



# REVISTA DE FILOSOFÍA

···MARTHA CECILIA JARAMILLO ACOSTA: **Epistemes Posmodernas y Racionalidad de la Educación Superior: Deconstrucción de sus Espacios Institucionales** ···ALEXANDER ORTIZ OCAÑA: **Epistemología y Metodología Configuracional en las Ciencias Humanas y Sociales** ···JORGE POLO BLANCO: **Mercantilización de la naturaleza, biocentrismo radical, extractivismo y desarrollo humano. Las inevitables paradojas de una política pública que reconoce derechos intrínsecos a la naturaleza** ···VICTOR MARTIN FIORINO Y AMPARO HOLGUIN: **Hacia un nuevo *Nosotros*: La Interculturalidad como espacio para la pregunta por el *Otro*** ···DANIEL ALBERTO SICERONE: **Rizoma, Epistemología Anarquista e Inmanencia en la filosofía de Deleuze y Guattari** ···EDGAR FERNÁNDEZ FONSECA: **Reflexiones sobre el Sujeto y los Derechos Humanos en la modernidad** ···RODRIGO CÁRCAMO AGUAD: **Pensamiento Intercultural y Filosofía Heideggeriana. Entrevista con Dina Picotti**

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 87**  
**2017 - 3**  
Septiembre - Diciembre

Revista de Filosofía, N° 87, 2017-3, pp.48-70

## **Mercantilización de la naturaleza, biocentrismo radical, extractivismo y desarrollo humano. Las inevitables paradojas de una política pública que reconoce derechos intrínsecos a la naturaleza**

Mercantilization of nature, radical biocentrism, extractivism and human development. The inevitable paradoxes of a public policy that recognizes the intrinsic rights of nature

*Jorge Polo Blanco*

*Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)*

*Guayaquil, Ecuador.*

### **Resumen**

En el presente trabajo queremos rastrear, en primer lugar, la lógica economicista y productivista que definió el desarrollo profundo de la modernidad occidental; una lógica que alcanzó su punto álgido en las sociedades de mercado que ya funcionaban a pleno rendimiento en algunas potencias industriales europeas del siglo XIX. Desde entonces, la mercantilización de la vida social y natural no ha parado de avanzar, como bien diagnosticó y estudió Karl Polanyi. Semejante modelo civilizatorio, que se tornó prácticamente global a finales del siglo XX, encontró nudos de resistencia contrahegemónica; uno de tales nudos lo encontraremos en los discursos políticos que se han construido tomando como fundamento algunos saberes del universo cultural prehispánico vinculados a la noción quichua *Sumak Kawsay*, traducida al castellano como *Buen Vivir*, y que representa una contrafigura muy potente de ese devenir social y cultural propiciado por el triunfo arrollador de la economía de mercado y de la visión del mundo a ella vinculada. El extractivismo, uno de los productos más ostentosos de aquella racionalidad moderno-occidental, ha sido discutido y combatido desde estos ámbitos discursivos. Sin embargo, cuando las políticas públicas de un Estado situado en la periferia del sistema-mundo capitalista pretenden apostar por un desarrollo humano equitativo (con el objetivo primordial de reducir la pobreza) y, a

su vez, pretenden reconocer derechos intrínsecos a la naturaleza, surgen inevitables fricciones, contradicciones y paradojas.

**Palabras clave:** Mercantilización de la naturaleza; extractivismo; biocentrismo radical; derechos de la naturaleza; políticas públicas.

### **Abstract**

In this paper, we wish firstly to trace the economicist and productivist logic that determined the profound development of Western modernity; a logic that reached its peak in the market societies which were already operating at full capacity in some of the European industrial powers of the nineteenth century. Since then, the commercialisation of social and natural life has continued apace, as Karl Polanyi recognized and examined in depth. This model of civilisation, which became virtually universal towards the end of the twentieth century, met with nodes of counter-hegemonic resistance. One such node is to be found in the political discourses constructed on the basis of some of the learnings of the pre-Hispanic cultural world, linked to the Quechua notion of *Sumak Kawsay*, translated into Spanish as *Buen Vivir*, and which makes up a very powerful counterpart of the social and cultural development brought about by the overwhelming triumph of the market economy and its associated worldview. Extractivism, one of the most conspicuous results of this modern-western rationale, has been debated and opposed from these discursive spheres. However, when the public policies of a State located on the periphery of the capitalist world-system seek to foster equitable human development (with the fundamental goal of reducing poverty) and, *at the same time*, aim to recognize the intrinsic rights of nature, inevitable frictions, contradictions and paradoxes arise.

**Keywords:** Mercantilization of nature; extractivism; radical biocentrism; rights of nature; public policies.

### **Sociedades de mercado: una exotividad antropológica, una rareza histórica**

El surgimiento de las modernas sociedades de mercado en el siglo XIX, dentro de algunas naciones europeas y en algunas zonas de Norteamérica, fue un proceso histórico esencialmente disruptivo, un acontecimiento que revolucionó y volteó la textura antropológica de las sociedades humanas en las que irrumpió. Esa nueva institucionalización de lo económico suponía nada menos que una creciente mercantilización de todos los dispositivos sociales previamente no sujetos a la compraventa mercantil, entre ellos y de forma paradigmática, el trabajo humano y la tierra. La tremenda revolución histórico-cultural que supuso edificar este inédito aparato institucional, por medio del cual todos esos elementos empezaron a quedar sujetos de una manera cada vez más integrada y sistémica en un mecanismo de libre

mercado formador de precios, implicó una violenta dislocación social sin precedentes. Pero debemos enfatizar el elemento de *violencia* que tal irrupción conllevó; porque la vida de la gente común empezó a fraguarse en unos moldes jamás vistos con anterioridad<sup>1</sup>. Y si un pensador fue capaz de rastrear a fondo los efectos de largo alcance de tal acontecimiento fue el historiador austrohúngaro Karl Polanyi, cuyos potentes trabajos al respecto fueron elaborados y publicados en la primera mitad del siglo XX: “En un período extremadamente breve, la ficción mercantil aplicada al trabajo y a la tierra, transformó la esencia misma de la sociedad humana”<sup>2</sup>. Un poderoso mecanismo institucional, absolutamente *inédito* en la historia de las civilizaciones humanas, había producido una quiebra brutal en inveteradas maneras de organizar el sustento material de la sociedad; nunca antes sociedad alguna había permanecido *integrada* por semejante forma de institucionalidad económica.

La racionalidad típica y específica de los procesos de modernización capitalista, como es bien sabido, apareció como un tema ineludible para otro de los grandes clásicos de la sociología, Max Weber<sup>3</sup>; pero es importante notar que ese “espíritu capitalista” por él desmenuzado hubo de emerger a la contra de otro espíritu, el propio del “tradicionalismo económico”. Porque ese nuevo *ethos* económico suponía una ruptura radical con las formas tradicionales de comprender y efectuar la satisfacción de las necesidades, una metamorfosis radical en la organización temporal y material del trabajo. Werner Sombart, en ese sentido, señaló el crecimiento exponencial que hubo de experimentar la vida económica tras el advenimiento de lo que él denominara “espíritu burgués”. En ese momento histórico la organización económica de ciertas sociedades europeas empieza a manifestar en su dinámica interna una transformación cualitativa de enormes proporciones, es cierto; pero, antes que nada, experimenta un impresionante incremento de su pura y simple *extensión*, amplificando notablemente su radio de acción, desbordando viejos límites culturales, ocupando nuevas y amplias zonas de la vida doméstica y social<sup>4</sup>. Porque el *productivismo*, y es ésta una tesis primordial, es una rareza etnográfica. Los instrumentos técnicos y la organización del trabajo no siempre fueron desarrollados hasta su límite máximo objetivo; muy al contrario, se sabe que múltiples organizaciones sociales arcaicas o neolíticas se reproducían por debajo de ese límite y no disponían de ninguna razón institucional ni

- 1 POLANYI, K. “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- 2 POLANYI, K. *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 81.
- 3 WEBER, M. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2003.
- 4 SOMBART, W. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza, Madrid, 1972, p. 186.

albergaban ninguna compulsión psicosocial que las determinara a seguir produciendo de una manera expansiva, una vez alcanzado cierto umbral o cierto límite<sup>5</sup>.

Lo sucedido con el advenimiento de las modernas sociedades industriales fue una verdadera *revolución* que tensó la capacidad humana de trabajar hasta sobrepasar los límites últimos de su capacidad, alcanzado cotas verdaderamente siniestras e inhumanas. Y es ahí donde podemos localizar el fenómeno de la explotación capitalista del trabajo asalariado. Explotación salarial, pero también desintegración cultural y hasta corrosión antropológica; porque el capital ejerce una completa invasión y usurpación de la entera vida de los miembros de la familia obrera, ejecutando un descuartizamiento de todos los lazos personales y comunitarios que de suyo no son económicos; hablamos, por ejemplo, de la infancia. Todos esos lazos quedan triturados y *absorbidos* por el tiempo del capital. “Según la antropología capitalista, la edad infantil terminaba a los 10 años o, a lo sumo, a los 11”<sup>6</sup>. Con este brutal sarcasmo expresaba Karl Marx el proceso de desintegración moral y cultural que el modo capitalista de producción estaba infringiendo a las familias trabajadoras.

En un lapso de tiempo relativamente breve se produce un trastrocamiento radical y revolucionario de todos los cimientos sociales y, en ese sentido, lo que Polanyi denominara “ficción mercantil” acabó cobrando patente efectividad en todas aquellas sociedades sometidas al veloz avance del sistema de mercado<sup>7</sup>. O, siendo más precisos con el lenguaje, más que *acabar* de efectuarse habríamos de decir que *empezó* a hacerlo, toda vez que tal proceso de mercantilización se desplegó hasta el límite mismo en el que una sociedad puede aguantar (sin desmoronarse) dicho desarrollo. Y, precisamente por ello, el proceso no llegó a culminar. En este punto resulta muy pertinente traer a colación la noción polanyiana de “doble movimiento”, que es de una importancia medular a la hora de aprehender el sentido último de su interpretación de los procesos históricos constitutivos de las modernas sociedades industriales. En el preciso momento en el que el mecanismo del mercado autorregulado empezaba a extender su dominio y su radio de acción hasta el nervio profundo de la comunidad humana, esto es, hasta el ámbito donde se juegan los procesos y las relaciones que garantizan el sustento vital de la comunidad, en ese preciso momento, decimos, la sociedad tuvo que inventar dispositivos y configurar instituciones que restringían ese avance irrestricto de las dinámicas expansivas de mercantilización<sup>8</sup>. El orden social “oponía” contramovimientos protectores cuando dichas dinámicas alcanzaban ciertos

5 SAHLINS, M. *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977, p. 55.

6 MARX, K; ENGELS, F. *El capital I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 221.

7 POLANYI, K. *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 82.

8 THOMPSON, E. P. *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995; DALE, G. *Karl Polanyi: the limits of the market*, Polity, Cambridge, 2010.

límites y ciertas intensidades; y siempre ha sido así. “La sociedad se protegía contra los peligros inherentes a un sistema de mercado autorregulado”<sup>9</sup>.

Polanyi siempre combatió la que él consideraba la más funesta de las falacias, a saber, esa ilegítima *identificación* entre economía humana en general y (sistema de) mercado<sup>10</sup>. Las sociedades humanas historiográfica y etnográficamente documentadas jamás habían funcionado a través de unos patrones semejantes. Por ello, la implantación de un mercado de mano de obra enteramente *libre* (esto es, liberado de toda regulación institucional) suponía una profunda dislocación social, un quebranto de la norma antropológica que había regido en prácticamente todas las sociedades históricas estudiadas y conocidas<sup>11</sup>. Es entonces, con la llegada de la “civilización decimonónica”, cuando empieza a cobrar sentido la expresión *sociedad de mercado*, un sintagma que en cierto modo evoca un oxímoron antropológico, toda vez que denota un tipo de orden social absolutamente novedoso en la historia de las civilizaciones humanas, esto es, una sociedad donde el aparato tecno-económico empieza a fagocitar todos los otros tejidos sociales de suyo no-económicos de los que previamente se había emancipado y desgajado para, como decimos, reabsorberlos en la legalidad de su dinámica interna. Todo lo cual, en el plano de la subjetividad, terminó por generar una “mentalidad de mercado”, aspecto igualmente inédito y perturbador<sup>12</sup>.

El código económico se fue instalando de forma imperialista y avasalladora en lo político, en lo moral, en lo intelectual y en lo estético; empezó a ser la principal clave que abría y posibilitaba todos los espacios de comprensión de las realidades humanas. Así lo expresaría algún tiempo después Louis Dumont, influido directamente por la obra de Karl Polanyi, cuando señalaba que una insólita consistencia emergía y una nueva dimensión de la realidad coagulaba con unos contornos marcadamente diferenciados, delimitados, desgajados de su vieja mezcolanza con otros resortes de lo social: *lo económico*. Un complejo proceso que desembocó, finalmente, en la *emancipación* del punto de vista económico como algo separado, como algo que podía encerrarse en las fronteras epistémicas de una disciplina escindida, autónoma y que, en su fase más depurada, se codificaba completamente al margen de las valorizaciones y las categorías que se desprenden de lo político y de lo moral<sup>13</sup>. Y sólo

---

9 POLANYI, K. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 127.

10 POLANYI, K. *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 77.

11 *Ibid.* p. 81.

12 POLANYI, K. “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”. *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, Vol. 14, N° 20, 1994, pp. 249-266.

13 DUMONT, L. *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1999, p. 45

entonces fue posible sucumbir al espejismo del determinismo económico, como si tal marco fuera válido para explicar y comprender el devenir de *toda* la historia de las civilizaciones humanas<sup>14</sup>.

La gran “falacia económica” denunciada por Polanyi, consistente en la infundada y fementida identificación de *toda* economía humana posible con los parámetros institucionales y subjetivos propios de la economía de mercado, quedaba desmentida por milenios de cultura y civilización<sup>15</sup>. Pero dicha falacia, y he aquí un aspecto decisivo, acabó teniendo un paradójico cumplimiento, toda vez que con el desarrollo de las modernas sociedades industriales comenzó a tornarse *efectiva* (por primera vez en la historia humana) la traumática y revolucionaria *identidad* entre sistema de mercado y sociedad<sup>16</sup>. Dicha identidad empezó a ensamblarse precisamente en tanto en cuanto todas las instituciones sociales (o la práctica totalidad de ellas), muchas de las cuales eran en principio ajenas a lo económico, fueron quedando organizadas histórico-institucionalmente por un sistema de mercados libres y formadores de precios<sup>17</sup>. Pero la crítica polanyiana a esa “utopía liberal” consistente en proyectar una sociedad *reducida* casi toda ella al funcionamiento del mercado no se quedó en la mera denuncia de la explotación económica de una clase social a manos de otra; fenómeno, por otro lado, en absoluto infravalorado o ignorado por Polanyi. Pero sí se puede decir que la suya trató de ser una crítica cultural más amplia que denunciaba la desasosegante expansión de lo mercantil y lo utilitario a todo el conjunto de la vida social: *también* explotación, pero no *sólo*<sup>18</sup>. La paradójica realización de la falacia económica, aunque no llegó a cumplirse hasta el límite último de sus posibilidades, significó una profunda metamorfosis histórica que rompía una suerte de norma milenaria que determinaba no entregar la totalidad de los resortes de la vida social (y del hábitat natural) a un mecanismo de libre compraventa mercantil; cuando la falacia económica cobró efectividad histórica, en suma, cumplió un violento resquebrajamiento antropológico que bien cerca estuvo de descomponer los lazos comunitarios hasta un punto de no retorno.

14 POLANYI, K. “Sobre la fe en el determinismo económico”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, N° 8, 1991, pp. 72-80.

15 POLANYI, K. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 121.

16 POLANYI, K. “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 290.

17 POLANYI, K. *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 84.

18 POLO BLANCO, J. “También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible y polémico entre Marx y Karl Polanyi”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana, México, N° 49, 2015, pp. 81-121.

Todo este proceso, por medio del cual el “subsistema económico” impone irrestrictamente su legalidad a todo el orden social, precisamente porque dicho subsistema se había emancipado del resto del tejido social, como advertía Polanyi<sup>19</sup>, comportaba a sus ojos, como ya habíamos mencionado, una tremenda revolución y desbaratamiento de los cimientos de la comunidad humana, pues ahora la sustancia misma del hombre era depositada en la dinámica de un mecanismo ciego dentro del cual se determinaba su valor y su precio y, con ello, su derecho o no a sobrevivir; y no sólo se determinaba su derecho o no a pervivir, sino que configuraba un determinado modo de existencia culturalmente desarraigado y despojado. El ser social del hombre era colonizado violentamente, en todas sus facetas, por la legalidad inherente al sistema de mercado. Los párrafos de Polanyi son, a ese respecto, poderosos y dramáticos<sup>20</sup>. Por primera vez en la historia, en efecto, el sustento de todo hombre dependía en última instancia de su habilidad o presteza a la hora de vender su abstracta capacidad de trabajar en un “mercado laboral” (realidad asombrosamente insólita) que tal vez se hallara vacío de demanda; y eso suponía, en suma, que la participación en la vida material y simbólica de la sociedad (en la producción de bienes y en la distribución y disfrute de los mismos) dependía totalmente de un mecanismo incontrolable de precios fluctuantes; pues, como venimos anunciando, la propia fuerza de trabajo empezó a ser tratada como una mercancía y, al ser así, tenía que buscar su salida en el mercado. Pero bien pudiera suceder que, sujeta a las fluctuaciones de la oferta y la demanda, esa fuerza de trabajo llegase a valer nada; y ese “valer nada” (esa incapacidad para *venderse a sí mismo* en el mercado) conllevaba la ruina y la inanición.

Pero este inédito mecanismo institucional no sólo destejó viejas normatividades, configurando un nuevo espacio de los lazos humanos; también estructuró y afianzó un nuevo modo de “apropiarse” de la naturaleza. Mercantilizar la “sustancia humana” suponía un atentado antropológico cuyas consecuencias desintegradoras fueron y son de largo alcance; pero partiendo de esa misma perspectiva, y es ahí donde ahora queremos incidir, no debe ignorarse que la devastación cultural y antropológica afectó también al hábitat natural. También la tierra quedó afectada de forma intensísima por la implantación de un sistema de mercado omnipotente; esto es, la “ficción mercantil” hizo su imparable y destructora incursión en la naturaleza misma. Y, en ese sentido, Polanyi anticipa en sus reflexiones algunos elementos decisivos del ulterior pensamiento crítico puesto en juego por la ecología política:

La tierra es parte de la naturaleza y está tan poco pensada para la venta como el hombre. Las ficciones legales y económicas bajo las que la tierra puede ser puesta

19 POLANYI, K. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 121.

20 POLANYI, K. *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 83.

bajo el control del mercado del suelo son, en general, análogas a las que encontramos en el caso del trabajo. En realidad, la tierra es el hábitat del hombre, el emplazamiento de sus actividades, la fuente de su vida, el lugar de su seguridad, de las estaciones y la tumba. Ni siquiera los suelos pueden soportar el tratamiento comercial. Erosionados, arrasados, pulverizados, todas las regiones corren el riesgo de la regresión al bosque primario, el pantano o el desierto. El derroche de recursos daña nuestro futuro [...] Tan cercana es la vida del hombre a la de la naturaleza, que a menos que el destino económico del producto del suelo sea organizado de manera tal que permita llevar una vida normal a aquellos que trabajan la tierra, la agricultura será destruida<sup>21</sup>.

La deshumanización de una agricultura organizada toda ella en base al beneficio capitalista produce, asimismo, un agotamiento excesivo de los recursos; el hábitat natural, mercantilizado y comercializado hasta la raíz, es martilleado hasta la extenuación. Polanyi, por lo tanto, estaba apuntando ya a los nefastos efectos de una mercantilización irrestricta de la tierra y de todos los recursos naturales que de ella proceden; y entendió que, para evitar la devastación mercantil del mundo natural, la organización de dichos recursos habría de fundamentarse en una institucionalidad ajena al sistema de mercado<sup>22</sup>.

Rosa Luxemburgo observaba en *Die Akkumulation der Kapitalen* que la procreación natural de la clase obrera no era la única fuente de la que el capital extraería incesante y renovada materia sobre la que fundamentar su reproducción ampliada; la reproducción del capital nunca se limitó (jamás lo haría) a ese plano (que sin duda es importante), toda vez que el proceso de acumulación necesita vitalmente de zonas sociales (y, atención, naturales) *todavía* no mercantilizadas y *aún* no enroladas en el poderoso mecanismo de las modernas relaciones de producción. Siempre fue así. El capital requiere perentoriamente extenderse hacia esas zonas, subsumirlas; y esa tendencia habrá de perpetuarse (pues es la lógica inmanente del sistema) hasta que dichas zonas, en el límite, dejen de existir<sup>23</sup>. Porque en el límite, la mecánica acumulativa del capital necesitaría movilizar *todas* las fuerzas productivas de la tierra, incluyendo dentro de su esfera fuerzas naturales y energías humanas que no estaban aún dentro de su órbita; esa movilización extensiva e intensiva del capital, que tendencialmente fagocita toda exterioridad, se produce en el interior de las propias naciones occidentales, ocupando áreas sociales todavía no subsumidas por la lógica

21 POLANYI, K. "El eclipse del pánico y las perspectivas del socialismo", en César Rendueles (Eds.), *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, pp. 123-126, p. 125.

22 ZUBERMAN, F. "El aporte del pensamiento de Karl Polanyi a la cuestión ambiental", *Revibec. Revista de la Red Iberoamericana de Economía Ecológica*, 2013, Vol. 21, pp. 57-70.

23 LUXEMBURGO, R. *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967, p. 278.

de la mercantilización, y opera también en las vastas geografías del mundo todavía no “liberadas” por la industria moderna. Todo lo “precapitalista” (entendiendo por tal, de un modo genérico, cualquier realidad natural o relación humana que implique una exterioridad fáctica y positiva con respecto a la lógica del capital), dentro y fuera de las sociedades industriales, terminaría por quedar incluido en el vasto circuito planetario de la acumulación capitalista.

Como ha señalado Jason W. Moore, la acumulación de capital se identifica plenamente (consustancialmente) con la apropiación sin límite de la naturaleza global. Pero semejante proceso ha de comprenderse desde “la perspectiva del capitalismo como ecología-mundo: una civilización diferenciada y unificada a través de la cual la acumulación de capital, la producción de la naturaleza, y la búsqueda del poder forman una totalidad histórico-mundial”<sup>24</sup>. El capitalismo es, de forma esencial, una manera muy específica (e insólita) de *objetivar* (cosificar-cuantificar) la naturaleza. En ese sentido, la explotación del trabajo humano y la apropiación de la naturaleza extra-humana son dos procesos entrelazados en una dinámica sistémica de mercantilización sin fin. “La acumulación interminable de capital y la apropiación interminable de la Tierra forman un proceso histórico-mundial singular”<sup>25</sup>. La frontera de las mercancías se amplía sin cesar, así ha sido históricamente, en sucesivas olas de acumulación. O dicho de otra forma, el modo capitalista de acumulación económica requiere inexorablemente (de lo contrario, colapsaría y sucumbiría) de una permanente e inacabable apropiación de la Tierra.

### **El *Sumak Kawsay* andino: un discurso contrahegemónico**

La noción *Buen vivir* ha emergido recientemente en el vocabulario de algunos países hispanoamericanos que han experimentado importantes procesos de transformación social y política en la primera década del siglo XXI. Dicha noción cobró un relevancia notabilísima a través del reconocimiento obtenido en las Asambleas constituyentes de Ecuador (*sumak kawsay*, en lengua quichua) y Bolivia (*suma qamaña*, en lengua aymara), desarrolladas entre los años 2008 y 2009<sup>26</sup>. Estas expresiones hacen referencia a ciertos elementos societarios y axiológicos anclados en los modos de vida que existieron y todavía subsisten en las relaciones comunitarias de los pueblos indígenas (andinos y amazónicos), cuyas cosmovisiones y valores tienen raíces milenarias. Unas nociones que, sin embargo, acaban integrándose como

24 MOORE, J. W. “El auge de la ecología-mundo capitalista. Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima”, *Laberinto*, N° 38, 2013, pp. 9-26, p. 16

25 *Ibid.* p. 18.

26 BELOTTI, F. “Entre *bien común* y *buen vivir*. Afinidades a distancia”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO, Quito, N° 48, 2014, pp. 41-54.

elemento crucial en propuestas políticas transformadoras y en discursos de signo emancipador; que incluso terminan cristalizando como un pensamiento alternativo al desarrollismo capitalista occidental<sup>27</sup>.

Como bien ha señalado Catherine Walsh, los nuevos textos constitucionales, muy inspirados en esas cosmovisiones andinas y amazónicas (también afrodescendientes), pretendieron constituir una ruptura económica, cultural e incluso espiritual con los modelos propios de la Modernidad colonialista, desarrollista y neoliberal:

De esta manera, la incorporación del *sumak kawsay* o buen vivir representa un hito trascendental [...] Al proponer una filosofía de bienestar radicalmente opuesta al bienestar neoliberal, este último con su centro en el individuo y en un individualismo alienante de posesión —el “tener”, que se mencionó anteriormente—, y caracterizado por la falta de articulación social, la nueva Constitución Política asume la responsabilidad y necesidad de terminar con el modelo neoliberal, pero también de comprometerse con la tarea histórica de re-fundar el Estado y la sociedad de manera jamás considerada en casi doscientos años de vida republicana<sup>28</sup>.

Partiendo de un sustrato cultural preexistente, la intelectualidad del mundo indígena boliviano y ecuatoriano cumplió un papel determinante en la traducción, reelaboración y codificación de la noción *Buen vivir*, en su consolidación epistemológica y en su potente proyección dentro del discurso político alternativo y contrahegemónico<sup>29</sup>. Pero debe señalarse, y no es éste un detalle menor, que en tal construcción discursiva participaron igualmente muchos intelectuales no indígenas.

Es verdad que tal noción no es unívoca, sino polisémica. El concepto alberga dentro de sí una vertiente más indigenista o cultural-ancestral, una dimensión explícitamente ecologista y *post-desarrollista*, otra básicamente económica y por último un aspecto de intensificación democratizadora y ciudadana. Todas estas dimensiones se vinculan entre sí, pero en ocasiones surgen fricciones y contradicciones

27 VEGA, F. “El Buen vivir-Sumak Kawsay en la Constitución y en el PNBV 2013-2017 del Ecuador”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 9, N° 1, 2014, pp. 167-194.

28 WALSH, C. “Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir”, en *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009, pp. 213-235, p. 228.

29 HIDALGO, A. L.; ARIAS, A. y ÁVILA, J. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”, en Hidalgo-Capitán A. L., Guillén A. y Deleg N. (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva (España) y Cuenca (Ecuador): CIM, FIUCUHU, PYDLOS, Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva, Universidad de Cuenca, 2014, pp. 29-73; CUBILLO, A. P.; HIDALGO, A. L. “El *Sumak Kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 10, N° 2, 2015, pp. 301-333.

internas (como veremos en el siguiente epígrafe). En cualquier caso, desde todas ellas se impugnan los modelos de desarrollo hegemónicos en las últimas décadas del siglo XX, a saber, la gobernanza neoliberal y el paradigma desarrollista-extractivista. Y si en algún momento adviniera una crisis real del capitalismo mundializado, o un cuestionamiento verdaderamente efectivo del mismo, la problemática decisiva del medio ambiente y de la destrucción depredadora de los ecosistemas ocuparía en todo ello un lugar preponderante. Por ello, desde estos discursos se constata que una simple “reforma verde” del capitalismo, sin entrar a discutir su concepto esencialmente mercantilizador de los “recursos” naturales, tampoco tiene demasiado recorrido<sup>30</sup>. Esto último se inscribe de forma medular en el campo semántico del *Buen vivir*, y se halla estrechamente vinculado a eso mismo que Karl Polanyi denunciara al advertir sobre los peligros de mercantilizar exhaustivamente la tierra, como veíamos más arriba.

Sin perder de vista que “el buen vivir no se limita a las condiciones económicas, políticas, socioculturales y ambientales sino que también involucra y pone en consideración condiciones epistémicas”, puesto que “pretende poner en práctica y asumir con seriedad filosofías de vida que rompen radicalmente con el marco filosófico-político que orienta el Estado y la sociedad neoliberal”<sup>31</sup>. Reestablecer y reconstruir la comunión entre la naturaleza y las personas sería, en ese sentido, un acto liberador y descolonizador. ¿Por qué? Porque quebrantaría una específica lógica del poder y también una epistemología dominante, basadas ambas en el dominio explotador de la naturaleza (y de los otros hombres). La propia mitología semítica y griega que late en la médula de la civilización occidental abre esa perspectiva de dominio absoluto sobre la naturaleza<sup>32</sup>. Por todo ello, esa escisión sólo podría volver a conciliarse a través de un quebranto descolonizador que abandonara los esquemas económicos y culturales de la cosmovisión occidental. Es por ello que estos textos constitucionales tienen (o han pretendido tener) un alcance refundador, esto es, una capacidad de propiciar o posibilitar un salto más allá de (y por fuera de) la modernidad colonial.

Mónica Chuji, intelectual ecuatoriana perteneciente a la nacionalidad *kichwa*, señalaba que primero la ideología del progreso (que colapsa de forma dramática en los campos de concentración europeos) y después la ideología del *desarrollo* (tras

30 GUDYNAS, E. *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya Yala, Quito, 2009; GUDYNAS, E. “La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO, N° 36, 2010, pp. 53-67.

31 WALSH, C. “Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir”, en *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009, pp. 213-235, p. 230.

32 MEDINA, J. *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, GTZ-PADEP, La Paz, 2001, p. 19.

la segunda guerra mundial), fundamentaron una visión del mundo bestialmente productivista y economicista:

Quiero advertir dos dimensiones de la perversidad del discurso del desarrollo. La primera hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza, que en el discurso del desarrollo es puramente instrumental y que ahora amenaza con convertirse en un problema de sobrevivencia de la especie humana. La segunda dimensión hace referencia a la subordinación de la ética al crecimiento económico; si para crecer en términos económicos es necesario borrar de la superficie del planeta hasta el último árbol, la noción de desarrollo no tiene impedimentos<sup>33</sup>.

El *Buen vivir*, en ese sentido, quedaría incardinado en un contrapunto epistemológico y cultural a esa racionalidad desarrollista, tecnocrática y economicista puesta en juego por el Occidente capitalista e imperial<sup>34</sup>. Alberto Acosta indicaba, en ese sentido, que más allá del articulado constitucional, el *Buen vivir* (que no debe confundirse con el “bienestar occidental”) debiera ser entendido como la construcción colectiva de una nueva forma de vida. Por lo tanto, los cambios jurídicos y estatales debían ir acompañados en todo caso de una transformación cultural.

En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado. Y tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la Naturaleza<sup>35</sup>.

Asumiendo los postulados del *Sumak Kawsay* se avanzaría hacia la impugnación de los modelos de desarrollo importados desde las potencias occidentales altamente industrializadas. La racionalidad occidental heredada, además, siempre vivió instalada en una radical escisión hombre-naturaleza, por medio de la cual ésta última aparecía siempre como un objeto externo al que dominar y explotar ilimitadamente (una concepción que quedó bien asentada y cristalizada en la filosofía de Francis Bacon, en el siglo XVII). De la naturaleza así entendida (objetivada) había de extraerse el

33 CHUJI, M. “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir”. En Hidalgo-Capitán A. L., Guillén A. y Deleg N. (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva (España) y Cuenca (Ecuador): CIM, FIUCUHU, PYDLOS, Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva, Universidad de Cuenca, 2014, pp. 155-158, p. 157.

34 PIÑEIRO AGUIAR, E. “Radicalidad y crítica del Buen Vivir: una lectura desde Bolívar Echeverría”, *Economía y Desarrollo*, Vol. 157, N° 2, 2016, pp. 120-129.

35 ACOSTA, A. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, Quito, 2010, p. 11.

máximo rendimiento posible, *sometiéndola* tecnológicamente y exprimiendo hasta su última gota de energía.

Para empezar a enfrentar este añejo mensaje, sostenido en un divorcio profundo de la economía y la Naturaleza, hay que rescatar las verdaderas dimensiones de la sustentabilidad. Esta exige una nueva ética para organizar la vida misma. Se precisa reconocer los límites biofísicos de las actividades desarrolladas por los humanos. La realidad nos demuestra hasta la saciedad que la Naturaleza tiene límites. Y esos límites, aceleradamente alcanzados por los estilos de vida antropocéntricos, particularmente exacerbados por las demandas de acumulación del capital, son cada vez más notables e insostenibles<sup>36</sup>.

Muchos teóricos del *Buen vivir* admiten que pueden existir mercados, pero siempre regulados y supeditados a una finalidad social que a su vez no menoscabe el entorno natural; y lo que no es deseable de ningún modo es una sociedad de mercado en la cual la totalidad de las relaciones sociales y vitales queden mediadas por una tiránica mercantilización. El mercado puede ser un buen sirviente, pero un pésimo amo. Porque el *Buen vivir*, en suma, quiere buscar una economía más solidaria y no tan encuadrada en las pautas normativas de la pura competitividad. Y el mundo natural, por supuesto, también ha de salir de esos patrones y esquemas mercantiles.

Algunos autores han señalado, no sin cierta consistencia, que esta noción de *Buen vivir* es un neologismo construido *ad hoc* por la intelectualidad indígena, hasta el punto de que resulta difícil encontrar referencias a la misma en la prolija literatura etnográfica sobre comunidades andinas anterior al cambio de milenio<sup>37</sup>. Hallaremos también que buena parte de dicha literatura alberga muchas carencias en lo referente a una contextualización adecuada y fundamentada en información empírica rigurosa. Por el contrario, las comunidades indígenas y campesinas andinas aparecen en algunos de estos discursos idealizadas y mistificadas en relatos que operan como fabulaciones ahistóricas que las presentan como una suerte de entidades puras (supervivencias precolombinas inmaculadas) basadas enteramente en principios sociales de reciprocidad y, por lo tanto, como si fuesen comunidades estacionarias y esencialmente “anti-mercado” y “anti-desarrollo” (una retórica que, es verdad, no deja de recordar al mito del “buen salvaje”, que popularizara entre otros Jean-Jacques Rousseau). Semejante perspectiva la podemos encontrar en Javier Medina, el cual sostiene que las comunidades amerindias son sociedades básicamente anti-mercantiles

36 *Ibid.* p. 18.

37 VIOLA RECASENS, A. “Discursos «pachamamistas» versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO, N° 48, 2014, pp. 55-72, p. 63.

que habrían resistido durante quinientos años, en una suerte de immaculado reducto geográfico e histórico, los embates de la aculturación desarrollista occidental<sup>38</sup>.

Pero, a pesar de todas estas salvedades y críticas, lo cierto es que estas nociones han operado pragmáticamente a la hora de tejer un discurso y una práctica política, más allá de su eventual pre-existencia histórica y etnográfica. El concepto ha sido determinante a la hora de construir una identidad política nueva y a la hora de forjar un nuevo sujeto colectivo y, por lo tanto, también ha funcionado y operado en buena medida como uno de esos “significantes vacíos” de los que hablaba Ernesto Laclau<sup>39</sup>. Y, en ese sentido, la elaboración intelectual e ideológica del concepto ha perseguido la estipulación y afianzamiento de un nuevo cuerpo de derechos fundamentales plasmados en los nuevos textos constitucionales que, a su vez, informan y orientan en buena medida (aunque no sin contradicciones, como veremos a continuación) las políticas públicas<sup>40</sup>.

El diagnóstico de una crisis civilizatoria, que emerge con fuerza en las diversas teorizaciones del *Buen vivir*, aparece tematizado con mucha penetración en la obra del economista y ambientalista mexicano Enrique Leff:

La problemática ambiental emerge como una *crisis de civilización*: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad<sup>41</sup>.

El problema ambiental, que deviene ya crisis civilizatoria, hunde sus raíces en el tipo de racionalidad que pone en juego la cultura occidental. La “muerte entrópica del planeta” es el resultado de un determinado modo de ser y de estar en el mundo que, a la postre, ha resultado ser suicida. Pues, como bien ha resaltado el ecuatoriano Fander Falconí, estamos ante una verdadera crisis civilizatoria que evidencia la

38 MEDINA, J. *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, GTZ-PADEP, La Paz, 2001, p. 176.

39 LACLAU, E. *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

40 MANOSALVAS, M. “*Buen vivir o sumak kawsay*. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO, N° 49, 2014, pp. 101-121.

41 LEFF, E. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Siglo Veintiuno, México, 2004, p. IX.

inviabilidad de los modelos vigentes de producción y consumo<sup>42</sup>. Porque, en verdad, la “vulnerabilidad” de nuestro mundo ha quedado ya dramáticamente evidenciada<sup>43</sup>.

Concluía Leff que “el conocimiento se ha vuelto contra el mundo, lo ha intervenido y dislocado” (2004: IX). Y, en la estela de la Escuela de Frankfurt, comprende que el problema hunde sus raíces en la profunda cosificación del mundo y de la naturaleza ejercida por esa racionalidad avasalladora:

La crisis ambiental irrumpe en el momento en el que la racionalidad de la modernidad se traduce en una razón *anti-natura*. No es una crisis funcional u operativa de la racionalidad económica imperante, sino de sus fundamentos y de las formas de conocimiento del mundo. La racionalidad ambiental emerge así del cuestionamiento de la sobreeconomización del mundo, del desbordamiento de la racionalidad cosificadora de la modernidad, de los excesos del pensamiento objetivo y utilitarista<sup>44</sup>.

Una racionalidad económica y tecno-científica que, a medida que fue expandiendo su potencia, fue “socavando las bases de sustentabilidad de la vida”<sup>45</sup>.

En la región latinoamericana el desarrollo (o, más bien, el *desarrollismo*) siempre estuvo íntimamente vinculado a la apropiación intensa y depredadora de los recursos naturales. En Ecuador, el texto constitucional de Montecristi (Constitución de 2008), es un intento muy serio por virar ese rumbo hacia conceptos de desarrollo más sustentables o sostenibles. Bien es verdad, como señala el uruguayo Eduardo Gudynas, que hay nociones débiles de sustentabilidad, que apenas conciben una amortiguación de los efectos más nocivos sobre el medio ambiente *pero* sin poner en cuestión la noción misma de “crecimiento económico ilimitado” y sin combatir frontalmente el concepto de naturaleza como recurso infinitamente explotable. Un concepto fuerte de sustentabilidad, por el contrario, sí pondría en entredicho esas nociones<sup>46</sup>.

Nótese que en el texto constitucional ecuatoriano no sólo se alude a los “derechos humanos de tercera generación”, que incluyen el derecho a un medio

42 FALCONÍ, F. *Al sur de las decisiones. Enfrentando la crisis del siglo XXI*, El Conejo, Quito, 2014.

43 RIECHMANN, J. *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

44 LEFF, E. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Siglo Veintiuno, México, 2004, p. X.

45 *Ibid.*

46 GUDYNAS, E. “Desarrollo, Derechos de la Naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (Eds.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, 2011, pp. 83-102.

ambiente saludable, sino a los derechos propios de la *Pachamama*, más allá de la utilidad que ello pueda reportar a los seres humanos. Esto último, debemos recalcarlo, sobrepasa enteramente todas las nociones filosófico-jurídicas de la tradición occidental<sup>47</sup>. La Constitución vigente en la República del Ecuador desde 2008 explícita, en efecto, que la naturaleza tiene derechos *intrínsecos*; es éste un caso único en el mundo, pues no se trata únicamente de que los seres humanos tengan derecho a un medio ambiente saludable (concepto todavía antropocéntrico), sino de que la naturaleza tiene *ella misma* derechos (concepto ya *biocéntrico*). En ese sentido, el texto avanza mucho más que el boliviano (el cual permanece anclado en posiciones todavía utilitaristas o neo-extractivistas). Y es verdad que la Constitución ecuatoriana no renuncia a la eficiencia económica, pero siempre dentro de los límites biofísicos sustentables (y no moviliza, por lo tanto, una “eficiencia” presidida por la lógica de la máxima rentabilidad obtenida a *cualquier* costo humano y medioambiental). He ahí el pretendido “giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador”<sup>48</sup>; frente a los valores del productivismo desaforado, la máxima competitividad y el egoísmo de las sociedades abiertamente capitalistas, que promueven que los individuos se instrumentalicen entre sí en un contexto de sociabilidad mermada y debilitada, un nuevo pacto de convivencia inspirado en el *Buen Vivir* habría de implicar una transmutación de dichos valores, imbricando dicha noción con propuestas ecologistas, republicanas e incluso socialistas<sup>49</sup>.

Acosta recalca en otro trabajo que esta noción surgió en “la periferia social de la periferia mundial”<sup>50</sup>. Y es esto muy importante; porque semejante concepción, en efecto, surge al calor de las luchas populares y, en especial, de las luchas indígenas. Y quiere ser, antes que un mero reconocimiento constitucional, una nueva forma de vida que suponga una alternativa a los conceptos de “desarrollo” y “progreso” hasta ahora hegemónicos (hegemonía impuesta no sin buenas dosis de violencia en América Latina; violencias materiales y violencias epistémicas). El *Buen vivir* pretende erigir una nueva visión que quiere hacerse desde “la visión de los marginados de la historia”<sup>51</sup>. Esto último, sin duda, aparece muy emparentado con las propuestas de la

47 ARRIBAS, F. “Del valor intrínseco de la naturaleza”, *Isegoría*, N° 34, 2006, pp. 261-275.

48 GUDYNAS, E. “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador”, *Revista de Estudios Sociales*, N° 32, 2009, pp. 34-47.

49 RAMÍREZ, R. “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”, en *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak Kawsay*, SENPLADES, Quito, 2010, pp. 55-76.

50 ACOSTA, A. “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar”, en Gabriela Weber (Eds.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, 2011, pp. 61-82, p. 61.

51 *Ibid.* p. 62.

“filosofía de la liberación” de un Enrique Dussel<sup>52</sup> o un Juan Carlos Scannone<sup>53</sup>. Pero también con la Teología de la Liberación y su “opción preferencial por los pobres”<sup>54</sup>.

El *Sumak Kawsay*, en definitiva, permitiría construir una alternativa epistémica al discurso ortodoxo de la teoría económica convencional, una línea de fuga capaz de salir de los límites establecidos por ese paradigma dominante.

“Ante la presencia de la alteridad radical los supuestos de base de la economía moderna no son pertinentes. En las comunidades indígenas no existen individuos que maximizan su comportamiento en función de su egoísmo estratégico. Ese mismo principio de racionalidad estratégica que calcula el mayor beneficio posible de recursos escasos, no tiene ni sentido ni pertinencia en el mundo andino ni en ningún otro estructurado desde las instituciones ancestrales”<sup>55</sup>.

Su sola presencia, la subsistencia de formas de vida situadas fuera (o siquiera parcialmente fuera) de la racionalidad capitalista, pone en cuestión el núcleo ideológico del discurso económico dominante: la supuesta perennidad ahistórica de la lógica económica basada en el individualismo competitivo y en la maximización permanente del propio interés<sup>56</sup>. Es por eso que el *Sumak Kawsay* anclado en los saberes y en las prácticas culturales de estos pueblos puede erigirse en un *locus* epistémico desde el cual deconstruir todo el armazón conceptual (e ideológico) del discurso económico ortodoxo. Por ello, este *Buen vivir* permite pensar otro tipo de subjetividades, más allá del moderno y eurocéntrico *Homo oeconomicus*<sup>57</sup>. Y, por lo mismo, puede también erigirse en un horizonte de sentido que al menos permita imaginar alternativas a la modernización capitalista y a la depredación de lo natural por ella ejecutada.

52 DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, 1985.

53 SCANNONE, J. C. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

54 ELLACURÍA, I. *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012.

55 DÁVALOS, P. “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología”, *Polémika. Revista del Instituto de Economía de la Universidad San Francisco de Quito*, Año 3, N° 7, junio, 2011, pp. 17-31, p. 28.

56 ACOSTA, A. *El Buen vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Icaria, Barcelona, 2013.

57 DÁVALOS, P. “La necesidad de un nuevo paradigma en la economía. ¿Puede la noción de *Sumak Kawsay* ser la alternativa?”, *Polémika. Revista del Instituto de Economía de la Universidad San Francisco de Quito*, Año 2, N° 6, Marzo, 2011, pp. 32-46.

## **Derechos de la naturaleza y políticas públicas destinadas a reducir la pobreza y la inequidad: un complejo equilibrio**

El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* ecuatoriano fue planteado, según hemos comprobado en páginas anteriores, como un programa de desarrollo alternativo a los cánones desarrollistas y neoliberales impuestos hegemónicamente desde las potencias centrales de la economía-mundo capitalista; las políticas públicas, en ese sentido, trataron de construir un nuevo marco estratégico en el que la acumulación y la redistribución de la riqueza se pudieran regir por una lógica cercana a los valores de la igualdad, la equidad y la solidaridad. Pero ese nuevo esquema habría de desplegarse, y he aquí el punto que ahora nos interesa, dentro de una matriz discursiva que contemplaba como elementos prioritarios el respeto profundo hacia la naturaleza (“respeto” que se traduciría en “desmercantilización”) y la búsqueda permanente de una mayor inclusión de las nacionalidades indígenas históricamente excluidas (reconociendo, por ello, la autonomía de sus territorios ancestrales y considerando que dichos territorios son algo más que un simple “recurso económico” que pueda ser explotado compulsivamente y sin límite). Derechos humanos, protección del medio ambiente y resistencia identitaria de los pueblos indígenas constituyen, a menudo, una tríada indisoluble<sup>58</sup>. Pero articular semejante discurso, incluyendo todos los componentes señalados, en una política pública realmente coherente (que satisfaga simultáneamente y de forma notable todos los elementos *discursivamente* movilizados), ha resultado ser una tarea harto problemática. Los equilibrios aparecieron desde el primer momento como extremadamente complejos, toda vez que el discurso del Buen Vivir se nutría de al menos cuatro vertientes principales: indigenista, ecologista, socioeconómica y política; y la puesta en práctica ha encontrado su mayor debilidad, precisamente, en la compaginación de todas ellas dentro de un proyecto consistente. Porque, en efecto, fueron surgiendo importantes fricciones y tensiones internas difícilmente conciliables.

En el momento de traducir lo discursivo al accionar concreto de las políticas públicas han emergido diversas paradojas, dilemas muy fuertes. Y al evaluar los resultados podemos señalar, más concretamente, que en la dimensión estrictamente socioeconómica (desarrollo humano, equidad, reducción de pobreza) se alcanzó un grado significativamente mayor de avances en comparación con las dimensiones indigenista o ecologista; o, dicho de otro modo, se ha podido detectar en la práctica efectiva de la acción gubernamental estratégica una priorización muy notoria de la vertiente socioeconómica del Buen Vivir con respecto a las dimensiones ecologistas

58 GOURITIN, A.; AGUILAR, A. “La adopción de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: un análisis crítico desde el punto de vista de los derechos ambientales”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, Vol. XVII, 2017, pp. 291-327.

e indigenistas del mismo<sup>59</sup>. Lo que aparece evidenciado son las serias dificultades del discurso político del Buen Vivir a la hora de abandonar de forma significativa la estructura tradicional de producción y exportación de bienes primarios, toda vez que no existen avances profundos en la transformación de la matriz productiva nacional. Consecuentemente, el Buen Vivir no ha podido posicionarse como un modelo económico capaz de transformar sustancialmente la matriz productiva heredada y, por ello mismo, el impacto económico sobre la naturaleza ha permanecido anclado en unos niveles muy parecidos a los previamente existentes. Asimismo, no hay evidencia clara que permita sostener la existencia de una inclusión definitiva de los pueblos indígenas en la vida social y cultural del país; es más, algunas de las tensiones surgidas entre desarrollo económico y preservación natural han provocado un progresivo distanciamiento entre el discurso oficial y los movimientos políticos de los pueblos indígenas. Numerosos han sido los agudos conflictos que han ido surgiendo, a lo largo de toda la geografía latinoamericana, cuando comunidades indígenas y campesinas oponían una resistencia local a los planes de muchas empresas transnacionales que trataban de practicar, por poner un ejemplo paradigmático, minería a cielo abierto<sup>60</sup>. Y, en tales casos, no sólo encontraríamos un deterioro ambiental sin precedentes; también entraría en escena un socavamiento radical de los derechos cívicos de las poblaciones afectadas<sup>61</sup>. Pero algunos de esos conflictos se han mantenido no con esas empresas, sino con Estados gobernados por fuerzas progresistas.

Por otra parte, y seguimos hablando del caso ecuatoriano, los significativos e incontestables logros redistributivos alcanzados en los últimos lustros no resultan suficientes para sostener con firmeza que se ha implementado en el país un modelo de desarrollo verdaderamente *alternativo*. La reducción de la pobreza (incrementando la inclusión social de amplios sectores populares históricamente empobrecidos y excluidos) se consiguió principalmente a través de una renta pública obtenida en la *explotación intensiva* de los recursos naturales. Y siendo palmario que no es éste un logro menor, toda vez que no habría política del Buen Vivir si la pobreza no hubiera sido reducida de manera sustancial, se mantendría sin embargo un anclaje muy considerable en los límites del paradigma desarrollista tradicional. Eduardo Gudynas pone el foco precisamente en esta cuestión, en esta paradoja: “Incluso, bajo el neo-extractivismo progresista se sostiene que el Estado es el medio para asegurar una más

59 GUZMÁN, G; POLO BLANCO, J. “La construcción discursiva del Sumak Kawsay ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del Buen Vivir”, *Análisis Político*, Universidad Nacional de Colombia, 2017.

60 SVAMPA, M.; ANTONELLI, M. A. (Editoras). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Biblos, Buenos Aires, 2009.

61 SÁNCHEZ ALBARRÁN, A. “Territorio, extractivismo y (des)ciudadanía en América Latina”, *El Cotidiano*, N° 201, México, enero-febrero, 2017, pp. 17-26.

intensa y efectiva apropiación de los recursos naturales, y que esto debe ser realizado cuanto antes para atender las necesidades sociales”<sup>62</sup>. Es una polémica que nosotros hemos querido debatir o al menos presentar en este trabajo; porque es, sin duda, la contradicción más vívida del proceso que nos traemos entre manos. Los altos insumos que un Estado puede obtener a través de una explotación intensiva de ciertas materias primas pueden ser empleados en una política de signo emancipador: implementando políticas públicas directamente destinadas a reducir la brecha abismal de desigualdad y configurando planes gigantescos de lucha contra la pobreza.

¿Cabría hablar, entonces, de un *extractivismo emancipador*? Semejante concepto, desde las posturas más radicales de la ecología política, sería tildado de oxímoron<sup>63</sup>; y su insuficiencia sería patente, claro está, desde los presupuestos de la “ecología profunda”<sup>64</sup>. Gudynas lo denomina “neo-extractivismo progresista”, y con ello se reconoce una sustancial diferencia con respecto al *extractivismo depredador* practicado por empresas transnacionales que, además de impactar ferozmente en los ecosistemas y en el medio ambiente, no contribuyen al desarrollo social y humano de los sectores más pobres de la población. Pero el extractivismo emancipador (aunque no se pliegue por completo a la lógica neoliberal del crecimiento económico ilimitado) no deja de ser extractivismo, al fin y al cabo. El impacto puede ser menor en términos cualitativos y cuantitativos, y las prácticas de extracción pueden llevarse a término con mayores dosis de control y regulación (reduciéndose así la probabilidad de ocurrencia de catástrofes enormes). En cualquier caso, y es éste el núcleo polémico, el paradigma permanecería (casi) intacto: la naturaleza objetivada de forma radicalmente utilitaria y antropocéntrica, concebida como un “recurso económico”. Y este dilema aparecerá en todo proyecto político transformador y progresista que pretenda hacer dos cosas al mismo tiempo: reducir la pobreza de forma rápida y situarse en un paradigma biocéntrico que reconozca derechos intrínsecos a la naturaleza<sup>65</sup>. El concepto mismo de “desarrollo sustentable”, que pretendería salvar todas esas paradojas, alberga serias dificultades; porque, de hecho, la noción misma de “desarrollo” (lejos de ser un concepto aséptico, técnico y neutral) se presenta como encubridora de otras lógicas de dominación<sup>66</sup>.

62 GUDYNAS, E. “Desarrollo, Derechos de la Naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (Eds.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, Centro de Investigaciones CIUDAD, Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, Quito, 2011, pp. 83-102, p. 93.

63 ROBBINS, P. *Political ecology. A critical introduction*, Blackwell, Oxford, 2004.

64 NAESS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

65 GUDYNAS, E. “Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas”, *Ecuador debate*, Quito, 2010, N° 79, pp. 61-81.

66 ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*,

¿Qué hacer? Es verdad que la respuesta a largo plazo es relativamente sencilla: modificar la matriz productiva, superando la dependencia primario-exportadora; de esa forma se alcanzarían significativos logros socioeconómicos saliendo a su vez del modelo extractivista; o, en todo caso, caminando gradualmente hacia una política del “mínimo extractivismo”<sup>67</sup>. Pero bien sabemos que los proyectos políticos progresistas no disponen de tanto tiempo, y más cuando dichos proyectos tratan de aplicar transformaciones emancipadoras en contextos nacionales definidos por la pobreza y la exclusión generalizada. No se dispone de tanto tiempo, cuando de lo que se trata es de promover la emancipación material de millones de seres humanos que malviven en condiciones de miseria y desamparo. Y la utilización, para conseguir tal objetivo, de ciertos recursos naturales aparece necesaria y hasta perentoria. Pero ello quiebra la posibilidad de transitar hacia un verdadero modelo biocéntrico, esto es, un modelo en el que la naturaleza sea *sujeto* de derechos. Dicho de manera sintética, y volviendo al caso ecuatoriano, pareciera que el abandono real de los programas puramente extractivistas y la reducción de la pobreza, siendo ambos elementos constitutivos y medulares del discurso del Buen Vivir, en la práctica de la política pública han sido, hasta el momento, objetivos difícilmente conciliables. La visible preponderancia de unas dimensiones sobre otras (en este caso, de la dimensión socioeconómica sobre la ecologista), terminaría por desequilibrar el discurso político del Buen Vivir, que permanecería circunscrito en algunos aspectos importantes a anteriores paradigmas; justamente aquéllos que se habían pretendido superar. En otros casos, como el venezolano, el proyecto político progresista habría terminado por deslizarse a parámetros puramente depredadores y explícitamente mercantiles, en lo que a su relación con la naturaleza se refiere<sup>68</sup>.

Es verdad que con respecto a la dimensión ecologista han existido ciertos avances en un objetivo esencial que figura en el Plan Nacional del Buen Vivir: garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental (Objetivo 7, que lleva por título *Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global*), mediante el incremento de los territorios sujetos a especial conservación, por ejemplo. No obstante, el fracaso registrado con respecto a la consecución del Objetivo 10 (aquél que hace referencia a la transformación de la matriz productiva) debilita todo lo que tenga que ver con el ámbito de los derechos de la naturaleza; y los progresos que en este ámbito se hayan podido hacer,

.....  
Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2007.

67 CANTE MALDONADO, F. E. “Una política de mínimo extractivismo”, *Estudios Políticos*, N° 47, julio-diciembre, 2015, pp. 129-149

68 TERAN MANTOVANI, E. “Las nuevas fronteras de las *commodities* en Venezuela: extractivismo, crisis histórica y disputas territoriales”, *Ciencia Política*, Vol. 11, N° 21 enero-junio, 2016, pp. 251-285.

se tambalean desde el momento mismo en el que no se ha logrado articular una verdadera alternativa post-desarrollista, condición imprescindible para generar un modelo económico sustentable y alejado de los viejos esquemas productivistas. Estas tensiones no resueltas se manifestaron de forma viva y explícita en la celeberrima polémica del Yasuni<sup>69</sup>, pero también en otros proyectos estatales de desarrollo que se implementaron sin la participación de las comunidades locales (indígenas, en su gran mayoría) directamente afectadas o involucradas<sup>70</sup>.

## Conclusión

Alberto Acosta ha enfatizado la imperiosa necesidad de salir de una modalidad de acumulación esencialmente primario-exportadora que, además, perpetúa una situación histórica de dependencia geoeconómica<sup>71</sup>; apoyándose en trabajos como los de Daly<sup>72</sup>, sostiene que sólo mediante una desactivación radical de esa racionalidad económica medularmente estructurada para crecer indefinidamente podrá conjurarse el peligro de un colapso medioambiental y, en última instancia, civilizatorio. Para ello se habrá de transitar hacia otra forma de organizar la economía, avanzando por los caminos del “post-crecimiento” y el “post-extractivismo”. La consecución del Buen Vivir implicaría terminar con la mercantilización exhaustiva de la vida humana y del mundo natural<sup>73</sup>. Por todo ello, cabe cuestionarse sobre si acaso se ha transitado significativamente desde un desarrollismo/extractivismo de corte neoliberal (lo hemos llamado aquí “extractivismo depredador”) a otro progresista y redistributivo (lo hemos llamado aquí “extractivismo emancipador”), toda vez que se detecta una perseverancia en aquellas estrategias que, a pesar de perseguir loables fines redistributivos (aumento de equidad, reducción de la pobreza), siguen asentadas en la explotación del petróleo, la extracción de minerales y la exportación de materias

69 LE QUANG, M. “Buen Vivir y ecosocialismo: reflexiones a partir de la iniciativa Yasuni-ITT en Ecuador”, en Jorge Riechmann, Oscar Carpintero Redondo y Alberto Matarán Ruiz (Edit), *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones postcapitalistas*, Universidad de Granada, 2014, pp. 223-249.

70 MARTÍNEZ NOVO, C. “Etnodesarrollo en la “Revolución Ciudadana” en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos”, en Pablo Palenzuela Chamorro y Alessandra Olivi (Edit), *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, Universidad de Sevilla, 2011, pp. 173-200.

71 ACOSTA, A. “Post-crecimiento y post-extractivismo: dos caras de la misma transformación cultural”, en Gustavo Endara (Edit), *Post-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, FES Ecuador-ILDIS, Quito, 2014, pp. 93-122.

72 DALY, H. E. *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

73 UNCETA, K. “Post-crecimiento y desmercantilización: propuestas para el buen vivir”, en Gustavo Endara (Edit), *Post-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, FES Ecuador-ILDIS, Quito, 2014, pp. 59-91.

primas. Pero debemos comprender que nos encontramos con un verdadero dilema, tal vez una paradoja irresoluble; se trata, en efecto, de una terrible elección que todo gobierno debe hacer cuando pretende *simultanear* dos objetivos estratégicos que son necesarios e irrenunciables: poner en marcha un proyecto verdaderamente ecologista (biocéntrico) y, a su vez, desarrollar un proyecto socioeconómico de justicia social y equidad. Este debate es, en cualquier caso, muy necesario; una discusión impostergable que debemos tener en los espacios académicos y en los ámbitos políticos. En estas páginas hemos intentado arrojar algo de luz.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 87-3

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2017, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)