

Entre *bien común* y *buen vivir*. Afinidades a distancia

Between Common Good and Buen Vivir: Long-Distance Affinities

Francesca Belotti

Doctoranda en Lenguajes políticos y comunicación, Departamento de Comunicación e Investigación Social, Sapienza Universidad de Roma, Italia.

Correo electrónico: frabelo@hotmail.it, francesca.belotti@uniroma1.it

Fecha de recepción: abril 2013
Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

El presente trabajo busca identificar afinidades y disonancias entre el *buen vivir*, al que se dio prioridad jurídica y política en las recientes reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia, y el *bien común*, que en paralelo está floreciendo en el debate público italiano –y más en general, europeo– a partir de algunas experiencias concretas de defensa y reapropiación de los recursos llamados “comunes”. Tal perspectiva comparativa ha llevado a identificar dos posibles interpretaciones de la relación entre los conceptos en cuestión: considerar el *bien común* como concepto general del cual el *buen vivir* sería una especificación local o como elemento constitutivo del paradigma del *buen vivir*.

Descriptores: buen vivir, bien común, movimientos, derechos fundamentales, bienes comunes.

Abstract

The current work seeks to identify affinities and dissonance between *buen vivir* (*good living*) –to which legal and political priority was given in recent constitutional reforms in Ecuador and Bolivia– and common good, which in a parallel manner is flourishing in public debate in Italy and in Europe in general, given several concrete experiences in defending and re-appropriating resources identified as “commons.” Such a comparative perspective has brought about two possible interpretations of the relationship between the concepts in question: We can consider the common good as a general concept from which *buen vivir* would be a local specificity or we can consider it as a constitutive element of the paradigm of *buen vivir*.

Key words: buen vivir, common good, movements, fundamental rights, the commons.



Premisa

Las recientes experiencias constitucionales de América del Sur son interesantes porque en ellas se dio prioridad a un paradigma jurídico y político: el *buen vivir*, que está basado en una serie de derechos fundamentales inéditos, cuyo objeto es la protección de bienes, precisamente, ‘comunes’, entre los que se incluyen: los recursos naturales, necesarios para la vida (por ejemplo, el agua y el medio ambiente) y recursos inmateriales, funcionales para la formación de la personalidad y el ejercicio consciente de la participación democrática (por ejemplo, la comunicación, la información, la cultura).

Para tener una perspectiva comparativa y una postura crítica, puede resultar pertinente reflexionar sobre la intercambiabilidad del concepto de *buen vivir* por el de *bien común* que, en paralelo, está floreciendo en el debate público italiano, y en general europeo, a partir de experiencias concretas de defensa o reapropiación de recursos y espacios ‘comunes’. Localizar las posibles afinidades y disonancias entre estos dos modelos es una manera de poner en diálogo caminos sociales y políticos que, a pesar de su especificidad, parecen ir hacia la misma dirección: transformar las visiones del mundo dominantes, a partir de “tradiciones subterráneas” que, al emerger, hablan de la necesidad de importar un cambio en los paradigmas hegemónicos.

42

La disputa por el *buen vivir* entre la semántica y la legitimidad

El *buen vivir* ha aparecido recientemente en el vocabulario de los países de América Latina, en la estela del reconocimiento obtenido en las constituciones de Ecuador (*sumak kawsay*, en quichua) y Bolivia (*suma qamaña*, en aymara) aprobadas entre 2008 y 2009. Tiene sus raíces en las reivindicaciones y luchas antineoliberales planteadas por los pueblos indígenas y también alimentadas por otros grupos sociales como el ecologismo, el feminismo, el socialismo y la Teología de la Liberación, que han confluído en la contestación del paradigma del desarrollo. Es más, el *buen vivir* nace precisamente de la necesidad de refutar el concepto mismo de “desarrollo” promovido por la ideología neoliberal, a partir de la cosmovisión andina de la que deriva (Acosta, 2011: 63; Estermann, 2012: 523). Postula un “reordenamiento general de lo que el término moderno ‘desarrollo’ había querido expresar”, puesto que “desborda los límites de un proyecto meramente económico, social o político” y “adquiere el carácter de paradigma regulador del conjunto total de la vida”, útil para experimentar concepciones del mundo “acuñadas más allá del legado moderno-europeo” (Cortez, 2009: 1-3).

Precisamente por esta complejidad, la noción ha sido permeable a un uso indebido y a múltiples aplicaciones; cuando en la práctica refiere a un espacio comunitario constituido por lazos de reciprocidad y convivencia simbiótica con la naturaleza y, al

mismo tiempo, a un estilo de vida inspirado por los principios de igualdad, responsabilidad compartida y conservación del ecosistema. Varias figuras intelectuales y políticas a menudo contestan el concepto, denunciando un uso instrumental o una vacuidad semántica de éste¹. Hay también los que destacan la dificultad de combinar en un único contenedor teórico la heterogeneidad de significados que el *buen vivir* puede asumir en los muchos pueblos indígenas que componen las realidades involucradas por las reformas constitucionales. A lo dicho se suma la dificultad práctica de aplicar los principios del *buen vivir* dentro de contextos todavía estructurados en torno al Estado clásico y caracterizados por una profunda heterogeneidad cultural, social y económica (Niel, 2011: 22).

Puede ser útil, entonces, destacar las principales dimensiones de significado que ponen en común las distintas expresiones del concepto en cuestión, para tratar de delimitar sus confines e identificar un núcleo semántico compartido. Reconocemos ante todo, una dimensión ecológico-natural, una socioeconómica y una ancestral-cultural, pero no se excluye que la meta constitucional haya añadido también una dimensión política, conectada al desafío democrático que el *buen vivir* quiere lanzar, ya que se refiere a “derechos y garantías sociales, económicas y ambientales” fundamentales (Acosta, 2009: 7).

La primera dimensión de significado se encarna en el reconocimiento de la centralidad de la naturaleza, considerada como una entidad que debe ser protegida y como la base de la vida humana, con la cual es necesario volver a establecer una relación armónica e integrada². El concepto de *sumak kawsay* está irrigado por la disputa ecológica y es a partir de ésta que derivan en cascada” las otras dimensiones de significado;

1 Algunos se han referido a la reforma constitucional —específicamente, la ecuatoriana— como a un fenómeno de populismo y de maniobras políticas de izquierda: por ejemplo, el ex vicepresidente ecuatoriano Peñaherrera ha calificado el *buen vivir* como un “eslogan” dirigido a fomentar un modelo político anacrónico puramente socialista (Peñaherrera, 2008: 3). Otras lecturas ven en el *buen vivir* la expresión de un romanticismo retrógrado: por ejemplo, el economista Paredes lo ha descrito como una “ficción” que requiere el sacrificio de la libertad individual y del progreso en nombre de un ideal de sociedad colectivista (Velasco, 2007: 12). Algunas figuras de la Iglesia católica y protestante han contestado la primacía otorgada a la naturaleza, porque socavaría la estabilidad del acuerdo sobre la supremacía metafísica y política del Dios cristiano en los ordenamientos sudamericanos (Cortez, 2010: 3). También el Partido Leninista Ecuatoriano ha impugnado el *buen vivir*, denunciando su carácter contradictorio con respecto a la lucha contra el capitalismo —y, por tanto, contra la propiedad privada que es su esencia estructural—, así como la falta de coraje con respecto a un proyecto revolucionario que realmente pueda dismantelar el sistema capitalista, sin limitarse a distanciarse solo de las políticas neoliberales (Cortez, 2009: 12-14).

2 En este sentido, se explica que en la Constitución ecuatoriana se haya decidido tratar a la naturaleza como un verdadero “sujeto de derechos”, asignando así al ordenamiento jurídico y político una postura “biocéntrica” en el ámbito de la construcción de una “justicia ecológica” que “pretende asegurar la persistencia y supervivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida” (Acosta, 2011: 68-69). Al contrario, la Constitución de Bolivia habla del “derecho humano a un medio ambiente sano”, adoptando así un punto de vista relacional —y solo aparentemente antropocéntrico— que coloca la reforma constitucional dentro de un proceso de construcción de una “justicia ambiental”, que tiene por objeto el remedio de los daños ambientales que afectan a las condiciones de la vida humana (Acosta, 2011: 68-69). Consideramos que se trata aquí de un punto de vista “aparentemente antropocéntrico” porque la mediación del género humano es en realidad el supuesto lógico que nos permite pensar en términos de “derechos”: son los seres humanos que, al expresarse con este lenguaje, ponen en evidencia la necesidad de proteger a la naturaleza de las actividades de saqueo que realizan sobre ella.

pues esta disputa obliga a repensar el sistema económico, los parámetros culturales de referencia, las interacciones sociales y la organización política.

La dimensión socioeconómica del *buen vivir* se manifiesta, de hecho, en un ideal de economía orientada a la satisfacción de necesidades básicas y a los valores de reciprocidad y complementariedad, útiles para “construir relaciones de producción, de intercambio y de cooperación que propicien la suficiencia (más que la sola eficiencia) y la calidad”, así como la redistribución de los recursos (Acosta, 2011: 70; Niel, 2011: 15)³.

La dimensión ancestral-cultural se refiere, en cambio, al proceso de integración cultural en el que se mezclan conocimientos, religiones y estilos de vida tomados tanto de las tradiciones indígenas como del patrimonio de la modernidad secularizada, con el fin de construir una identidad colectiva plural, capaz de restaurar el equilibrio entre la espiritualidad y la materialidad de la vida, defenderse de los ataques de la hegemonía cultural y del pensamiento único y, finalmente, recolocar al individuo dentro de la comunidad a la que pertenece (Houtart, 2011b: 28). Por último, el desafío sociopolítico que el *buen vivir* parece lanzar consiste en reorganizar la vida colectiva según un criterio de implementación de la democracia, centrándose en la valoración de la subjetividad humana en tanto componente esencial del proceso de construcción social de la identidad política plural, dentro de un Estado plurinacional y a través de formas de “participación comunitaria y representación desde abajo” (Niel, 2011: 36).

De cualquier modo, el *buen vivir* ha sido objeto de críticas y desconfianza sobre todo en cuanto a su legitimidad y su origen: no tiene precedentes en los vocabularios indígenas y aparece hoy como un neologismo acuñado por intelectuales y activistas indígenas para contestar los modelos dominantes y reafirmar unas alternativas en muchos ámbitos de la vida colectiva. En Bolivia, por ejemplo, el *suma qamaña* apareció recientemente dentro de las elaboraciones conceptuales de los *aymaras*; según muchos autores, “no hay antecedentes históricos o arqueológicos ni es parte del lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades” (Uzeda, 2010: 5)⁴. No obstante, incluso si fuera una invención lingüística sofisticada, desarrollada por las élites indígenas para bautizar una ‘forma de vida’ (Wittgenstein, 1980: 190), es

3 La contestación del modelo de desarrollo deriva del hecho de que éste, al medir el bienestar de una población a partir de una evaluación cuantitativa de los activos poseídos, ha alimentado la lógica de acumulación y ha causado la destrucción de los ecosistemas y de la cohesión social. Del mismo modo, repensar la economía nos obliga a reconceptualizar el mismo “mercado”, redefiniéndolo como un espacio de intercambio de bienes y servicios en función de la sociedad (y no solo del capital) y, por lo tanto, estableciendo una intervención conjunta del Estado y de la sociedad en la regulación de su mecanismos de funcionamiento (Acosta, 2011: 72-73).

4 Algunos sostienen que, en el contexto de Bolivia, los *aymaras* utilizan la expresión *suma qamaña* todos los días y con frecuencia, para referirse a un concepto dinámico, a una forma de vida que tiende permanentemente a la armonía y al equilibrio en las relaciones entre personas y entre ellas con la naturaleza (Estermann, 2012: 517-519). La dificultad en el reconocimiento de la utilización actual de la expresión más bien podría abordar más específicamente la versión en española: *buen vivir*, que es ambivalente y poco adherente a la sintaxis verbocéntrica de las lenguas indígenas y que, por lo tanto, no puede traducir fielmente frases que son por su naturaleza dinámicas. *Sumak kawsay* y *suma qamaña* se refieren a una vida plena en la que la dimensión espiritual es muy fuerte y no puede ser trivializada por el adjetivo “buen” ni por el adverbio “bien” (Niel, 2011: 6).

posible que ésta pueda ser adoptada por las poblaciones de las que estas élites forman parte. De hecho, según algunos autores, precisamente el diálogo entre las tradiciones indígenas y los logros cognitivos de la modernidad habría activado los procesos constituyentes y producido el nuevo binomio (Gudynas y Acosta, 2011: 106).

También la fórmula de los “derechos del *buen vivir*”, adoptada en la Constitución ecuatoriana, puede ser considerada como el resultado de un proceso de diálogo, organizado *deus ex machina* por la clase intelectual en concierto con los representantes de los movimientos indígenas, para definir un conjunto sustantivo de derechos que obtengan efectividad en la sociedad. Y por lo tanto, el aterrizaje constitucional podría ser considerado como un intento de traducir un concepto local en términos universales, a través del lenguaje de los derechos, querido y tal vez más accesible a una cultura jurídica moderna⁵. En la variante constitucional, por lo tanto, el *buen vivir* parece ir “más allá del trabajo de recuperación de la memoria” de las tradiciones indígenas y se presta a “un alto grado de interpretación en función de preocupaciones contemporáneas” (Houtart, 2011a: 6).

Esta conclusión también puede ser sostenida a partir de las réplicas de aquellos que consideran el término *buen vivir* como una etiqueta posmoderna producida por el socialismo del siglo XXI y lejana del ancestral *sumak kawsay*, así readaptado en forma de *new age* o *light* a modo de “una partícula indigenista del socialismo” (Oviedo, 2012: 59). Más específicamente, hay autores que reconocen en el *buen vivir* una mezcla de ingredientes tomados de la *eudaimonia* aristotélica, de ciertos supuestos axiológicos del cristianismo, de algunos principios regulativos del *Welfare State*, de las exigencias medioambientales y socialistas, y, solo de modo residual, de algunos de los conceptos que fundan la “sagrada e integral convivencia en armonía y equilibrio” planteados en el original *sumak kawsay*. Por lo tanto, el *buen vivir* representaría una forma de “usurpación del nombre y del concepto general del vitalismo de los pueblos andinos” (Estermann, 2012: 521; Oviedo, 2012: 56-57, 72).

5 En realidad, el *buen vivir* en Ecuador es un concepto que tiene su profundidad histórica. De manera embrionaria e inconsciente ya estaba tomando forma desde la primera mitad del siglo XX, cuando comenzó un proceso de acercamiento entre el marxismo y la cosmovisión andina (por ejemplo, con Mariátegui y el Partido Socialista Ecuatoriano), que después, entre finales los años ochenta y el principio del siglo XXI, ha dado lugar a una convergencia de intenciones entre la izquierda política y el movimiento indígena, dentro de un movimiento socialista postcapitalista, impregnado de elementos ecológico-indígenas y postcolonial (Estermann, 2012: 529). La propuesta socialista ha sintetizado, por lo tanto, las reivindicaciones étnicas y de clase dentro de una comunidad de luchas dirigidas a desactivar las desigualdades sociales producidas por las relaciones capitalistas de subordinación y explotación (Cortez, 2009: 6-7). A la que contribuyó la Teología de la Liberación, que ha promovido una visión del cristianismo compatible con la cosmovisión andina, alegando una afinidad entre el mensaje bíblico y el profundo valor de las relaciones humanas y de la Tierra. El término *buen vivir*, además, no ha aparecido por primera vez en 2007, cuando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) lo presentó a la Asamblea Constituyente. Este binomio tenía ya antecedentes, comprobables tanto en los procesos políticos descritos, cuanto en las fuentes y documentos que *ante litteram* proponían soluciones parecidas. Baste mencionar, a modo de ejemplo, el Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina, Módulo desarrollo con identidad, elaborado por el Fondo Indígena en 2005, o la experiencia educativa de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, que ya en 2004 había publicado las directrices de su propia propuesta pedagógica con el título *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*, o también el primer proyecto político de la CONAIE de 1997 (Cortez, 2009: 9-12).

En esta perspectiva, absorber el *sumak kawsay* ancestral dentro de una categoría conceptual híbrida, resultante de una mezcla con los productos teóricos occidentales –esencialmente antropocéntricos y, según algunos autores, incompatibles con los principios fundamentales de la filosofía andina–, podría considerarse como una especie de “prepotencia intelectual” que aumenta el riesgo de tratar el “vitalismo andino” como un “apéndice folclórico del socialismo posmoderno” o de estandarizar las distintas concepciones del *buen vivir*, incluso las occidentales, dentro de un único contenedor abstracto que luego llevaría a usos circunstanciados o manipulados (Oviedo, 2012: 77-80). Aunque esta operación haya ya tenido lugar al elaborar el neologismo *buen vivir* –antes y durante los procesos constituyentes–, el concepto se presta, por su propia naturaleza, a ser eventualmente redefinido o precisado en su sentido, dentro de procesos dialógicos y participativos. Los mismos intelectuales implicados en la “ideación” del *buen vivir* admiten que se trata de un concepto en permanente transformación; a lo sumo, resulta definitivo el acto –simbólicamente denso y políticamente decisivo– de formalizar a nivel constitucional un cambio de paradigma, como si se quisiera apostar por modelos alternativos no inéditos para reaccionar a los fracasos de los modelos dominantes.

El resurgimiento ultramarino de los bienes comunes

También en Europa, la crisis provocada por las políticas neoliberales ha hecho resurgir conceptos de las tradiciones del pasado, pero actualizados en los desafíos y urgencias del presente. Este es el caso, por ejemplo, de los bienes comunes que han entrado solo recientemente en el vocabulario de los italianos en la estela del referéndum contra la privatización del servicio hídrico nacional, que fue convocado en Italia en junio de 2011 bajo la égida del eslogan “Agua bien común”. En esa ocasión, y después de quince años en que no se alcanzaba el número requerido de votantes para validar los resultados de un referéndum, el pueblo ha vuelto a votar. Esto fue posible tanto por la importancia del tema, como por la eficaz campaña de promoción que fue capaz de reunir a la sociedad civil y captar la desconfianza generalizada que la ciudadanía siente, desde hace tiempo, respecto a las instituciones políticas.

A diferencia del *buen vivir*, la noción de *bien común* no ha estado ausente de los diccionarios académicos, e incluso la existencia de formas de propiedad colectiva de los bienes no ha sido desconocida para la doctrina jurídica y la cultura política europea; no obstante, estas dos construcciones dogmáticas han ido oscureciéndose con el paso del tiempo, debido a la alianza entre el Estado y la propiedad privada, firmada con el advenimiento de la modernidad, y solo cuando se abrió un resquicio

(precisamente el referéndum) es que ha podido resurgir⁶. Al igual que el *buen vivir*, la definición de este concepto no es inmune a riesgos de porosidad e indeterminación: por eso, resulta útil identificar una síntesis semántica que sepa explicar su sentido, manteniendo unidas las distintas dimensiones en las que se especifica.

En primer lugar, es bueno destacar la provocación de alguna manera antropológica del concepto: el atributo ‘común’ desafía la lógica del tener y de la acumulación relanzando la importancia del ser, del ‘ser parte de’ (en vez de ‘tener parte de’) algo. Incluso etimológicamente *cum-munus* se refiere a la relación entre las personas que se hacen cargo de un don que requiere vínculos morales recíprocos. Los *commons* recolocan así al individuo dentro de su entorno natural y social, valorando las relaciones interpersonales y la experiencia de la alteridad. En consecuencia, nos obligan a repensar la dimensión política del vivir juntos porque apuestan por formas autopoieticas de participación en el proceso de toma de decisiones: parecen, de hecho, devolver cuotas de soberanía en manos de cada ciudadano, pues por naturaleza requieren la implicación –tanto en términos de gestión como en términos de decisión– de aquellos que los tienen, precisamente, “en común” (Mattei, 2010: 59-63).

Se trata de recursos que pertenecen a todos y cada uno a la vez, y que se comparten en tanto son de una comunidad definida precisamente a partir de la relación con ellos. Los bienes comunes, de hecho, tienen una capacidad de agregación –y, por lo tanto, constituyente– derivada de aquello que la Comisión Rodotà, en 2007, llamó “titularidad difusa”: los bienes comunes son “cosas que expresan utilidades funcionales al ejercicio de los derechos fundamentales y del libre desarrollo de la persona, y se inspiran en el principio de protección intergeneracional de las utilidades”; sirven de inmediato a la comunidad, personificada en sus componentes y ven a las instituciones públicas como meros guardianes de los intereses de los demás, incluidos las generaciones futuras (*Relazione di Accompagnamento al Progetto di Legge Delega*, 2008: 6)⁷.

6 El concepto de *bien común* se remonta a la tradición del aristotelismo político y de la Escolástica, aunque en un sentido diferente y sustancialmente en las antípodas del que se discute en este trabajo y que se utiliza actualmente. También fue objeto de largos debates entre los representantes de las teorías liberales (por ejemplo, Rawls) y comunitaristas (por ejemplo, Sandel o Sen). Igualmente, la categoría de los bienes comunes tiene antecedentes que se remontan en el tiempo al derecho romano, que ya preveía diferentes formas de propiedad colectiva, como las *res in publico usu* de propiedad del pueblo romano o las *res communes omnium* de propiedad de todo el género humano. A lo largo de la época medieval, además, los bienes comunes sobrevivieron porque constituían “una base muy importante de sustentamiento de los campesinos y artesanos” y “un sistema político legítimo y participativo [...] de autogobierno de los pueblos autóctonos” (Mattei, 2011: 10-13). Solo con el advenimiento de la modernidad, tal como fue establecida en términos de política nacional por el fenómeno de los *enclosures* ingleses y, en términos de política exterior, por la conquista de las Américas, los bienes comunes se desvanecieron a la sombra de la propiedad privada y del absolutismo jurídico del Estado.

7 Entre 2007 y 2008 se convocó a una Comisión Ministerial presidida por Stefano Rodotà para reformar el Código Civil italiano en la parte relativa a la disciplina de los bienes públicos, a la luz de los sobrevenidos principios constitucionales y europeos y de la necesidad de asegurar una protección a largo plazo a los bienes que por su naturaleza deben ser salvaguardados para los intereses de las generaciones futuras. Aunque el proyecto no haya despegado a causa del cambio de mayoría parlamentaria, se ha abierto un intenso debate –no solo académico–, especialmente en torno a la categoría de los “bienes comunes” allí codificada *ex novo*, la cual ha sido llevada a debate público por el referéndum de

De esta manera, la categoría de los bienes comunes supera la dicotomía público-privado y se libera de la perspectiva de la propiedad, ya que pone de manifiesto la importancia de una gestión previsor y participativa, capaz de respetar la función social de los recursos. Ya Ostrom en *Governing the Commons* (1990) muestra cómo, con el tiempo, cada comunidad es capaz de utilizar y gestionar de manera sostenible los bienes comunes gracias a estrategias de cooperación: las normas y las relaciones establecidas dentro del espacio social pueden dar paso a instituciones endógenas, designadas para vigilar y castigar a los infractores (Bravo, 2001: 498-504). Son los usuarios del bien quienes, al estar en una situación de cercanía y familiaridad con aquel, desarrollan estructuras organizativas ‘anatómicas’ que gobiernan de manera participativa y corresponsable los recursos. Este proceso también permite generar la conciencia de todos y de cada uno en torno al interés común y maximizar los beneficios –individuales y colectivos– a través de acciones de cooperación y sistemas de distribución equitativa⁸.

En este escenario se concreta la hipótesis de que existe una relación entre los bienes comunes, vistos como referentes experienciales, y el *bien común*, entendido como concepto abstracto. Podemos imaginar esta relación a partir de círculos concéntricos que se remontan desde la protección y la gestión participativa de los recursos comunes cercanos a los ciudadanos, hasta la administración de los asuntos públicos y la identificación del bien común, entendido como un proyecto colectivo *in fieri*, como una especie de tensión hacia el logro de los principios deseados para la vida política de la comunidad, precisamente, a partir del empeño profuso para los recursos que ella comparte. Según esta interpretación, el concepto, aunque abstracto, se coloca en un horizonte democrático y permanece enganchado tanto a los recursos concretos como a la voluntad de las personas que, individual o colectivamente, están involucradas en los procesos de toma de decisión.

El proyecto político que una comunidad busca está, por tanto, en continua elaboración y es por naturaleza plural, ya que se construye por medio del intercambio

junio de 2011 a partir de la defensa del agua. Ya en junio de 2006, en realidad, había sido puesta en marcha una reflexión de carácter académico sobre la taxonomía y la situación jurídica de los bienes públicos, sobre todo en reacción a la ola de privatizaciones de los años noventa que mostró la insuficiencia de las garantías en defensa de la naturaleza pública de ciertos bienes que hoy; sin embargo, requieren una protección de larga duración y capaz de resistir a la ideología que ve todos los vicios en el sector público y en el privado toda virtud (Mattei, 2011: VII).

8 A pesar de que el trabajo de Ostrom ha tenido el valor de inaugurar un intenso debate internacional sobre el tema de los bienes comunes y que algunos de los resultados obtenidos a escala relativamente pequeña han demostrado poder ampliarse hacia objetos de estudio más extensos, quedan algunos elementos críticos que se deben destacar. En primer lugar, la solución comunitaria solo funciona bajo ciertas condiciones estructurales que permiten a los usuarios de los bienes activar el proceso de elaboración de las instituciones endógenas (Bravo, 2001: 507-508). Por otra parte, desde un punto de vista general, la autora se limita a impugnar la idoneidad del modelo antropológico del *homo oeconomicus* para la gestión de la propiedad común, pero no analiza las consecuencias políticas y jurídicas (Mattei, 2011: X-XIII). Por último, la teoría de los bienes comunes lo aborda desde una perspectiva puramente económica y, por lo tanto, referida solo a la relación entre el tipo de bien y de sus usuarios, pero no da cuenta de cómo transcurre el proceso de construcción social de un bien común por medio del cual una comunidad le asigna un valor compartido, y también simbólico, al recurso.

de opiniones entre los ciudadanos que, discutiendo y luchando, identifican a cada momento su propio bien común por las relaciones que a partir de los bienes comunes y de su defensa o reivindicación instituyen a una comunidad. Como escribe Arendt, “el bien común se encuentra en el mundo que compartimos sin ser dueños de ello”, y se manifiesta en las actividades e instituciones que compartimos como ciudadanos y en los objetivos que perseguimos colectivamente (Arendt, 1977: 104). Es a través de este tipo de implicación que se refuerza la percepción de tener algo ‘en común’ con los demás, y se activan procesos de subjetivación colectiva en los cuales se valora la alteridad y el pluralismo.

En efecto, la comunidad a la que nos referimos cuando hablamos de bienes comunes corresponde a la que Tönnies llama “comunidad de pueblo”: un sujeto colectivo que está dirigido al exterior con una actitud de defensa, investigación y lucha, y que es “la manifestación variable de la [...] persistente comunidad” entre los que están conectados en ella (Tönnies, 1887: 237-246). Se trata, por tanto, de una comunidad que no asume una actitud puramente defensiva frente a los ataques a los recursos comunes, sino que reacciona, se multiplica y se organiza por lazos interpersonales y heterogéneos. Esto coincide, en esencia, con el concepto más conocido de *multitud*, una “red de singularidades que, en lugar de converger en el simulacro del Estado, persisten como tales precisamente porque se manifiestan una y otra vez, en las formas de vida y en el espacio-tiempo de la producción social” y en la implicación política, de lo “Común del cual derivan” (Virno, 2010: 198). Es la experiencia de la alteridad en sí que está “atravesada por una tensión hacia la constitución del común”, entendida por lo tanto como el conjunto no solo de recursos materiales naturales esenciales para la vida humana, sino también de “todo lo que deriva de la producción social, que es necesario para la interacción [...] como los conocimientos, los idiomas, los códigos, la información, los afectos, etcétera” (Hardt y Negri, 2009: 7-8, 41).

En última instancia, lo ‘común’, como sustantivo y como atributo, se refiere al encuentro entre más voluntades dentro de una comunidad que se reconocen como tales precisamente a partir de su relación con los bienes percibidos como comunes, y se manifiesta en las prácticas y relaciones de construcción, defensa y gestión compartida de ellos. El *bien común* es, pues, el proceso y al mismo tiempo el producto de una decisión compartida y de un conjunto de relaciones en las que los individuos formulan y defienden distintas concepciones y visiones del mundo; y solo dentro de estas relaciones él se hace reconocible como tal.

***Buen vivir* y *bien común*: conceptos en comparación**

Las definiciones de *buen vivir* y de *bien común* que hemos propuesto presentan la cuestión de si los dos conceptos pueden ser comparados y en qué medida. Hay mu-

chos elementos de similitud entre los dos; sin embargo, están distanciados por la diversidad de los contextos en que nacen e intervienen. Vale la pena concentrarse en al menos dos de las diferentes interpretaciones posibles de esta comparación: considerar el *bien común* como concepto general del cual el *buen vivir* sería la especificación local o como elemento constitutivo del paradigma del *buen vivir* con respecto al cual se encontraría en una relación de implicación.

Desde el primer punto de vista, se valoran mucho las similitudes entre los dos términos. En este sentido, no hay duda de que ambos son el producto de un entramado discursivo que ha permitido su uso social generalizado: el *buen vivir* ha sido acuñado en el cruce de las “fuerzas, alianzas y asimetrías estratégicas y tácticas” (Cortez, 2009: 3) entre los diferentes actores precisamente en la vigilancia de las reformas constitucionales a la que nos hemos referido y también el *bien común* se ha planteado en el debate público en ocasión del referéndum que vio como protagonistas a movimientos sociales y políticos, organizaciones y asociaciones, intelectuales y ciudadanos individuales.

Por lo tanto, el *buen vivir*, como el *bien común*, puede ser objeto de atención académica, en primer lugar como recurso retórico que rompe con el lenguaje y los marcos del pensamiento dominante; en segundo lugar, incita la curiosidad hacia la investigación de los actores y las estrategias que han intervenido para legitimarlos social y políticamente y, por último, respecto a cuál es su concepción de sentido común, que eventualmente se ha difundido a partir de las reformas constitucionales.

Además, las similitudes entre los dos conceptos son fundamentalmente de tipo ‘óntico’, y se refieren a su ‘estar ahí’; es decir, al valor social que cada uno tiene dentro de los contextos en los que están presentes y donde van a intervenir. Ambos, de hecho, responden a la crisis de los paradigmas actuales y su objetivo es recolocar a la persona dentro de su entorno natural y social. Se configuran esencialmente como tensiones proyectivas en elaboración continua, ya que implican conflicto y deliberación dialéctica entre los distintos actores sociales que intervienen en la esfera pública. *Buen vivir* y *bien común* son, en efecto, el resultado y, al mismo tiempo, el método de construcción social de una identidad plural política, profundamente arraigados en lo concreto de los recursos que se quieren defender o reclamar. Más bien, desde este punto de vista, el *buen vivir*, en su capacidad de subvertir “el orden constitucional colonial” en Ecuador y Bolivia, se puede considerar un paso más allá de los realizados por el *bien común* en Italia y en Europa, ya que aparece en las cartas constitucionales como una plataforma conceptual capaz de aglutinar muchas propuestas y reivindicaciones surgidas durante un largo proceso de construcción social de la identidad plurinacional, proceso en el cual participaron diversas partes interesadas en el intento de articular “una perspectiva política alternativa frente a la crisis general que experimentan en la región proyectos neoliberales y, con ello, paradigmas de civilización occidental” (Cortez, 2010: 10, 4).

Sin embargo, aunque ambos conceptos constituyen sistemas de producción ‘en’ y ‘de’ comunidad, en tanto que movilizan a una pluralidad de personas en torno a una disputa particular que asume un valor simbólico compartido, el contenido específico del *buen vivir* está profundamente arraigado en las condiciones históricas, sociales, culturales y geográficas que lo han determinado, y esto nos lleva a pensar más detenidamente acerca de su carácter fungible. En otras palabras, la distancia entre el *buen vivir* y el *bien común* es de tipo ontológico, porque se refiere a la esencia y naturaleza de los dos conceptos.

Consideremos, a modo de ejemplo, la concepción holística de la vida en la que se basa el *buen vivir*: está genéticamente vinculada a las percepciones, valoraciones y conceptualizaciones que integran la cosmovisión andina, y que a su vez constituyen un sustrato cultural y espiritual bien localizado. Se trata de tradiciones que han tenido y están teniendo la capacidad de motivar acciones y reformas eficaces, pero que están estrechamente relacionadas con la morfología y la composición social de los lugares en que se han desarrollado: estas son áreas en las que viven comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas que, a pesar de los cambios sufridos en sus formas de vida comunitaria, organización social y cosmovisión a partir de la colonización, luchan para defender la naturaleza de los ataques de las políticas neoliberales y de los procesos de contaminación, debido a la centralidad que siguen atribuyéndole. Es difícil, entonces, pensar en formas de ‘exportación’ de este modelo que ocurran prescindiendo de las contingencias históricas, políticas, sociales y geográficas que llevaron a su desarrollo; e incluso, si se quiere traducir los valores ancestrales en conceptos cercanos a los de la cultura liberal (como la justicia social, la libertad y la igualdad), queda, de todos modos, el problema de explicar cómo puede concretamente tener lugar este proceso de traducción con el cual importar contenidos tan específicos en contextos ideológicos lejanos.

Asimismo, es necesario preguntarnos si es posible utilizar el *bien común* como categoría conceptual útil para interpretar el *buen vivir*; no para tomar una posición eurocéntrica, sino para tratar de entender el uso del modelo en diferentes contextos. Y si podemos admitir que el *buen vivir*, en efecto, coincide con el *bien común* que ciertas comunidades –estatales, en el caso de Ecuador y Bolivia– han elegido como proyecto social y político con el cual identificarse y al cual tender, sigue el hecho de que éste es muy específico y, por lo tanto, no puede agotar la gama de contenidos que el *bien común*, en cambio, es capaz de asumir como concepto que varía de acuerdo con las relaciones constituyentes y con los bienes a partir de los cuales estas relaciones se establecen⁹. Al final, el *buen vivir* puede ser considerado como la variante local

9 No ayuda a resolver el *impasse* ni siquiera la propuesta de algunos teólogos de la liberación que ven en el *buen vivir* el “bien común de la humanidad”. Esta interpretación limita a una determinada comunidad –la global– el proceso de autodeterminación, a partir de bienes comunes igualmente determinados. En cambio, la categoría de los bienes comunes es por naturaleza abierta para incluir cualquier recurso que aglutine a una comunidad en torno a sí misma, en función del valor simbólico compartido que se le otorga. En consecuencia, podemos reconocer que ciertamente

que declina el concepto general de *bien común* y que, declinándolo, lo hace más ‘específico’, reduciendo así su ámbito de aplicación¹⁰.

Una interpretación diferente de la relación entre el *bien común* y el *buen vivir* se puede obtener si se considera este último como una ‘forma de vida’ (Wittgenstein, 1980: 190), es decir, un conjunto de creencias y prácticas según el cual una comunidad dirige su vida colectiva, y que bautiza con una frase verbal que tiene capacidad instituyente. Desde este punto de vista, el *bien común* podría considerarse constitutivamente ‘implicado’ en una relación de inclusión con el buen vivir: a través de la protección y la reivindicación de bienes comunes específicos, se definen proyectos de vida colectiva ‘tematizados’, que a su vez delimitan las dimensiones de significado que especifica el concepto de *buen vivir*.

Por ejemplo, la concepción de una vida en armonía con la naturaleza y con la comunidad humana, fundada en los principios de complementariedad y reciprocidad—los cuales, en consecuencia, reorganizan también la economía y la sociabilidad—, implica una relación con los recursos naturales y con la alteridad que toma en cuenta la idea de que se trata de “el mundo que tenemos en común”, para decirlo ‘a la Arendt’. Por lo tanto, la forma en que se concibe la relación con el entorno natural y social se puede definir *bien común*, ya que asume un valor colectivamente compartido.

De acuerdo con esta interpretación, entonces, podríamos imaginar que desde los recursos que las comunidades consideran bienes comunes se remonta a lo que ha de entenderse por *bien común* en diversos ámbitos temáticos y en distintos momentos, hasta llegar a la construcción del *buen vivir*, a lo largo de esos mismos círculos concéntricos que ya hemos asumido alegóricamente para explicar la relación entre bienes comunes y *bien común*. De esta manera, consideramos el *bien común* como un elemento constitutivo para la realización del *buen vivir*, y más precisamente como el nivel intermedio articulado en más temas, útil para definir la semántica de esta ‘forma de vida’.

hay ciertos bienes comunes que inician procesos de construcción social de un *bien común* global de la humanidad; pero no es cierto que esto coincida totalmente con el *buen vivir* en el cual se pueden rastrear especificidades tales que no permiten la extensión del modelo a todo el mundo.

10 Otro elemento que plantea dudas se refiere a la capacidad del *buen vivir* de superar el modelo de propiedad pública que se desprende de la lectura de la misma redacción constitucional, porque esencialmente remite al Estado la protección de lo “común”. En Ecuador, la promoción y la compensación de los derechos de la naturaleza corresponde al Estado (art. 71, art. 72, art. 73, art. 74 de la Constitución del Ecuador). Incluso en la Constitución boliviana la decisión de atribuir a cuerpos intermedios la gestión de bienes colectivos, tales como el agua, no supera el modelo público ya que reenvía de todos modos hacia el Estado (art. 309 y art. 349). Por lo tanto, el *buen vivir* como especificación local parece perder el reto de superar la dicotomía público-privado, como sí lo hace el concepto de *bien común*, y este aspecto se explica una vez más a partir de la historia y de los procesos políticos que condujeron a valorar, hoy, la presencia del Estado.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009). "Siempre más democracia, nunca menos. A manera de prologo". En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Ed.): 19-30. Quito: Abya Yala.
- _____ (2011). "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar". En *Debate sobre cooperación y modelos de desarrollo Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, Gabriela Weber (Ed): 61-82. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Arendt, Hannah (1977). "Public Rights and Private Interests". En *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, Michael Mooney y Florian Stuber (Ed): 103-108. New York: Columbia University Press.
- Bravo, Giangiacomo (2001). "Dai pascoli a internet. La teoria delle risorse comuni". *Stato e mercato* N° 3: 487-512.
- Cortez, David (2009). "La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador; Genealogía del diseño y gestión política de la vida". En *Actas del VIII Congress for Intercultural Philosophy: Good life as Humanized life*, Ewha Womans University, Seoul. Visita 30 de enero de 2013 en <http://tinyurl.com/mj9fh8a>
- _____ (2010). "Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana". En *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): 227-248. Band 30. Wissenschaftsverlag Main.
- Estermann, Josef (2012). "'Vivir Bien' como utopía. La concepción andina del 'vivir bien' (suma qamaña/ allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* N° 24: 517-533.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). "El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso". En *La medición del progreso e del bienestar. Propuestas desde América Latina*, Mariano Rojas (Ed): 103-110. México DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2009). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli
- Houtart, François (2011a). "El concepto del Sumak Kawsai (Buen Vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la humanidad". *Revista Espacio Critico* N°15: 2-23.
- Houtart, François (2011b). "Dai beni comuni al "Bene comune dell'umanità". Ponencia presentada en el Congreso "Dai beni comuni al Bene Comune dell'umanità", Fondazione Rosa Luxemburg, Roma.
- Mattei, Ugo (2011). *Beni comuni. Un manifesto*. Roma-Bari: Laterza.
- Mattei, Ugo (2010). "La nozione del comune". En *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Paolo Cacciari (Ed): 59-63. Roma: Ediesse.

- Niel, Maité (2011). *El concepto del buen vivir*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oviedo Freire, Atawallpa M. (2012). “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay”. En *Construyendo el Buen Vivir - I Encuentro internacional del programa de cooperación universitaria e investigación científica*, A. Guillén García y M. Phélan Casanova Cuenca: Pydolos
- Peñaherrera, Blasco (2008). “El sumak kawsay es un slogan”. En *Debate Constitucional* N° 6, María del Mar Barcala (Ed.). Quito: Fundación Hanns Seidel / Corporación Autogobierno y Democracia
- Tönnies, Ferdinand ([1887] 1979). “Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie”. Darmstadt: WBG.
- Uzeda Vásquez, Andrés (2010). “Del ‘vivir bien’ y del vivir la Vida”. *Fe y Pueblo* N° 17: 40-50
- Varios autores, “Relazione di Accompagnamento al Progetto di Legge Delega”. En Reviglio, Edoardo (2008). “Per una riforma del regime dei beni pubblici. Le proposte della Commissione Rodotà”. *Politica del diritto* N° XXXIX, Vol. 3: 531-550. Visita 20 de marzo 2013 en <http://www.governo.it/backoffice/allegati/38954-4768.pdf>
- Velasco, Marco (2007). “El modelo de desarrollo en la nueva constitución”. Quito: ILDIS / FES
- Virno, Paolo (2010). “E così via, all’infinito. Logica e antropologia”. Torino: Bollati Boringhieri
- Wittgenstein, Ludwig (1980 [1953]). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.