

DOI: 10.21057/repam.v11i1.24935

Recebido: 16-03-2017

Aprovado: 20-03-2017

Crisis Civilizatoria y Utopías: El *Buen vivir* como posibilidad

Griselda Günther¹Tania Arroyo²

Resumen

Este trabajo tiene por objetivo reflexionar sobre tres cuestiones: ¿Qué son la utopía y el pensamiento utópico?, ¿qué función cumplen ante la crisis civilizatoria actual? y ¿qué tan pertinente es pensar hoy en propuestas como la de Buen vivir como utopía? Para ello se expone brevemente cómo se entienden la utopía y el pensamiento utópico, recuperando el **trabajo** de algunos autores que se consideran, en este caso, claves. El objetivo es encontrar características comunes que se conjugan para construir una noción actual de utopía y de pensamiento utópico. Posteriormente, se desarrolla la idea de necesidad de las utopías ante el momento crítico actual por el cual atraviesa el planeta y la humanidad. Finalmente, concluimos poniendo en diálogo la utopía y la crisis civilizatoria a través de la propuesta emergente del Buen vivir como alternativa al desarrollo y sus potencialidades.

Palabras-clave: Utopía, Buen vivir, Crisis Civilizatoria, Pensamiento Utópico, Vivir Bien

Crise Civilizacional e Utopias: Boa vida como uma possibilidade

Resumo

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre três questões: o que são a utopia e o pensamento utópico? Que papel eles cumprem na atual crise civilizacional? E quão relevante é hoje pensar em propostas como a do Buen vivir como utopia? Para isso, brevemente se expõe como utopia e pensamento utópico são compreendidos, recuperando o trabalho de alguns autores que são considerados, neste caso, essenciais. O objetivo é encontrar características comuns que se conjugam para criar uma noção atual de utopia e de pensamento utópico. Posteriormente, se desenvolve a ideia da necessidade de utopias diante do momento crítico que atravessa o planeta e a humanidade atualmente. Por fim, concluimos, colocando em diálogo a utopia e a crise civilizacional, justamente através da proposta do Buen vivir como uma alternativa ao desenvolvimento e suas potencialidades.

¹Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura, área de Cultura y sociedad, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Correo: grisugun@gmail.com

²Profesora del Instituto Politécnico Nacional, ESCA Tepepan. Correo: tarroyo.ramirez@gmail.com

Palavras-chave: Utopia, Buen Vivir, Crise Civilizacional, Pensamento Utópico, Vivir Bien

The Crisis of Civilization and Utopias: “Buen vivir” as a possibility

Abstract

This work aims to reflect three main issues: the meaning of utopia and utopian thinking; the role they play in the current crisis of civilization; and how pertinent is to think today on proposals as Buen vivir (living well) or utopia. In order to feed these discussions, we briefly describe how utopia and utopian thinking are understood by recovering the work of some key authors. Our main objective is to find common characteristics that will allow us to combine and propose an updated notion of utopia and utopian thinking. Subsequently, we elaborate on utopia's necessity for current world and humanity crisis. Finally, we conclude our discussion by addressing utopia and the civilization crisis through the emerging proposal of Buen vivir as an alternative for development and potentiality.

Keywords: Utopia, Utopian Thinking, Buen Vivir, Vivir Bien, Living Well, Crisis of Civilization

Introducción

¿Por qué pensar en o hablar de las utopías?
¿Por qué retomar este término y esta idea que han sido sepultados y sujetos de fuertes críticas desde diferentes corrientes de pensamiento y en diferentes épocas de la historia? En la medida en que legitimamos la utopía y el pensamiento utópico asumimos la realidad de que otros mundos son posibles y construibles; nos es posible pensar en un futuro “bueno”, en un mundo “bueno”, con características diferentes a las vigentes. En palabras de Zemelman (1997, p. 10):

Si nos atenemos a un discurso predictivo estamos ante el futuro; pero si se asume el discurso utópico, estamos en el futuro [...] Significa reconocer, detrás de esta afirmación, la problemática compleja, y no suficientemente abordada, de la potencialidad de lo que es dado. Ya sea que pretendamos prever como un científico o que pretendamos construir realidades desde lo potencial.

Así, como lo señala Giraldo (2014, p.102), “El esfuerzo que hace la utopía del Buen vivir es tematizar las racionalidades de algunas culturas campesinas, indígenas y afrodescendientes, con el propósito de que sirvan de insumo para la construcción de un discurso que oriente la acción en el presente”. La utilidad del discurso utópico del Buen vivir radica en la capacidad que tiene para generar imágenes penetrantes que guían a la colectividad y le sirven para explicar de otra manera su mundo, reorientando su pensamiento y acción.

Desde el momento en que se plantea la potencialidad/posibilidad del Buen vivir como alternativa viable al proyecto civilizatorio hegemónico hoy en crisis (Günther, 2014) y al desarrollo convencional, se pone frente a la realidad actual una propuesta en términos ideales. Qué es la utopía sino una proyección ideal, una idealización; un mundo, un momento que puede ser posible desde el momento en que se lo piensa como tal.

Dimensiones y Elementos para Una Caracterización de la Utopía

Las utopías no son propias de una época, mas sí han sido pensadas en diferentes momentos de la historia. Grandes pensadores, desde sus diversas trincheras y contextos históricos, han planteado comunidades político-sociales ideales que encuentran sentido en los valores que en ese momento se consideran deseables; así lo hizo Platón en *La República* y en *Las leyes*; posteriormente y casi con seis siglos de distancia, valdría la pena mencionar a Luciano de Samosata,

autor que pese a ser poco conocido habría sido creador de un estilo literario que prefiguró todo el pensamiento crítico y utópico posterior; ya en un mundo impregnado por la religiosidad, destacan Tomás Moro con su obra *Utopía* y Tommaso Campanella en *La Ciudad del Sol*.

Por su parte, Francis Bacon sustentaría su obra *La Nueva Atlántida* poniendo su fe en la actividad científica; impregnados también de un racionalismo positivista destacarían los planteamientos marxistas; y una vez superado el auge del socialismo utópico, aparecerían obras como *Looking Backward* de Edward Bellamy, *News from nowhere* de William Morris y *Erehwon* (anagrama del término inglés *Nowhere*), una aventura de viaje y choque cultural sustentada en el rechazo a la técnica escrita por Samuel Butler. Todos ellos, junto con muchos otros pensadores que no mencionaremos por razones de espacio, construyeron momentos, ciudades y diferentes proyecciones ideales, en función de cada momento histórico y desde puntos de vista propios y diferentes; aunque siempre pensando en un futuro mejor ante la inconformidad con sus propias realidades.

La utopía toma relieve en momentos de la historia en los cuales se hace necesario tomar distancia de una realidad dada, para redefinirla, superarla y reinventarla. Sin embargo, aún no es posible encontrar una concepción única de lo que es la utopía, de acuerdo con Neusüss (1971, p.19):

[...] la palabra utopía está extraordinariamente en boga. Pero aquel que intente saber con mayor exactitud lo que con ella se pretende decir en cuanto al contenido, encontrará dificultades. Se verá ante un conglomerado de variadísimos intentos de definición, de

apreciaciones teóricas heterogéneas [...] y de aplicaciones del término apenas relacionadas entre sí, pero que han ido desarrollándose y almacenándose de manera sucesiva y paralela.

Se han identificado, sin embargo, tras una extensa revisión del trabajo que desarrollaron diferentes pensadores sobre la utopía y el pensamiento utópico, tres dimensiones que definirían claramente a la utopía: 1) lo utópico estaría establecido por características formales que se dan en fenómenos literarios (novela utópica), la cual responde totalmente a la forma; 2) se define como utópica una determinada y antigua fase del pensamiento sociológico que se caracteriza por métodos pre-científicos (histórico-intelectual o histórico-científico) y por resaltar la intención crítica de las utopías; y 3) aquellas intenciones relacionadas con la organización de la convivencia social, es decir, la utopía como una intencionalidad (Neusüss, 1971, p.19). En los tres casos, persiste el carácter clasificador y descriptivo: la intención es utópica, no sólo la forma.

En la primera dimensión, la utopía como novela o ficción utópica, ésta suele asociarse especialmente con la esperanza de un mundo “bueno” que rebasa la realidad vigente de cada época (Neusüss, 1971 y Mannheim, 1973). Aquí destaca la inspiración humanista de la corriente intelectual y social liberal renacentista. Podemos mencionar, por ejemplo, a Bacon en su *Nueva Atlántida*, quien deslumbrado por los avances científicos y tecnológicos propone como necesario el dominio de la naturaleza por el hombre como una condición que puede garantizar la armonía entre los hombres; o a Tommaso Campanella quien

en su *Ciudad del Sol*, a partir de la conjunción del pensamiento mágico y astrológico con las ideas de renovación social y política características de la época, propone una ciudad ideal que garantizaría la continuidad de su propuesta de organización social, mediante una forma de pensamiento y de proyección política que por su distancia con la realidad parece irrealizable. De data previa, destacaría Platón, quien priorizaba lo colectivo sobre la individualidad, Platón, basado en un racionalismo extremo, planteaba un proyecto ideal en el que la justicia debía ser el fin último de los hombres y de su proyecto político (Mannheim, 1973, p. 83).

Sin duda alguna, en esta dimensión, un referente fundamental resulta ser Tomás Moro (1477 ó 1478-1535), al ser el primero en utilizar el término *utopía*³ planteándolo como un “sin lugar” y, a la vez, como un “buen lugar”. El autor plasmaría su gran proyecto social, también partiendo de su inconformidad con la realidad que le rodeaba, en la obra intitulada justamente *Utopía*⁴. Para Moro, la *Utopía* funciona como nexo entre lo posible y lo real (Zoppi, 2007, p.31), lo real es la referencia a su tiempo, a su realidad, mientras que lo posible se puede encontrar en la proyección de esa isla (Utopía) cuyo principio rector es la ética, valor que para Moro no está presente en su época, pues la justicia injusta, sin ética, ha trastocado la realidad dada⁵. El nexo entre

³Moro crea el término inspirado en dos palabras griegas: *outopia*, en donde *ou* significa sin o ningún, y *topos/topia*, lugar; y *eutopia*, en donde *eu* significa buen.

⁴En latín Moro titula inicialmente a su libro (hoy conocido como *Utopía*) como *nusquam* (Moro, 2007, Introducción).

⁵La “Introducción” de Raúl Zoppi a la edición de *Utopía*, publicada por Losada en 2007, describe bien y de manera

la realidad y lo posible es la propia utopía, y es que la utopía como novela o ficción no tolera la ambigüedad ni la divergencia, es autosuficiente y, en ese mismo sentido, universalizante.

Este tipo de utopías, las literarias, suelen ser abstractas y ahistóricas, allí radica parte de su belleza, puesto que a pesar de que contengan conciencia de las tendencias históricas (Mannheim, 1973, p.53) resultan ser obras imaginativas que contrastan el trágico presente y la realidad opresora de la que son presa sus autores.

Sin embargo, desde otra dimensión, hablar de utopías no necesariamente conlleva a pensar utópicamente. Este puente o nexo podría establecerse en la medida en que lo imaginable se concibe también como posible. Así mismo, la búsqueda de la utopía (del buen lugar, del lugar o estado óptimo) tiene estrecha relación con una ruptura y una contradicción con el orden existente. La utopía trasciende una situación histórica, en la medida en que orienta la conducta hacia elementos que la realidad presente no contiene⁶, y por ello pareciera que la utopía no es posible. Esto nos lleva a analizar la utopía desde una segunda dimensión, la del pensamiento sociológico.

La segunda de las variantes se encuentra en tradiciones de pensamiento como la marxista, en

donde se aborda la utopía como una fase ya superada del pensamiento científico-social (Neusüss, 1971, p.14), así, el materialismo histórico sustituiría científicamente a la utopías como las de Moro o Campanella. Sin embargo, esta propuesta se sugiere como utópica en cuanto que, partiendo de la crítica al momento histórico en ese entonces vigente, Marx y Engels sugerían que los desarrollos científico-tecnológicos y el desarrollo del capitalismo, obligaban a hacer una lectura más científica e histórica de la realidad, concluyendo que era en la revolución en donde podía encontrarse la alternativa (Blanco, 2000, p. 25).

La aspiración marxista es dar fundamento científico a la política, partiendo de la tesis central de disolver los lazos sociales establecidos mediante las relaciones mercantiles y allí destaca su sentido crítico, sin embargo, para ello es necesario conquistar el Estado representativo, moderno y en poder de la clase burguesa. Así, como lo señala Adrián Celentano, “Aún así, Marx (y el marxismo-leninismo a posteriori), debieron inscribir no pocas aspiraciones de tipo utópicas; desde la promesa de abolir el Estado hasta la realización de formidables transformaciones en la sociedad socialista, luego de la revolución proletaria”(Celentano, 2005), justo es este planteamiento el que traslada al pensamiento marxista hacia la tercera dimensión utópica.

En cuanto a esta tercera dimensión, la utopía como intención, se manifiesta a través de distintas concepciones sobre un futuro “bueno”. La intención utópica implica una serie de imágenes utópicas que tienden a negar críticamente la época

breve el contexto en el cual Moro escribe su obra. La injusticia y la falta de ética son dos elementos que lo marcan, incluso porque muere siendo víctima de la monarquía inglesa (Enrique VIII).

⁶Ver: *Apreciación de Mannheim* en: Norberto Bobbio, et. al., *Diccionario de política*, México: Siglo XXI Editores, 1998, pág. 1618; y Edgardo Cáceres, “Aproximaciones a los usos del concepto de utopía en el pensamiento latinoamericano”, en Cerutti, Horacio y Páez Montalban, Rodrigo (coords.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México: UNAM – Plaza y Valdes, , 2003, págs. 37-44.

existente, proyectando un futuro más feliz (Neusüss, 1971). Esta intención se caracteriza de manera medular por la crítica a la época o a la realidad existente, no por la determinación positiva de la proyección de lo que se quiere.⁷

De esta manera, en cuanto a su intencionalidad, la utopía implica la noción de puente entre la realidad y lo posible, o bien, pretende consolidarse como guía de la acción o conducta social. La intencionalidad entonces dota a la utopía de “[...] una especie de función que encuentra en lo aparente un excedente anticipante para orientar la acción. Al fin de cuentas [...] la utopía violenta los límites del orden existente y se identifica a aquella parte del movimiento del deseo que tiende hacia el futuro” (Celentano, 2005). En coincidencia, el materialismo histórico viene cargado también de esa intención emancipadora, por ejemplo, cuando se habla de la Revolución proletaria, se propone la toma del poder político y la consecuente conversión de los medios sociales de producción en propiedad pública⁸. Aquí, cabe señalar que no es la intención de este texto profundizar en el debate en torno a las

posibilidades reales que ha tenido o podría tener el materialismo histórico en cuanto a la gestación de un proyecto realizable, en realidad se intenta destacar su fuerte racionalidad utópica pensando en la característica de la intencionalidad, la cual resulta imposible de negar.

En suma, en esta tercera dimensión, la utopía cumple una función en cualquier proyecto social emancipatorio, incluso podríamos advertir que la utopía intenta convertirse en el proyecto emancipatorio, puesto que piensa en un mundo “bueno” y es éste uno de los primeros pasos a dar en cualquier proceso de transformación.

Breves notas sobre el debate entre utopía e ideología

En torno al sentido de intencionalidad que hemos venido describiendo, se ha despertado otro gran debate que se centra en la supuesta oposición entre utopía e ideología. Para Manheim, por ejemplo, la ideología fungiría como apariencia (del sueño o utopía) y la utopía como un sueño de un verdadero y justo orden de la vida. En contraste, Gramsci cuestiona la noción de ideología como *falsa conciencia*, para proponerla como “[...] una fuerza material activa de alto poder cognitivo en la organización práctica de la vida de los seres humanos” (Vázquez, 2011, p. 234).

De esta manera, para Gramsci, la ideología debe ser entendida como un “sistema de ideas”, por lo que distingue entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, “queridas”, es decir, sostenidas

⁷En este mismo sentido, Arnheim Neusüss (1971, pp. 68-69) advierte que: “una utopía puede exponer un ‘modelo posible’, puede proponer una ‘orientación pronóstica’, pero no tiene que hacerlo necesariamente para ser propiamente una utopía. Su esencia utópica no reside en su manifestación literaria, ni en sus particularidades, sino en su intención... estos deseos se orientan hacia formas no represivas de la organización social y de la vida individual”.

⁸Textualmente, como lo señala Engels, “[...] A partir de ahora es ya posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia de diversas clases sociales. A medida que desaparece la anarquía de la producción social languidece también la autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres. (Engels, 1891, sin paginar)

conscientemente y pese a su eviente agotamiento, de esta manera:

[Las ideologías orgánicas] en cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez “psicológica”: organizan a las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto “arbitrarias”, no crean más que movimientos individuales, polémicas, etc. (tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la consolida). (Gramsci en Sacristán, 1970, p. 363).

Según refiere el mismo Gramsci, todo bloque histórico está compuesto por una estructura y una superestructura ideológica y esta última podría nutrirse de lo que el teórico italiano señala como una lingüística a favor de los dominados, así, si bien es cierto, la ideología no es sinónimo de utopía, pero podría ser interpretada como un elemento que puede abonar en el proceso de transformación social. Para Gramsci la ideología consiste en la elaboración de una concepción general de la vida, una filosofía, que ofrece a los adherentes una dignidad intelectual que provee de un principio de distinción y de un elemento de lucha contra las viejas o nuevas ideologías.⁹

En suma, Gramsci encontraba un potencial liberador en la ideología al dotarla de una “validez psicológica” que podía dar a las masas una consciencia de su posición y en consecuencia servir de impulso en la lucha por la transformación

de la realidad, entendida así, la ideología pasaría a ser una manifestación de la intención utópica o de la utopía en sí, aunque, en última instancia, ésta podría o no resultar favorable en la materialización de la propia utopía.

En sentido contrario, Manheim sostiene que la ideología “[...] se aleja de las llamadas *prenociones* de Durkheim, los *falsos ídolos* de Bacon, o la *falsa conciencia* de Marx (típica noción de la *modernidad*), para pasar a considerarla como un sistema de creencias que, verdaderas o no, *pretenden* trascender [...] una situación social dada” (Vázquez, 2011, p. 237) y que aunque pudiera implicar los motivos bienintencionados de los individuos, cuando se aplica en la práctica, se deforma en su sentido original. Para Manheim es sólo en la utopía en donde se encuentra la posibilidad de transformar la realidad histórica existente, la utopía ES pues el sueño de orden de vida justo y verdadero¹⁰, debido a que trasciende a la situación de determinada época.

La utopía y las aportaciones del pensamiento latinoamericano

El término de utopía ha sido reelaborado y reinterpretado en función del contexto histórico en el que se desenvuelven los autores. Así, las condiciones históricas vigentes en América Latina han dotado de ciertas especificidades al pensamiento utópico propio de la región, una de ellas ha sido el identificarla como proyecto liberador. En este sentido destaca la descripción metafórica que Eduardo Galeano, uno de los

⁹De esta manera, Gramsci advertía que “un error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho (nada casual, por lo demás) de que se da el nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada estructura cuanto a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo, y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología” (Gramsci en Sacristán, 1970, p. 363)

¹⁰Ver: Capítulo I de Utopía de Arnheim Neusüss, *Op. Cit.* o Manheim, *Op. Cit.*

pensadores latinoamericanos más importantes en la actualidad, ha propuesto sobre la utopía, Galeano (1993, p. 310) nos dice: “Ella está en el horizonte... Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar”. La propuesta de Galeano se centra fundamentalmente en el reencuentro de un pasado que se vive en el presente, pero que es necesario superar para alcanzar un futuro en el que la solución a los problemas de convivencia social provenga de una colectividad y no del interés particular de un grupo de poder.

Bajo la misma línea, han surgido expresiones como la de horizonte utópico u horizonte de sentido. Aníbal Quijano, por ejemplo, hace referencia al segundo término para hablar de nuevas idealizaciones. Asume que en el marco de la colonialidad del poder, el nuevo horizonte de sentido es heterogéneo (así como lo fue la modernidad). Desde esta perspectiva, la hegemonía de un horizonte de sentido no implica que todos entiendan las cosas de la misma manera o las expliquen del mismo modo, sino que implica un eje de orientación común, compartido (Quijano, 2014, pp. 847-859). Quijano encuentra que en este momento convive un horizonte de sentido en crisis con otro horizonte emergente y sostiene que ahora se trata de activar ese nuevo horizonte, hacerlo visible, plantear que otro mundo es realmente posible. En esta idea de nuevo horizonte de sentido es en donde Quijano asume la condición de posibilidad de la utopía (Quijano, 2014, pp. 847-

859), advirtiendo como posible proyecto liberador para Latinoamérica al Bien Vivir¹¹.

También desde una lectura latinoamericana, Enrique Dussel (2005, p. 17) refiere que la hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos y, aunque no refiere su agotamiento, si habla de que este tiempo es aún insuficiente para transformar a profundidad el “núcleo ético-mítico” de culturas universales y milenarias, incluida aquí la latinoamericana. Para Dussel, estas culturas han sido colonizadas, excluidas, despreciadas e ignoradas, sin embargo, esto es justamente lo que:

[...] ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas [...] No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser “post”-modernas. Son Pre-modernas (más antiguas que la modernidad), coetáneas a la Modernidad y próximamente Trans-modernas. (Dussel, 2005, p. 17)

Este autor advierte también sobre el carácter suicida de la Modernidad capitalista ya que propone a la “[...] Naturaleza como explotable, vendible y destructible” lo que implica el “[...] suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más ‘primitivas’ o ‘atrasadas’, según parámetros desarrollistas”

¹¹El autor concluye que “[...] el nuevo horizonte de sentido histórico emerge con toda su heterogeneidad histórico/estructural. En esa perspectiva, la propuesta de Bien Vivir es, necesariamente, una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada” (Quijano, 2014, p. 859).

(Dussel, 2005, p. 25). En suma, para Dussel, algunas de las respuestas se encuentran en las culturas “trans-modernas”, y en el caso particular de las culturas indígenas de América Latina destaca que “[...] hay una afirmación de la Naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca”. (Dussel, 2005, p. 25).

De acuerdo a lo esbozado a lo largo de este apartado, es posible advertir, por un lado, una caracterización o delimitación de una serie de elementos comunes que se encuentran presentes en la utopía. En primer lugar, las utopías pensadas o imaginadas han sido producto de un momento histórico crítico que, como lo veremos más adelante, logramos identificar actualmente con la noción de crisis civilizatoria; un segundo elemento que la caracteriza es una intencionalidad que lleva implícita otras reglas de juego, actualmente, propias de lo que Quijano describiría como Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

Finalmente, la utopía también fungiría como una suerte de puente (tercer elemento) entre lo real (en crisis) y lo posible (otras reglas de juego). Finalmente, encontramos dos elementos más: el contenido emancipatorio que plantea la superación de una crisis o momento crítico, y su función como horizonte de sentido, como guía de la acción o conducta social.

Crisis Civilizatoria, Hegemonía y Crisis del Desarrollo

El concepto de crisis civilizatoria¹² sirve para tratar de entender y poner en diálogo una serie de situaciones críticas que no son nuevas, sino que se repiten sistemáticamente, o bien, se profundizan, dando lugar a una situación actual crítica compleja. Crisis cíclicas del capitalismo y sus manifestaciones en términos tanto económicos como sociales, degradación del ecosistema tierra por causas antropogénicas, entre otras, son ejemplo de la diversidad de situaciones que deben ser asociadas con el objetivo de plantear propuestas integrales e integradoras que den respuesta a las diversas crisis, es decir, a esta crisis del “Occidente”¹³, como tempranamente la habría catalogado Gramsci.

Dicha crisis civilizatoria debe distinguirse de todas las anteriores ya que hace referencia al fracaso de un proyecto civilizatorio hegemónico que se orientó a la homogeneización económica, política, social y cultural del planeta. Así, como lo señala Trejo al proponer el concepto de “crisis total” como prolongación del de “crisis civilizatoria”, “[...] a consecuencia de la adquisición de hegemonía por parte del proyecto civilizatorio occidental, debido al dominio del sistema capitalista y a sus tendencias globalizadoras [...] la crisis posee, por vez primera, una escala mundial” (Trejo, 2014, p. 48).

¹²Ver, por ejemplo, Francois Houtart, 2012, pp. 142-146; Josef Estermann, 2012; Ma. Griselda Günther, 2014; y, Edgardo Lander, Lander, 2010, pp. 27-40.

¹³ Ya a principios del siglo XX Gramsci refería la Crisis del “Occidente”, la cual, implicaba la caída del mito del progreso indefinido y del optimismo que de él dependía, Gramsci habla de la crisis de la unidad histórica sustentada en los pilares del espíritu crítico, el espíritu científico y el espíritu capitalista o “industrial”. Ver: Nota 76 del Cuaderno 1 de los *Cuadernos de la Cárcel*. Gramsci, 1981, p. 147.

Este proyecto de larga data, aunque en ocasiones maquillado para dar la impresión de ser uno nuevo, está asociado a concepciones que emanan de la modernidad y el positivismo, así, la razón instrumental¹⁴, el dominio de la naturaleza, o bien, la ciencia y la tecnología son concepciones que se proponen como motores de uno de los pilares más importantes del proyecto, el desarrollo.

Sin embargo, los resultados proyectados no obtenidos invitan a reflexionar en torno a la efectividad que ha tenido este proyecto, así como el desarrollo, idea rectora del proyecto civilizatorio moderno que, dicho sea de paso, ha fungido como horizonte de sentido. Progreso y modernización sintetizan la noción de desarrollo¹⁵, y según lo proponen Gudynas y Acosta (2011), en este proceso el ser humano cobra un protagonismo característico, capaz de dominar y manipular (e incluso torturar) a la naturaleza y, si bien las

premisas que lo definen no se han dado solo allí, el concepto si se reduce a Occidente, incluso supone la superioridad de dicha civilización¹⁶.

Posteriormente, a inicios del siglo XX, el concepto de progreso sería suplido por la noción de desarrollo¹⁷, un plantamiento que ha sido interpretado y reinterpretado desde diferentes corrientes de pensamiento¹⁸ y ha tomado diversas formas. Esta capacidad de reformulación y reinterpretación permitió su supervivencia y arraigo en el imaginario hegemónico. Por ello, uno de los grandes retos actuales reside, justamente, en desterrarlo como valor universal en los imaginarios sociales actuales.

La teoría de la modernización de mediados del siglo XX representa uno de los intentos por sistematizar la visión o el proyecto de desarrollo moderno; desde esta perspectiva, los países centrales eran el modelo a seguir, puesto que tenían las características hacia las cuales debían transitar el resto de las sociedades (atrasadas “temporalmente”). El punto nodal de la modernización era la industrialización y su nivel de avance se medía a través de indicadores de crecimiento económico como el Producto Interno Bruto (PIB), así, el desarrollo se asoció al crecimiento económico y a la industrialización, dejando de lado cuestiones humanas o culturales,

¹⁴ Desde la Escuela de Frankfurt, particularmente, en Adorno y Horkheimer se propone que en los tiempos modernos se consolida la razón como instrumento, así, la “razón instrumental” implica que la “razón” se vuelve subjetiva y dependiente del hombre, sin embargo, para ocultar sus defectos se acompaña de la ciencia y la técnica, obteniendo así la apariencia de objetividad. La “razón instrumental” implica entonces que dado su carácter científico abole el mito, sin embargo, en este mismo acto ella misma se instaura como un mito. (Ver: Horkheimer y Adorno, 1994 y Horkheimer, 2002)

¹⁵ La Modernidad es definida por Arturo Escobar como “[...] un período histórico que aparece, especialmente, en el norte de Europa, al final del siglo XVII y se cristaliza al final del siglo XVIII. Conlleva todas las connotaciones de la era de la ilustración, que está caracterizada por instituciones como el Estado-nación, y los aparatos administrativos modernos. Tiene, por lo menos, dos rasgos fundamentales [...] El primero es la autorreflexividad [...] modernidad es ese primer momento en la historia donde el conocimiento teórico, el conocimiento experto se retroalimenta sobre la sociedad para transformar, tanto a la sociedad como al conocimiento [...] La segunda característica de la modernidad que Giddens enfatiza es la descontextualización, que es el despegar, arrancar la vida local de su contexto, y que la vida local cada vez es más producida por lo translocal. Por eso muchos movimientos sociales hablan de resituar la vida local en el lugar”. (Escobar, 2002, pp. 10-11).

¹⁶ Ver: Robert Nisbet, su obra célebre Historia de la idea del progreso. También se puede consultar la reseña de dicha obra realizada por: Ma. Guadalupe Chávez, 1994.

¹⁷ A diferencia de la visión tradicional y hegemónica del desarrollo, la dialéctica de Marx no lo ve como un simple proceso de crecimiento que se mide en cambios cuantitativos, sino que tales cambios también conllevan cambios cualitativos inmediatos, posteriores o progresivos. En cualquier caso, el desarrollo implica la superación de contradicciones. (Bifani, 1999).

¹⁸ Unceta, 2009)

por ejemplo. (Ver SENPLADES, 2009)

Otras corrientes teóricas sobre el desarrollo han enfatizado la dimensión humana, poniendo énfasis en la calidad de vida, la cual se asocia con las oportunidades y la expansión de las capacidades humanas (relacionadas con la satisfacción de necesidades). Justo aquí se inserta el concepto de “desarrollo sostenible o sustentable”, que propone que la humanidad tiene derecho a desarrollar sus capacidades; a ser, a estar y a tener, sin hipotecar el derecho de las generaciones futuras. En este mismo sentido, Gudynas describe el desarrollo sostenible de la siguiente manera:

El desarrollo convencional corresponde a la ontología propia de la modernidad europea. Entre sus principales características [...] se pueden citar la separación de la sociedad de la Naturaleza (dualidad), un devenir histórico que se considera lineal, la pretensión de control y manipulación, la fe en el progreso, la insistencia en separar lo “civilizado” de lo “salvaje”, etc. Apela a un conocimiento experto que determina las mejores estrategias, e impone una noción de calidad de vida similar para todas las naciones (Gudynas, 2011, p.13).

Por su parte, Escobar describe tres grandes momentos teóricos en la historia del desarrollo: el primero, en los años 60 y 70, cuando la teoría de la modernización convencional proponía un desarrollo por etapas que asumía que el tercer mundo tenía que convertirse en primer mundo; el segundo, marcado por la teoría de la dependencia como crítica de la modernización, esta visión cuestionaba el desarrollo capitalista mas no el desarrollo como tal; el tercero, la crítica postestructuralista. A su vez, cada uno de estos momentos habría quedado enmarcado en tres grandes corrientes de pensamiento: la liberal, la

marxista y la postestructuralista, respectivamente (Escobar, 2002).

El desarrollo entendido como bienestar asociado al mejoramiento o avance en términos materiales, también ha servido como base para prácticas extractivistas, propiciando el uso intensivo de las riquezas de nuestro planeta. De la misma manera, realiza una asociación entre ciencia y desarrollo, en donde la razón implica una cientificidad (herencia del positivismo) que observa a los “avances científicos-tecnológicos” como termómetro del desarrollo y al mismo tiempo nos hereda una visión dualista de la realidad para la que sólo existe lo atrasado o lo avanzado, lo que permite una clasificación de las sociedades en función del momento evolutivo en que se encuentran (salvaje o tradicional / subdesarrollado o civilizado / moderno o desarrollado).

El modelo a seguir para lograr el desarrollo es la Europa moderna. La racionalidad específica del patrón de poder colonial capitalista, nos dice Quijano, es el eurocentrismo; en el proceso de emergencia de nuevas identidades, Europa Occidental se convirtió en sede central del nuevo patrón de poder y de la expansión del capital. La reflexión intelectual, filosófica y “científica” también se va eurocentrando en el nuevo patrón de poder. La modernidad, como elaboración intelectual propia del patrón de poder actual, produjo también una perspectiva de conocimiento hegemónico, funcional y eurocentrado. (Quijano, 2010, pp. 4-15)

De esta manera, los cambios en la subjetividad/intersubjetividad que surgen a partir de la constitución de América son inherentes al

proceso de hegemonización de ese mismo patrón de poder. Los conquistadores trajeron consigo un conjunto de ideas, imágenes y formas de conocer, que reprimían el imaginario previo de los colonizados. Esto no fue otra cosa que una colonización de la subjetividad y de la intersubjetividad de los dominados (Quijano, 2010, pp. 4-15). Esta nueva intersubjetividad de los pueblos, las nuevas relaciones materiales y la formación del nuevo patrón de poder, implicaron un cambio histórico, en este caso hacia la modernidad. De esta manera, la historia se percibe no como hecho concreto sino como proceso construido y producido por la acción social.

A pesar de la profundidad que ha alcanzado la noción de desarrollo en los imaginarios sociales y en la cultura hegemónica, el desarrollo y la noción de progreso están siendo cuestionadas desde hace tiempo, al menos, desde los años sesenta del siglo pasado. Esto debido a que los efectos que han generado muchos programas de “desarrollo” o “modernización” son cuestionables, entre ellos y de manera prioritaria los relacionados con los impactos ambientales y con la calidad de vida de las personas/sociedades.

Ninguna de las formas que ha propuesto la modernidad para lograr el desarrollo, han logrado dar respuestas eficaces a las problemáticas sociales, económicas, políticas y ambientales históricas vigentes; la crisis civilizatoria resulta ser hoy, a todas luces, innegable. Hace no más de tres décadas se promulgaba ya el “fin de la historia”, concepto con el que Fukuyama anunciaba que la humanidad había llegado a su clímax; para el ideólogo estadounidense la humanidad finalmente

había logrado alcanzar aquello que parecía inalcanzable, la utopía, en sus palabras: “El triunfo de Occidente, de la idea occidental, es evidente en primer lugar en el total agotamiento de las alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental” (Fukuyama, 1989, p. 3).

El modelo de Occidente y, por consiguiente, su conceptualización de desarrollo había probado entonces su éxito rotundo y “[...] ha llegado a ser tanto un símbolo, como la base del soporte del Estado homogéneo universal” (Fukuyama, 1989, p. 10), es decir, el único mundo posible para el que “[...] no es necesario que todos los países se transformen en sociedades liberales exitosas, sólo basta que abandonen sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana” (Fukuyama, 1989, p. 14).

Es en este momento cuando se decreta que todo aquel que se resista a la “civilización” quedará “atrapado en la historia” al ser presa de un anacronismo frente al proyecto de modernidad y/o desarrollo centrado en la “capacidad para acumular riqueza material a una tasa acelerada – sobre la base de una ciencia de avanzada y de un alto nivel técnico y tecnológico – y su justa distribución” (Fukuyama, 1989, p. 18). Para Fukuyama, la utopía liberal, fundamentada en la libertad, la igualdad y la fraternidad, y su consecuente proyecto de modernidad sustentado en el dominio de la naturaleza y el desarrollo científico-tecnológico, estaba ya realizada habiendo encontrado en el Estado homogéneo universal la respuesta a sus contradicciones.

Según podemos observar, opera aquí una ideología arbitraria, un “sistema de ideas” que niega la posibilidad de la utopía, porque encuentra en ella una amenaza al *status quo*, sin embargo, las contradicciones del modelo no hacen más que fortalecer la tesis de una crisis civilizatoria, de acuerdo con William Robinson se pueden señalar al menos cuatro aspectos esenciales de la misma: 1) sobreproducción-consumo; 2) polarización social global; 3) crisis de legitimidad del Estado; y, 4) una crisis de sustentabilidad. (Robinson, 2007, p. 163)

El último aspecto, es decir, la crisis de sustentabilidad resulta de especial relevancia para nosotros, puesto que hace evidente que aquella máxima de dominar a la naturaleza que alimentó a muchas de las utopías del Renacimiento, hoy se ha convertido en una tendencia eurocéntrica y universalizante que pone en peligro incluso la existencia de la propia especie humana.

Así, el proyecto hegemónico vigente, el proyecto de modernidad que le acompaña, el proyecto de desarrollo que pregona y, en suma, el capitalismo global, se encuentran ahogados hoy en sus propias contradicciones, haciendo evidente la necesidad de comenzar a generar e imaginar alternativas. Una sociedad pauperizada a este grado a través de todos estos fenómenos, con tensiones que parecen no tener soluciones posibles, reclama un ejercicio de la coerción extremo que se impone a través del uso indiscriminado de la violencia; así, la lógica civilizatoria parece haber intercambiado los papeles, para desembocar en un desempeño del supuesto civilizado como bárbaro y del bárbaro como civilizado.

La crisis civilizatoria que hoy enfrenta la humanidad, revela entonces la necesidad de aglutinar esfuerzos en la lucha contra el capitalismo transnacional, en este sentido, las respuestas que se han generado tras las críticas al desarrollo son diversas, en la actualidad podemos hablar de una multiplicidad de movimientos sociales y emprendimientos locales que rechazan el modo occidental de vida – especialmente de pueblos indígenas – (Viteri, 2002). El rechazo al estilo de vida occidental rebasa la propia crítica al desarrollo y se extiende a un rechazo mayor, al rechazo hacia el proyecto civilizatorio occidental (Günther, 2014), sin embargo, permanece el reto de articular los esfuerzos hacia un proyecto alternativo, que sustentado en los preceptos de una utopía, pudieran dilucidar un camino mucho más claro para comenzar a materializar un verdadero proceso de transformación social.

Es justo aquí, en donde se inserta la propuesta del Buen vivir, en la medida en que cuestiona al conjunto de ideas y nociones que dan forma al proyecto de Occidente, propone una vía para la superación de la multiplicidad de nociones que han llenado al concepto de desarrollo, aporta elementos que pueden servir para derrocar al proyecto civilizatorio vigente y, en ese mismo sentido, genera los pilares necesarios para superar la crisis civilizatoria y apuntar hacia el desarrollo de nuevo modelo de sociedad.

La cada vez mayor legitimidad de la propuesta de Buen vivir, la cual queda evidenciada en la recuperación que hacen del concepto los discursos críticos transformacionistas que han logrado ya cierto grado de institucionalización,

fundamentalmente en Bolivia y Ecuador, así como la riqueza de los debates que se han dado en los últimos años en torno al proyecto, es proporcional al nivel de descontento con los resultados del anhelado “desarrollo” y su gran proyecto civilizatorio, sobre todo en América Latina.

Así, la propuesta del Buen Vivir, centrada en la relación de dependencia mutua entre la humanidad y el medio ambiente, goza de una universalidad lo suficientemente amplia como para poder incluir a una serie de discursos más o menos análogos, lo que hace evidente su potencialidad utópica, como lo proponen Gudynas y Acosta:

Esta idea en Ecuador se expresa como Buen Vivir o *sumak kawsay* en kichwa, mientras que en Bolivia se le invoca como Vivir Bien, *suma qamaña* en aymara, o *ñandareko* en guaraní y *sumak kawsay* en quechua. En la construcción del concepto se desnudan los errores y limitaciones de las diversas teorías del llamado desarrollo, se cuestionan algunas de sus bases fundamentales ancladas en la idea de progreso, y a la vez se abren las puertas a otras opciones alternativas. El Buen Vivir no es, entonces, un desarrollo alternativo más dentro de una larga lista de opciones, sino que se presenta como una alternativa a todas esas posturas. Sus avances más importantes han tenido lugar en Bolivia y Ecuador. Se trata de una idea plural que sigue en construcción y discusión, no sólo en estos países andinos. (Gudynas y Acosta, 2011, p. 103)

La Utopía en el Buen Vivir

La crisis del concepto de desarrollo y la crisis civilizatoria es un punto de partida; nos sitúa en un momento histórico desde el cual se hace pertinente y necesario pensar en otros mundos “buenos” que, aunque también cargados de valores universales, permitan enfrentar de maneras diferentes las problemáticas que históricamente ha enfrentado la humanidad; es un momento en donde

la intención utópica y la misma utopía emergen naturalmente. En este sentido, la propuesta del Buen vivir ampliado¹⁹ se presenta como ese otro mundo “bueno” y “posible”. El Buen vivir se proyecta o se imagina como un horizonte en donde existe otra relación sociedad-naturaleza humana, la racionalidad instrumental deja de primar y el desarrollo ya no representa un anhelo. La necesidad de modificar la forma de relacionarnos con el resto del mundo natural es real, así como las características de la racionalidad hegemónica y las propias relaciones entre seres humanos y sus formas de organización, lo cual queda expuesto en la noción de crisis civilizatoria, en la crisis del concepto de desarrollo y con las condiciones de degradación ambiental que lo manifiestan. Es preciso pensar en verdaderas alternativas al desarrollo desde nuestra propia realidad; por ello se hace pertinente recuperar el pensamiento utópico y los nuevos horizontes de sentido.

Uno de los puntos revolucionarios en la propuesta del Buen vivir radica justamente en romper la problemática relación que promovía la modernidad: universalismo versus particularismo, para la modernidad resultaba un reto encontrar la estabilidad relativa entre los valores, las creencias y sensibilidades que participan en la formación de lo subjetivo y lo inter-subjetivo. En cambio, el Buen vivir propone un marco de encuentro en el

¹⁹El concepto de Buen vivir engloba una serie de prácticas y significaciones que existen en ciertas comunidades relativamente pequeñas, especialmente indígenas, de países como Bolivia y Ecuador. Sin embargo, la práctica del Buen vivir o Vivir bien suele plantearse como un reto en la medida en que la forma que pueda adquirir en comunidades más grandes, indígenas o no, así como su contenido en el imaginario social o en las subjetividades, se encuentra en pleno proceso de creación y reflexión.

que, en coincidencia con lo que propone Boaventura de Sousa Santos, se genera un terreno común donde pueden dialogar distintas prácticas, estrategias, discursos y racionalidades (Boaventura de Sousa Santos, 2010).

El Buen vivir ofrece bases para imaginar nuevos mundos “posibles”, al tiempo que logra romper con las formas hegemónicas de interpretar la realidad desde su conceptualización²⁰. En suma, el concepto del Buen vivir contempla no sólo la idea de vivir en plenitud, sino también el saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto; su recuperación y reconceptualización no implica que se derriben completamente las estructuras sociales, económicas y políticas actuales, sino que propone recuperar valores perdidos asociados a lo humano y más cercanos a las necesidades del planeta Tierra y su supervivencia.

El Buen vivir plantea entonces un tránsito hacia el postdesarrollo (Houtart, 2012, pp. 142-146), en la medida en que en ella se concentran críticas al concepto de desarrollo y propone la redefinición de relaciones humanas y para con el planeta. Las ideas centrales que se conjugan en la propuesta del Buen vivir (Ver: Günther, 2012; Gudynas y Acosta, 2011; Gudynas, 2014) pueden

²⁰De acuerdo con Gudynas y Acosta, “El Buen Vivir tiene su cuota de romanticismo, pero a la vez ofrece una vigorosa dosis de realismo. Recuérdese que estos estilos de vida, que propugnan la relación armónica entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, con todas las limitaciones que se les pueda encontrar, fueron la base para que las culturas indígenas puedan resistir más 500 años de colonización y explotación. El Buen Vivir [...] ofrece una orientación para construir colectivamente estilos distintos y alternos al progreso material” (Gudynas y Acosta, 2011, p. 110)

sincretizarse en la asociación de bienestar a armonía entre seres humanos y con la naturaleza, valores humanos sepultados (como la felicidad), lo comunitario por encima de lo individual, una racionalidad preeminente no instrumental, la legitimación de imaginarios alternativos al hegemónico, la ruptura con una concepción lineal de la historia, entre otros.

La propuesta está dotada de un carácter emancipatorio multidimensional, en tanto que, en primer lugar, en las cosmovisiones indígenas no existe siquiera un concepto de desarrollo entendido como un proceso lineal, en el Buen vivir no tiene lugar la dicotomía occidental que separa la sociedad de la naturaleza; en segundo lugar, sus diversas interpretaciones contienen un espíritu afín orientado a descolonizar el pensamiento dominante y a romper con las cadenas que mantienen a los saberes subordinados; en tercer lugar, el Buen vivir apunta hacia otra concepción de vida “buena”, “Sus contenidos apuntan a transformaciones de fondo en la sociedad, economía, política y en la relación con la naturaleza” (Gudynas y Acosta, 2011, p.106).

El Buen vivir en palabras de Aníbal Quijano (2014) se propone como un nuevo horizonte de sentido histórico, que posibilita construir una realidad intrínsecamente plural en la que se entiende al ser humano como una parte también intrínsecamente vinculada con la naturaleza, así, el Buen vivir eclipsa al proyecto de la modernidad, puesto que descarta a la razón instrumental tecno-científica y economicista que pretende dominar al medio ambiente como la única

vía posible para lograr la armonía en la convivencia social.

La multiplicidad de elementos a destacar de esta propuesta serían inagotables en este breve texto, sin embargo, lo que se pretende enfatizar aquí no tiene que ver sólo con su carácter utópico, sino con las posibilidades que como proyecto podría generar en torno a la construcción de ese puente que puede conectar la enorme distancia que pareciera existir entre lo que “es” y lo que “podría ser”, puesto que el discurso o los discursos del Buen vivir pueden plantearse como esa nueva senda latinoamericana distintiva que en palabras de Galeano “nos sirva para caminar” hacia una sustentabilidad no sólo regional sino global.

Lo anterior, encuentra sentido en que el Buen vivir es capaz de dialogar con otros muchos discursos contemporáneos que apuntan a transformar las formas de organización social que intentan responder a los imperativos que impone la necesidad de un desarrollo sustentable. Destaca pues su gran potencial emancipador que no desentona con otros modelos culturales utópicos y que, a su vez, según han demostrado las experiencias de Bolivia y Ecuador, es capaz de dialogar con la ideología de un modelo hegemónico decadente.

En un momento en el que las instituciones y el imaginario social moderno colonial están siendo cuestionados, sería pertinente rescatar la cosmovisión y cultura del Buen vivir, pensada como utopía. El Buen vivir se erige como cosmovisión alternativa, como modo de vida y como ese conjunto de significaciones sociales e instituciones que pueden dar lugar a otro mundo

“bueno”. Aunque, la forma en que se puede concretar un proyecto transformador, con cierto horizonte utópico, no es una cuestión que esté aún clara.

El propósito de este trabajo no es sólo identificar qué hay que transformar, ejercicio que se ha hecho en parte en parte en este artículo, sino también plantear la necesidad de la utopía como elemento emancipador y esperanzador. En este sentido, se ha intentado abordar desde una perspectiva multidimensional algunos elementos básicos que pueden ser recuperados de aquel concepto que ha motivado y alimentado las transformaciones sociales a lo largo de la historia, la utopía; y es en esa misma ruta que se propone aquí que en la cosmovisión del Buen vivir es posible encontrar tales elementos, por lo que pudiera ser éste un buen punto de partida para comenzar a desarrollar una propuesta lo suficientemente articuladora e incluyente como para iniciar una verdadera y radical transformación del hoy asfixiante modelo occidental.

Conclusiones

En la actualidad parece claro que la crisis del concepto de desarrollo es parte de un problema aún mayor: la crisis civilizatoria. El proyecto civilizatorio dominante, asentado en un tipo de racionalidad concreta, ha podido convertirse en dominante en la medida en que se logró imponer de tal manera que permeó en forma decisiva el imaginario social de gran parte del globo. Así, pecando de simplificación pero haciendo el intento por conjugar las ideas expuestas, es posible decir que existe una relación íntima y dialéctica entre la

utopía (ya sea el “desarrollo” moderno o el Sumak Kawsay), la racionalidad que lo conduce y las características del imaginario que lo legitiman y le dan fuerza.

Dado lo anterior y partiendo de la idea de que la humanidad enfrenta hoy una situación tan crítica que incluso pone en duda la propia existencia de la especie humana, el Buen Vivir se propone como un proyecto social alternativo que emerge en América Latina como respuesta a los problemas vitales de la vida colectiva. Ofrece una narrativa propia que deviene de la recuperación de cosmovisiones de sociedades originarias en América Latina y, como utopía, se inscribe además en el marco de las pocas propuestas que logran aglutinar los elementos básicos que contiene la utopía, en el sentido en el que ya la hemos caracterizado.

En primer lugar, como se expone en el primer apartado, las utopías pensadas o imaginadas emergen en un momento histórico crítico; así, el Buen vivir emerge en un momento o situación crítica que, en este caso, está asociado con lo que se ha denominado como crisis del proyecto civilizatorio hegemónico. En segundo lugar, la utopía lleva implícita una intencionalidad que se asocia a la necesidad de otras reglas de juego, que en el Buen vivir se encuentra por doquier (cambios en el imaginario asociados a valorar lo comunitario por sobre lo individual, la recuperación de valores humanos sepultados, otra relación con la naturaleza, etc.).

Por otro lado, la utopía también fungiría como una suerte de puente entre la realidad en crisis y lo imaginado (otras reglas de juego), esto

nos sitúa en el tercer elemento que atribuimos a la utopía. En este sentido, el Buen vivir demanda al ser humano pensarse como un elemento más de la naturaleza y ya no más como un ser ajeno que debe pretender dominarla, a partir de las cosmovisiones ancestrales se conecta de manera crítica con la realidad operante, así, los puentes entre lo imaginado y lo real en esta propuesta no solamente están tendidos por una noción utópica o un horizonte de sentido, sino también por las acciones mismas que el Buen vivir orienta hacia dicho horizonte de sentido.

Las acciones orientadas hacia un proyecto sociohistórico emancipatorio precisan de lo que Quijano ha llamado horizonte de sentido. El Buen vivir es, en este sentido, esa utopía que funge como orientadora de la acción que pretende cambiar la realidad y, a la vez, representa una posibilidad real. El elemento emancipatorio que contiene implícitamente el Buen Vivir en la medida en que plantea la necesidad de superar el momento crítico actual y la función de esta utopía como horizonte de sentido y guía de determinadas acciones sociales, también son elementos comunes (cuarto y quinto) en la utopía y el Buen Vivir. En su proceso de construcción discursiva contemporánea el Buen Vivir se ha nutrido de elementos histórico-intelectuales que le han dotado de una intención crítica, así como de una intencionalidad que le ha permitido formular respuestas específicas para los problemas centrales de la vida colectiva.

Nadie puede negar hoy en día que el tipo de racionalidad que acompaña a la Modernidad ha devenido en el divorcio de la especie humana frente a la naturaleza, “Sin lugar a dudas, existió

un momento en la historia en que el hombre cobró consciencia de que podía utilizar a la naturaleza, al principio con el único fin de garantizar su existencia. Después, gradual e insensiblemente, en un proceso que duró miles de años, esta utilización de la naturaleza se convirtió en control, luego en dominio y finalmente en destrucción” (Trejo, 2014, 43) y en esta ruta histórica no sólo han quedado desvirtuados los principios universales, “buenos”, que le dieron sentido en un primer momento, sino que también ha quedado evidenciado su fracaso en cuanto a su promesa de dar solución a las diversas problemáticas que también como sociedad hemos enfrentado históricamente; peor aún, pareciera estarlas exacerbando a grado tal que ahora enfrentamos incluso la posibilidad de desaparecer como especie humana.

Tal situación nos obliga a rechazar la idea del “fin de la historia” y, en ese sentido, a imaginar y crear nuevos posibles mundos que pudieran reorientar la acción humana; ahí radica la riqueza del planteamiento del Buen vivir, en tanto que, siguiendo a Dussel, propone un diálogo no moderno ni postmoderno, sino “trans-moderno”, puesto que su esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde una exterioridad positiva distinta a la Moderna. En este sentido, su afirmación resultaría en lo que Dussel advierte como inherente a las culturas trans-modernas: “[...] novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad” (Dussel, 2005, p. 24).

Concluyendo, en este momento en el que ya resulta innegable hablar de una crisis civilizatoria, es necesario comenzar a plantear respuestas concretas de mayor alcance, así, el Buen vivir se

propone como una alternativa que, acorde con un nuevo mundo proyectado, persigue un horizonte utópico sustentado en una serie de valores que, aunque diferentes a los propios del proyecto de modernidad, no dejan de poseer la necesaria característica de ser universales. Pese a ello habrá que reconocer que su viabilidad aún depende de la construcción de legitimidad en una sociedad que requiere transformar radicalmente el imaginario social que, pese a su agotamiento, aún se encuentra vigente.

Bibliografía y Fuentes Consultadas

BIFANI, Paolo. Medio ambiente y desarrollo sostenible. España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina, 1999.

BLANCO, Rogelio. La ciudad ausente. España: Akal, 2000.

BOBBIO, Norberto et. al. Diccionario de política. México: Siglo XXI Editores, 1998.

CÁCERES, Edgardo. “Aproximaciones a los usos del concepto de utopía en el pensamiento latinoamericano”. En: Cerutti, Horacio y Páez M., Rodrigo (coords.). América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía. México: UNAM – Plaza y Valdes, 2003.

CELENTANO, Adrian. “Utopía: Historia, concepto y política”. Revista Scielo, Diciembre de 2005, Vol. 10, Núm. 31, Venezuela, Dirección URL:

http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162005000400006&script=sci_arttext
[Consulta: 18 de junio de 2015].

CHÁVEZ, Ma. Guadalupe. “La idea de progreso en Nisbet. Reflexiones e interpretaciones bibliográficas”. Estudios sobre las culturas contemporáneas, año VI, Núm.18, México: Universidad de Colima, 1994.

DUSSEL, Enrique. "Transmodernidad e interculturalidad", 2005. Dirección URL: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf> [Consulta: 3 de agosto de 2015].

ENGELS, Friederich, "Del socialismo utópico al socialismo científico". Dirección URL: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/3.htm> [Consulta: 18 de junio de 2015].

ESCOBAR, Arturo, "Globalización, desarrollo y modernidad". Colombia: ed. Planeación, Participación y Desarrollo, 2002.

ESTERMANN, Josef. "Crisis civilizatoria y vivir bien". Polis. Revista Latinoamericana, Núm. 33, Centro de Investigación, Sociedad y Políticas Públicas, 2012. Dirección URL: <http://polis.revues.org/8476> [Fecha de consulta: 18 de junio de 2013].

FUKUYAMA, Francis. "¿El fin de la Historia?" en Francis Fukuyama. El fin de la Historia, Dirección URL: <http://firgoa.usc.es/drupal/files/Francis%20Fukuyama%20-%20Fin%20de%20la%20historia%20y%20otros%20escritos.pdf> [Consulta: 15 de junio de 2015].

GALEANO, Eduardo. Las palabras andantes. México: Siglo XXI, 1993.

GIRALDO, Omar Felipe. Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir. México: Itaca/Universidad Autónoma de Chapingo, 2014.

GRAMSCI, Antonio. Cuadernos de la Cárcel. Tomo I. México: Era, 1981.

GUDYNAS, Eduardo y Alberto Acosta. "El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso". CEPRID, 2011, Dirección URL: <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1182> [Consulta: 31 de octubre de 2011].

GUDYNAS, Eduardo. "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo". América Latina en movimiento, febrero de 2011, Núm. 462, ALAI, Ecuador.

GUDYNAS, Eduardo. "El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa". En Gian Delgado (Coord.). Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad. México: UNAM-CEICH, 2014.

GÜNTHER, Ma. Griselda. "Crisis civilizatoria y racionalidades". En: Günther, Ma. Griselda y Javier Contreras (coords.). Laberintos de la racionalidad ¿Crisis civilizatoria?. México: Itaca – UAM. 2014., Pp. 15-40.

GÜNTHER, Ma. Griselda. "La actualidad del Sumak Kawsay". En: Juan Fal y Oliveros, Amaury (Coords). El pensamiento económico y social latinoamericano: Crisis neoliberal y proyectos alternativos. Tomo I, México: UNAM, Ediciones Eón, 2012, pp. 167-192.

HORKHEIMMER, Max y Theodor Adorno. Dialéctica de la Ilustración. España: Trotta, 1994.

HORKHEIMMER, Max. Crítica de la razón instrumntal. España: Trotta, 2002.

HOUTART, Francois. "¿Crisis civilizatoria?". La Tendencia. Revista de análisis político, Núm. 13, abril-mayo, FES – ILDIS, Ecuador, 2012, pp. 142-146.

LANDER, Edgardo. "Crisis civilizatoria: el tiempo se agota". En Irene León (Coord.). Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios. Ecuador: FEDAEPS, 2010, pp. 27-40.

MANNHEIM, Karl. Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. España: Ed. Aguilar, 1973.

NEUSÜSS, Arnhelm. Utopía. España: Barral Editores, 1971.

NISBET, Robert. Historia de la idea del progreso. Barcelona: Ed. Gedisa. 1981.

QUIJANO, Aníbal. "‘Bien Vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder" en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Argentina: CLACSO, 2014, pp. 847-859. Dirección URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507045047/eje3-10.pdf> [Consulta: 3 de agosto de 2015].

QUIJANO, Aníbal. “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”. Revista Casa de las Américas, Núms. 259-260, abril-septiembre, 2010, pp. 4-15.

ROBINSON, William I. Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clases y Estado en un mundo transnacional. Colombia: Desde Abajo, 2007.

SACRISTÁN, Manuel. Antonio Grasmci. Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México: Siglo XXI, 1970.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “La hora de l@s invisibles”. En Irene León (coord.). Sumak kawsay / buen vivir y cambios civilizatorios. Ecuador: FEDAEPS, 2010.

SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Ecuador: Plan Nacional de Desarrollo, 2009.

TREJO, Alberto. “Disertación sobre la crisis total”. En: Javier Contreras y Ma. Griselda Günther, (Coords.). Laberintos de la racionalidad ¿Crisis civilizatoria? México: UAM/Itaca, 2014, pp. 41-54.

UNCETA, Koldo. “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una Mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones” en Carta Latinoamericana. Contribuciones en desarrollo y sociedad en América Latina. Uruguay: D3e – CLAES, Abril de 2009, No. 7.

VÁZQUEZ, Iñaki. “Ideología y utopía: una perspectiva sociológica –De Marx a Richard Rorty–”. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM, Vol. XXI, núm. 1, enero-junio, 2011, Dirección URL: <http://www.redalyc.org/pdf/654/65421407011.pdf> [Consulta: 18 de junio de 2015].

VITERI, Carlos. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. Polis, Núm. 3, 2002, Dirección URL: <http://polis.revues.org/7678> [Consulta: 3 de agosto de 2015].

ZEMELMAN, Hugo. El futuro como ciencia y utopía. México: UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1997.

ZOPPI, Raúl. “Visa de Tomás Moro”. En: Moro, Tomás. Utopía. Argentina: Losada, 2007.