un lado el análisis de la producción y el consumo, sino que el centro de análisis debe ser la vida buena y las relaciones ecosociales que viabilizan tal consecución. La economía no es el fin sino el medio para alcanzar la vida buena.

naturaleza al abordar la crisis ecológica visto desde su dimensión temporal. La reivindicación de los derechos de la naturaleza implica romper la temporalidad ecocida que genera el actual sistema de acumulación. La crisis ecológica alude a los desacoplamientos temporales entre los tiempos de la acumulación y los ritmos de los ecosistemas. Reflexionar sobre la temporalidad de los ecosistemas permite estudiar los bienes relacionales necesarios que se deben establecer si queremos construir un orden socio-ecológico armónico que es equivalente a construir un orden temporal acorde a los tiempos de la naturaleza. En este marco, la socioecología política de la vida buena es constitutivamente biocéntrica.

El tiempo (de la generación y disfrute de bienes relacionales) como unidad de análisis y valor⁷

24. Para estudiar el capitalismo, Marx estudió y reflexionó sobre el capital. La propuesta de la socioecología política de la vida buena es que para estudiar a ésta se debe analizar la disputa social e individual por el tiempo. Esto implica analizar la distribución y composición social del tiempo en general y en particular los niveles de consecución, las desigualdades y los niveles de concentración del tiempo para la vida buena o tiempo relacional.
25. El tiempo permite hacer un análisis objetivo, subjetivo, absoluto, relativo. El tiempo revela hechos concretos, pero también es desiderativa. Si bien a quien se entrega el tiempo, se entrega la vida; también quien se queda con el tiempo del otro, se queda con parte de la vida (expresa relaciones de poder). Nada escapa al tiempo, porque incluso el no hacer nada implica un tiempo para no hacer nada.
26. Si la vida buena tiene que ver con el otro, es decir, con la generación y disfrute de bienes relacionales, el florecimiento de los mismos solo se realiza en un tiempo específico. La socioecología política de la vida buena estudia las múltiples relaciones temporales en la configuración o no del tiempo relacional. Al analizar la generación y disfrute de los bienes relacionales, devela las asimetrías de poder en los diferentes espacios de la sociedad tales como el patriarcalismo, el colonialismo, la explotación al trabajador y el

7 Para hacer un análisis detallado de cómo operativizar el tiempo relacional o tiempo para la vida buena metodológicamente que permita una evaluación empírica, ver Ramírez, 2019.

antropocentrismo, poniendo el centro del análisis en el sustantivo crítico “vida buena”.

27. El análisis del tiempo, como señala Norbert Elias, permite evidenciar que “la ‘sociedad’ no es una abstracción de las peculiaridades de unos individuos sin sociedad, ni un ‘sistema’ o una ‘totalidad’ más allá de los individuos, sino que es más bien el mismo entramado de interdependencias constituido por los individuos en la sociedad y en las instituciones que crea (Elias, 2015; 45). Si “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo [orden del tiempo y sentido de la temporalidad] y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia” (Agamben, 2011; 129), la socioecología política de la vida buena sostiene que Ecuador ha planteado una disputa con el sentido imperante del tiempo. Hacer una socioecología de la vida buena es estudiar el tiempo para la generación y disfrute de bienes relacionales en el marco del funcionamiento de la misma sociedad, la cultura, la economía y los ecosistemas.
28. Por otra parte, no tiene que pasar inadvertido que la verdad y lo bello son inmanentes sucesos relacionales. En efecto, retomando a Han (2014), la verdad es lo opuesto a la mera sucesión fortuita: *“implica un vínculo, una relación y una proximidad. Solo las relaciones intensivas hacen que las cosas sean reales: lo que llamamos realidad es cierta sensación entre esas sensaciones y esos recuerdos”*. No solo aquello, también la belleza implica inexorablemente una relación. Como bien señala el filósofo coreano, el goce inmediato no da lugar a lo bello, porque ésta nace en la duración, en la contemplación, en la reminiscencia que implica el establecimiento de un vínculo relacional temporal. El tiempo, en este marco, permite reflexionar sobre la verdad y la belleza.
29. ¿Qué temporalidad construye la democracia representativa y los diferentes regímenes de bienestar? ¿Cómo afecta los sentidos del tiempo la transición del capitalismo industrial al capitalismo infocognitivo? ¿La ciencia, tecnología e innovación que apuntala el capitalismo, qué orden temporal (de)construye? ¿La revolución industrial 4.0 y los nuevos canales comunicativos, qué cambios producen en la temporalidad de los ciudadanos? ¿En qué medida la crisis ambiental es consecuencia de desacoplamiento entre los tiempos que exige el sistema de acumulación imperante y las temporalidades propias de la naturaleza? ¿Los sistemas democráticos y de acumulación vigentes reconocen las múltiples ecologías temporales que existen en la

diversidad humana? ¿Qué tipo de Estado, sistema productivo y democracia se debe apuntalar para edificar el tiempo y la temporalidad de la vida buena?

30. La socioecología política de la vida buena busca analizar –entre otras– tales preguntas poniendo en el centro de análisis/valor el tiempo para el buen vivir⁸ o el tiempo para la generación y disfrute de bienes relacionales (tiempo relacional). Así como la producción de bienes privados, bienes o servicios públicos o el gobierno de los bienes comunes implican un tiempo para su producción y consumo; el sembrar, cultivar, cosechar y disfrutar bienes relacionales implica dedicar un tiempo para su florecimiento.
31. Aunque exista críticas profundas contra el capitalismo o la civilización pecuniaria, difícilmente se construirá un nuevo orden social si la valoración de la misma siempre recae en la monetarización de la vida, en donde el dinero es la unidad de cuenta y de valor de la economía y las relaciones socio-ecológicas, impactando estructuralmente en la construcción de la subjetividad individual y colectiva.
32. En la medida en que los cambios temporales no son accidentales y existe una estructura que puede explicarlos, la socioecología política de la vida buena se inscribe no solo en una mirada histórico crítica de lo que ha sucedido, sino que busca problematizar estrategias prospectivas que permitan disputar otra temporalidad distinta a la existente; es decir, tiene una mirada histórica ucrónica. No obstante, dicha ucronía también implica recuperar la memoria de los olvidados (los excluidos y los comunes). En términos sociales, la ucronía no solo tiene que ver con futuros posibles sino con pasados no relatados y olvidados deliberadamente por la historia oficial. En términos individuales, la socioecología política tiene que ver con la memoria, con el recuerdo que trasciende a la muerte física.

La historia y la memoria como “stock” socio-ecológico del buen vivir

8 Estudiar el tiempo para la vida buena implica analizar el tiempo de cada minuto de la vida cotidiana y las interrelaciones que lo configuran. Para un análisis metodológico y un estudio de caso sobre la socioecología del tiempo relacional o tiempo para la buena vida, ver Ramírez (2019).

33. Puede sonar paradójico, pero una nueva acumulación ecosocial originaria implica la generación de un sistema de valoración de la no acumulación. La generación y disfrute de bienes relacionales conlleva el florecimiento de la libertad individual y colectiva, empezando con tener la posibilidad de conocerse a uno mismo y de poder generar espacios y democratizarlos para que prospere el encuentro para la *philia* y el amor.
34. En esta arista, frente al concepto de acumulación de la economía crematística, la contraparte en la sociedad del buen vivir es la memoria individual y/o colectiva⁹. La herencia (potencial) de una persona a otra o de una sociedad a otra consiste sobre todo en la apropiación individual o colectiva de las generaciones futuras y de la experiencia transferible vivida en la relación con esas personas o con el colectivo; es decir, la herencia está en el modo en el cual las siguientes generaciones recuerdan y reconstruyen la vida de la comunidad política o de los seres amados. Es frente al concepto de la memoria en donde el pasado adquiere importancia y se articula con el presente y el futuro. La historia constituye en este marco el principal "stock" social. La prolongación de las culturas es parte del acervo de la riqueza de un pueblo. De esta forma, podríamos señalar que a mayor memoria/historia, mayor stock de riqueza; y, por el contrario, las sociedades que "olvidan" o que matan su historia son sociedades que pierden riqueza social. En este contexto, no puede haber buen vivir sin historia, sin memoria o sin recuerdos. En las culturas indígenas de la región, más doloroso que la muerte resulta el olvido, como bien ha sido retratado en el film "Coco" del director Lee Unkrich al pintar la festividad mexicana del Día de Muertos. Las palabras del portugués Fernando Pessoa resultan precisas: "[...] el recuerdo olvida. Muertos, aún morimos" (Pessoa, 2014; 85). Pero debe quedar claro que, en la perspectiva señalada, la memoria no se refiere únicamente al pasado. Por ejemplo, esta memoria anudada con la imaginación permite sanar las vulneraciones, realizar la justicia histórica y construir utopías posibles (como ha sucedido a partir del 2008 en Ecuador). De hecho, la memoria desde el marco de análisis señalado rompe con la temporalidad lineal propia de Occidente.
35. En el marco de la disputa de un nuevo orden social, y dado que la historia y la memoria son stocks sociales de la vida buena, existe una disputa latente sobre aquellos recuerdos e historias invisibilizadas deliberada-

9 La memoria también es fundamental en la construcción de la imaginación que configura las utopías sociales.

mente. La relación que se narra genera sentidos. Lo que se quiere hacer alusión en este punto es a que un nuevo sentido común pasa sí o sí por un revisionismo histórico, para dar voz a aquellos que han sido silenciados.

36. Es necesario advertir que la aceleración que vive el mundo como praxis temporal elimina el sentido de la duración, es decir, el sentido de la existencia. Todo es nano-instante. La era de la aceleración genera datos y, en el mejor de los casos, información, pero no historias, acontecimientos. Por lo tanto, es una duración y tiempo vacío. Así no se puede construir el recuerdo ni la esperanza. Todo es efímero. Por eso la necesidad de recuperar el sentido del acontecimiento y la duración.
37. En el marco del pacto de convivencia del Ecuador, se afirma, siguiendo la cultura indígena, que el accionar del ser humano debe estar en *armonía* con la naturaleza. En el mundo indígena, el concepto de sustentabilidad ecológica, o la interdependencia armoniosa de la sociedad y la naturaleza, están contenidos en el *sumak kawsay* (Roa-Avenidaño, 2009), pero con una diferencia fundamental: la sustentabilidad es un ideal, mientras que la armonía y el balance son un prerrequisito para el *sumak kawsay*. El paradigma del *sumak kawsay* rompe la dicotomía sociedad-naturaleza, ya que las dos forman un sistema (el cosmos). Por lo tanto, el *sumak kawsay* es imposible sin un sistema ecológico saludable (Hernández, 2009; Roa-Avenidaño, 2009), sin que la *Pachamama* (la madre y el origen de la vida) esté bien y sana (Bautista, 2011).
38. En el marco ecológico, es necesario analizar la relación espacio-tiempo. Sostenemos que la historia de los ecosistemas da cuenta también del buen vivir de la naturaleza. Mientras más maduro es un ecosistema (más historia tiene), más vida buena tiene. De hecho, la velocidad de maduración es por definición una medida de cómo se fue dando el proceso de sucesión ecológica en el tiempo¹⁰. En principio, un ecosistema que llega a la madurez ecológica es considerado una comunidad clímax desde la óptica de la sucesión ecológica (Farina, 2010; Hansen et al., 2003; Mitchell, Auld, Le Duc, & Robert, 2000; E. Odum, 1997a). Los ecosistemas tienen historia y también memoria.

10 Se llama *sucesión ecológica* (también conocida como sucesión intraversional) a la evolución que se da de manera natural, produciendo que un ecosistema por su propia dinámica interna sustituya a los organismos que lo integran (Margalef, 1974).

39. Por otra parte, la madurez de los ecosistemas viene de la mano con la generación de mayor biodiversidad. De hecho, se podría afirmar que “la biodiversidad es el “seguro de vida” de la vida (Riechmann, 2011; 55): a mayor biodiversidad mayor capacidad de auto-organización del ecosistema. Por tanto, la diversidad es generadora de estabilidad. Una elevada biodiversidad permite a los ecosistemas responder a las perturbaciones, adaptarse a los cambios, y hacer frente a las crisis. Los ecosistemas más simplificados son los más vulnerables” (Riechmann, 2011; 55). En este marco, cuidar la biodiversidad es garantizar el incremento de la probabilidad de que los ecosistemas maduren y perduren en el tiempo; es decir, que estén en equilibrio.
40. Mientras en la economía capitalista la riqueza está vinculada con la acumulación infinita del capital, y este es el objetivo mismo del sistema, en la sociedad del buen vivir –al ser el tiempo (bien vivido) una de las unidades de valor– no es posible la acumulación infinita. La finitud de la vida (tiempo) no puede ser acumulable; la añoranza de algo que no sucedió, más que vida, es muerte. Paradójicamente, una nueva acumulación ecosocial originaria en su arista de sociabilidad tiene un sustento en la imposibilidad de la acumulación de la vida misma. Si bien, en términos físicos, la finitud de la vida está acompañada por la finitud del tiempo que sucede entre la vida y la muerte, en términos inmateriales, la vida puede ser inmortal en tanto quede impregnada en la memoria individual o social, lo cual sucede, a su vez, en los sucesos cotidianos, a nivel individual o históricos, a nivel social, que permiten la acumulación del recuerdo¹¹. Para que quede grabado en la historia de la sociedad o en la memoria del individuo, el acontecimiento debe haber marcado una huella simbólica o un tipo de información en la subjetividad que permita que el hecho sucedido trascienda la finitud física. En este sentido, podemos señalar, siguiendo a Walter Benjamin (2010), que la tradición cultural, el conocimiento, el saber ancestral transmitido oralmente o por otras vías comunicativas como los símbolos, el arte, las fotos o la escritura, son formas de acumulación de la vida y, por lo tanto, del tiempo, en tanto son mecanismos de transmisión de experiencias vitales compartidas o aprendidas del pasado¹².

11 En la cultura indígena, también el equivalente a memoria es la propia presencia del otro, más allá de la vida al tener el tiempo (vida) una concepción cíclica.

12 Hoy en día existe una paradoja con respecto de los registros visuales. Quizá debido a la conciencia de la imposibilidad de aprehender el tiempo, la industria genera dispositivos como los smartphones, que se intentan constituir en “bancos de la vida”. Muchas veces

Epílogo: La justicia intertemporal o intergeneracional de las especies

41. En la literatura tradicional de la justicia, se suele escuchar que solo son sujetos de derecho los que pueden cumplir deberes. En este sentido, ni las futuras generaciones ni la naturaleza podrían tener derechos (Nussbaum, 2007). La socioecología política de la vida buena extiende la demanda de la justicia inter-temporalmente y más allá del reino humano. En este sentido, la protección de la naturaleza se afirma por el derecho de las siguientes generaciones de gozar de un ambiente sano, así como por su intrínseca importancia. Al considerar a la naturaleza sujeto de derechos – como se ha señalado– se pasa de una ética antropocéntrica a una ética biocéntrica, en que el papel del ser humano se interpreta como parte de la comunidad de la vida. El desarrollo de la humanidad no debe amenazar la integridad de la naturaleza ni la supervivencia de las especies dado que, a más del valor que tiene en sí misma la naturaleza, su explotación indiscriminada arriesgaría la reproducción de la vida del propio ser humano que ya vive en la tierra, y también de aquellos que no han nacido todavía.
42. Más allá de otros ámbitos de justicia (Ramírez, 2019), se puede señalar que la socioecología política de la vida buena se sustenta en el principio de justicia intergeneracional: en una sociedad inter-generacionalmente justa, las acciones y planes del presente tienen que tomar en cuenta a las generaciones futuras. Tal situación implica un contrato (re)distributivo que tome en cuenta el devenir del tiempo y el impacto ambiental y social que tienen las acciones y decisiones tomadas el día hoy. Vale señalar que la justicia intergeneracional no solo tiene relación con el futuro sino también con aquellas injusticias que se dieron en el pasado y que deben revertirse en el presente o futuro para efectivamente “hacer justicia”. Por ejemplo, la jubilación universal en aquellos países en que los trabajadores informales o los excluidos nunca pudieron ser parte del mercado laboral moderno, y por lo tanto nunca tuvieron acceso a los beneficios del Estado de bienestar. Asi-

pareciera que la vida no existe o no sucedió si no ha quedado registrada en una foto o un video. Existe tanta información audiovisual que resulta muchas veces físicamente imposible organizar todos estos registros que cada uno tiene en su teléfono personal. Este comportamiento desencadena una “prostitución” del instante, es decir, del sentido de la vida: más importante resulta el registro que vivir el mismo instante, puesto que el momento es el registro. Quizá este accionar, que cada vez más se generaliza, sea la expresión máxima de la desesperación del ser humano por buscar la inmortalidad, sin darse cuenta de que al no vivir el momento está matando el propio sentido de la vida.

mismo, esta justicia debe contemplar las grandes deudas que la República tiene con los indígenas, afroecuatorianos o montubios, y con las mujeres. En este contexto, la justicia intertemporal implica en sí mismo una relación entre pasado, presente y futuro (generación y disfrute de bienes relacionales entre generaciones de especies).

43. Hay que tener en cuenta que la definición de la “naturaleza” como un sujeto de derechos es primordial para concebir el cambio en la matriz de poder, porque, en la era de los combustibles fósiles, la naturaleza se ha integrado en la historia a partir de la explotación de recursos naturales, configurando un régimen de acumulación primario-exportador en los países latinoamericanos y caribeños que solo reconoce su valor en clave utilitaria¹³. Es decir que se inscribe como objeto de explotación bajo la disyunción entre naturaleza e historia, legado del colonialismo. En el nuevo paradigma, aquello se vuelve problemático en tanto se asume un compromiso primero con la vida misma. El referente de la *Pachamama* (Madre Tierra) asume, en efecto, la postura de un saber ancestral que atribuye agencia a la naturaleza, y este es el rasgo decisivo en clave cosmopolítica: lejos de ningún esencialismo nativista, de lo que se trata es de recuperar una relación humano-naturaleza que no es una relación instrumental sujeto-objeto, sino una relación de reconocimiento sujeto-sujeto. Este biocentrismo es fundamental para entender la diferencia que existe entre la mirada clásica del desarrollo y la mirada del *sumak kawsay*, buen vivir o vida plena.
44. Frente al individualismo metodológico que se practica en las ciencias económicas ortodoxas, la socioecología política del buen vivir plantea la recuperación del “otro”, entendido no solo como la necesidad del ser humano de cogenerar y codisfrutar bienes relacionales con otro ser humano sino también de este con la naturaleza: somos interdependientes y eco-bio-dependientes, a la vez.
45. Lamentablemente, gran parte de la crisis de civilización que vive la humanidad es que no se respeta tal ecoddependencia y, al igual que con el patriarcalismo, colonialismo o capitalismo, el ser humano busca establecer relaciones de poder jerárquicas, sin darse cuenta de que tal antropocentrismo está poniendo en riesgo el propio futuro de la especie humana y de los ecosistemas. En el análisis de la temporalidad del espacio, el concepto

¹³ A nivel global, parte de la nueva geopolítica pasa por la relación existente entre conocimiento y biodiversidad, en donde la información que tienen los recursos genéticos son base de una nueva forma de acumulación económica.

de armonía entre ser humano y naturaleza es equivalente al de igualdad social (género, étnica, de clase, etc.).

46. Desde el punto de vista de los procesos de flujos materiales, desde la mirada del tiempo, el ecocidio que vive el mundo está vinculado a desacoplamientos temporales, al divergir los tiempos de la acumulación del capital cortoplacista (tiempo tecno-económico) con los tiempos de largo alcance de los ciclos naturales (tiempo de la entropía). De hecho, podríamos afirmar que, así como el capitalismo necesita de las crisis para *ser*, el capitalismo necesita de desacoplamientos ecotemporales para reproducirse. Es por tal razón que capitalismo ecológico o verde es un oxímoron.
47. El desacoplamiento principal surge porque, en el actual sistema de acumulación, la velocidad de regeneración de los ecosistemas es de larga duración, en tanto que la velocidad a la que mueren los ecosistemas se está acelerando. Tal desacoplamiento podría conllevar a la propia inviabilidad de la reproducción de la vida, es decir, a una injusticia intertemporal/intergeneracional.
48. Por otra parte, recuperando la mirada analítica latinoamericana sobre las relaciones desiguales de intercambio, recobradas pertinentemente desde la economía ecológica, se podría plantear que la reproducción del desacoplamiento señalado está en el marco de relaciones de “intercambio intertemporales desiguales”, ligadas al intercambio injusto de la vida natural material (ecosistemas) (Martínez-Alier *et.al*, 1991) e inmaterial (cognitivos) (Ramírez, 2018), en donde existe un dumping ecotemporal sistemático de la “periferia” al “centro”. El reconocimiento de la deuda ecológica y cognitiva en los circuitos mundiales del comercio haría que se produzca una redistribución mundial de la riqueza eco-temporal; que no es otra cosa que garantizar la reproducción de la vida de una manera más armónica en el mundo.
49. La demanda de sostenibilidad es un reclamo por justicia intergeneracional (intertemporal). De una manera gravitante, se puede señalar que superar la crisis ecológica pasa por un reordenamiento de los desacoplamientos temporales. Debe quedar claro que incluso con tecnologías ecoeficientes, como predice la paradoja de Jevons, no se ha detenido el deterioro ambiental. La justicia intertemporal implica una armonía en la generación de bienes relacionales entre seres humanos, y de estos con la naturaleza. Tal armonía no será viable de no producirse un cambio en la matriz cognitiva y cultural imperante en Occidente. Defender los derechos de la naturaleza y

la ética biocéntrica implica construir una ciudadanía ecológica republicana, con conciencia de la necesidad de garantizar interdependencia y ecodpendencia entre la pluralidad de vidas.

50. A su vez, es necesario recalcar que el análisis de los bienes relacionales y de la justicia intergeneracional no es pensar en un mundo postmaterial. Todo lo contrario, implica garantizar la reproducción de la vida (material) intertemporalmente, al poner límites biofísicos a la acumulación de capital y dar supremacía al tiempo para la vida (buena). Implica eliminar las distancias y desacoplamientos entre tiempo y espacio, así como recuperar otros *cronos* y otros *kairos*. Se intenta sostener que un nuevo ordenamiento temporal conlleva salir de la era de los combustibles fósiles y entrar en la era del paradigma de la vida buena de la humanidad y de los ecosistemas. Una mirada lineal del tiempo implica no entender la necesidad de respetar la pluralidad de temporalidades que conviven en un mismo tiempo/espacio. Bajo esta perspectiva, como se señaló, más allá del valor de uso y del valor de cambio, una nueva ley del valor debe girar en torno no solo a la vida (buena) de la humanidad, sino también al *sumak kawsay* de la Pachamama, respeto del tiempo y el espacio que garantice la reproducción de la vida de las especies en la naturaleza, incluido la del ser humano.

Bibliographie

AGAMBEN Giorgio, *Infancia e historia*, Madrid, Adriana Hidalgo, 2011.

BAUTISTA Rafael, «Hacia una constitución del sentido significativo del 'vivir bien'», in *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Ivonne FARAH, VASAPOLLO Luciano (Eds.), La Paz, CIDES-UMSA, 2011, p. 93-123.

BECKER Gary S., «A Theory of the Allocation of Time», in *The Economic Journal*, 75 (299), 1965, p. 493-517 [en ligne] <https://doi.org/10.2307/2228949>

BENJAMIN WALTER, *Cultura de la Imagen*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2010.

BRUNI Luigino, *La herida del otro: economía y relaciones humanas*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2010.

R. RAMÍREZ GALLEGOS, «Los "bienes relacionales" en la socioecología política de la vida buena»

BRUNI Luigino, PORTA Pier Luigi, *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, OUP Oxford, 2005.

BRUNI Luigino, ZAMAGNI Stefano, *Economía civil: eficiencia, equidad, felicidad pública*, Buenos Aires, Prometeo Libros, Bononiae Libros, 2007.

BRUNI Luigino, STANCA Luca, «Watching alone: relational goods, television and happiness», in *Journal of Economic Behavior & Organization*, 65(3), 2008, p. 506–528.

BUCHANAN James, *Demand and Supply of Public Goods*, Chicago, Rand McNally & Co, 1968.

ELIAS Norbert, *Sobre el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.

ELIAS Norbert, DUNNING Eric, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

FARINA Almo, *Ecology, Cognition and Landscape: Linking Natural and Social Systems*, Springer Netherlands, 2010, [en ligne] <http://books.google.es/books?id=hwrcIVb5RZsC>

HANSEN Barbara, RODBELL Donald, SELTZER Geoffrey, LEON Blanca, YOUNG Kenneth, ABBOTT Mark, «Late-glacial and Holocene vegetational history from two sites in the western Cordillera of southwestern Ecuador», in *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 194(1-3), 2003, p. 79-108.

HARDIN Garrett, «The Tragedy of the Commons» in *Science*, 162(3859), 1968, p. 1243-1248, [en ligne] <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>

HERNANDEZ María Isabel, «Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del sur: reflexiones en torno al buen vivir», in *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, (4), 2009, p. 55-65.

HESS Charlotte, OSTROM Elinor, *Understanding Knowledge as a commons: from theory to practice*, Massachusetts, The MIT press, 2007.

R. RAMÍREZ GALLEGOS, «Los "bienes relacionales" en la socioecología política de la vida buena»

HELLER Michael, «The Tragedy of the Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets», in *Harvard Law Review* 111, 1998, p. 621–88 at p. 682–84.

HAN Byun-Chun, *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Madrid, Herder Editorial, 2014.

MITCHELL Ruth, AULD Martin, LE DUC Michael, ROBERT Marrs, «Ecosystem stability and resilience: a review of their relevance for the conservation management of lowland heaths», in *Perspectives in Plant Ecology, Evolution and Systematics*, 3(2), 2000, 142-160.

MARGALEF Ramón, *Ecología*, Barcelona, Ediciones Omega, 1974.

MARTINEZ-ALIER Joan, SCHLUPMANN Klaus, *La ecología y la economía*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991.

NUSSBAUM Martha, «Adaptive Preferences and Women's Options», in *Economics and Philosophy*, 67, 2001a.

NUSSBAUM Martha, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2001b.

NUSSBAUM Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Grupo Planeta (GBS), 2007.

ODUM Eugene, *Ecology: A Bridge Between Science and Society*, USA, Sinauer Associates Incorporated, 1997^a, [en ligne] <http://books.google.es/books?id=bCJnQgAACAAJ>

ODUM Eugene, BARRETT Gary, *Fundamentos de Ecología*, México, Thomson Learning Iberoamérica, 2006, [en ligne] <http://books.google.es/books?id=tzxviBYbBlQC>

ODUM Eugene, *El Gobierno de los Bienes Comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica de México, 2000.

R. RAMÍREZ GALLEGOS, «Los "bienes relacionales" en la socioecología política de la vida buena»

ODUM Howard, *Environment, Power, and Society for the Twenty-First Century: The Hierarchy of Energy*, USA, Columbia University Press, 1971, [en ligne] <http://books.google.es/books?id=c6Npf7AyoHoC>

RAMIREZ René, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos*, Quito, IAEN, 2012.

RAMIREZ René, *La vida y el tiempo. Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador*, Tesis de doctorado en “Sociología de las Relaciones de Trabajo, Desigualdades Sociales y Sindicalismo”, Facultad de Economía, Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal, 2019.

RAMIREZ René, *La virtud de los comunes*, Quito, Abya Yala, 2014 [en ligne] <http://archive.org/details/005LaVirtudDeLosComunes>

RAMIREZ René, *La gran transición: en busca de nuevos sentidos comunes*, Quito, CIESPAL-UNESCO, 2017, [en ligne] <http://reneramirez.ec/la-gran-transicion-rene-ramirez/>

RIECHMANN Jorge, *Tiempo para la vida: la crisis ecológica en su dimensión temporal*, Málaga, Ediciones del Genal, 2003a.

ROA-AVENDAÑO Tatiana, «El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Vivir bien, identidad, alternativa», in *Revista Ecología Política*, (37), 2009, p. 15-19.

SOUSA SANTOS Boaventura (de), *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México D.F., Siglo XXI editores, 2009.

STIGLITZ Joseph, *La economía del sector público*, Barcelona, Antoni Bosch editor, 2003.

TERAN Luis, SPICHER Nathalie, RAMIREZ René, PAZOS Rina, RON Mario, «Public Collaborative Legislation. A Case Study of the Ingenios Act», Third International Conference on eDemocracy & eGovernment (ICEDEG 2016), 2016, Quito, [en ligne] <https://doi.org/10.1109>