

Sociabilidad y buen vivir en la vía a la democracia.

M. Aguirre

La inclusión del concepto de buen vivir en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia suscita numerosas interrogantes relativas al trasfondo de cuestiones teóricas, históricas y políticas que dotan de sentido al concepto. En lo que concierne a las cuestiones teóricas, me parece que una particularmente importante es la de si no resulta anacrónico incluir en la constitución política de un Estado nociones de índole específicamente moral, considerando que existiría un consenso bastante amplio sobre la necesidad de que el Estado se atenga, en el actual contexto multicultural, al principio de *neutralidad valorativa*. En relación con la historia del concepto, está por escribirse de forma detallada cómo este surgió de la elaboración y traducción de la memoria amerindia contenida en las lenguas y formas de vida que sobrevivieron a la conquista. Creo que la traducción ha logrado en este caso establecer un diálogo intercultural de la más singular especie entre dos culturas antiguas que hasta el momento había sido completamente eludido, me refiero a la antigüedad clásica griega y amerindia, dos mundos históricos hasta aquí completamente aislados. Finalmente, desde una perspectiva política, el buen vivir representa el intento por redefinir el sentido del Estado democrático, ampliando los principios de la libertad y la igualdad con una categoría que, si no había estado ausente —en la forma de la solidaridad o “fraternidad” — puede decirse que ha sido sensiblemente opacada por la tradición liberal hoy predominante.

En la presente ponencia me referiré fundamentalmente al primer conjunto de cuestiones (teóricas) que he elegido articular en torno a la tesis liberal del predominio de la justicia sobre el bien y su corolario, la tesis de la neutralidad valorativa(a). A continuación, voy a plantear que el concepto de sociabilidad ofrece una perspectiva que permite especificar importantes aspectos del buen vivir (b).

El buen vivir como categoría política

Tal vez sea pertinente partir por hacer una aclaración. Mi planteamiento buscará alejarse de lo que me parece que ha sido una tendencia generalizada de los ensayos o artículos a los que he

tenido acceso hasta aquí. En general y por razones plenamente comprensibles, la incipiente y creciente literatura sobre el buen vivir o *sumak kawsay* —si se dejan de lado algunos casos excepcionales a los que me referiré más adelante— adopta una perspectiva hasta cierto punto proselitista en relación con esta categoría: se intenta ofrecerla como una alternativa al pensamiento occidental y al sistema capitalista, ni más ni menos. El problema con este tipo de planteamientos es que rodea al buen vivir de un aura *new age* frente a la cual reaccionamos normalmente con escepticismo. Menciono algunos Leitmotiv que pueden servir de ejemplo: “la naturaleza como ente vital capaz de sentir, conocer y actuar”, “El Sumak Kawsay... un concepto holístico”, “Convivencia armónica con la Pachamama”. Está lejos de mi intención desvalorizar el trabajo que se ha hecho en este terreno, sin el cual, por lo demás, sería prácticamente imposible entrar al asunto. Pero considero que la estrategia proselitista juega en contra de lo que ella misma se propone, esto es, invitar a una reflexión sobre el sentido del *sumak kawsay*.

Mi primer encuentro con el concepto del buen vivir fue en una conferencia de Edwin Zaccai sobre el desarrollo sustentable en el que se refería a las fases de la discusión, los cambios de enfoque, etc. El conferencista mencionó entonces el hecho de que en la historia de este debate sólo había un concepto de proveniencia latinoamericana, el del ‘buen vivir’. Lo que me llamó la atención fue que a un concepto como ese, que podría considerarse el lema de la ética y la política aristotélica y, en consecuencia, parte del legado de lo que los filósofos denominamos antigüedad clásica griega, pudiera atribuírsele un origen latinoamericano. Mi sorpresa no fue poca cuando, comenzando a indagar en el asunto, me enteré de que efectivamente el concepto venía de una tradición antigua, pero no occidental. En este contexto, el concepto de ‘buen vivir’ no traducía, pues, el *eu zên* aristotélico, sino un conjunto de expresiones amerindias: *sumak kawsay* en *kichwa*, *suma qamaña* en la lengua aymara y *deko pora* o *teko kavi* en guaraní.

Si se revisa un diccionario kichwa-castellano, *sumak* significa bello, hermoso, distinguido. *Kawsay* significa vida. La traducción de la expresión como ‘buena vida’, pese a ciertas opiniones en sentido contrario, me parece un acierto que pone en juego y en tensión todo el problema de la traducción, en el sentido amplio en que A. Claro ha pensado el tema, esto es, la traducción como ‘modelo’, mejor aún, como esquema de la relación no sólo entre lenguas diferentes, sino asimismo entre pueblos y culturas diferentes. Al traducir una expresión amerindia con la misma expresión con la

que se traduce tradicionalmente el *eu zên*¹ aristotélico, se abre la posibilidad de una ‘fusión de horizontes’ que permite, en este caso, no sólo enriquecer las distintas lenguas, el *kichwa*, el griego clásico y el castellano, por ejemplo, sino que además propone un espacio y un tiempo común de diálogo y debate entre culturas hasta hace poco aisladas e inconmensurables: la tradición oral *kichwa* por una parte y las tradiciones vinculadas al castellano y el griego escritos.

Adicionalmente, este encuentro formidable tiene una eficacia política inmediata, por cuanto el buen vivir ha entrado en la constitución política de dos países latinoamericanos, Bolivia (2007) y Ecuador (2008), situándose allí en un nivel de equivalencia con los principales valores políticos de los estados democráticos desde 1848, la libertad y la igualdad. El concepto “adquiere en la constitución ecuatoriana el sentido de un objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural”, señala David Cortez (Cortez, 2010), y destaca el hecho de que es la primera vez que, en Ecuador, la constitución “toma un concepto de las tradiciones indígenas como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política”.² Aunque no tengo certeza de ello, creo no equivocarme si extendemos esta afirmación a la totalidad de los Estados latinoamericanos. Por otra parte, en la medida que el ‘buen vivir’ considera derechos de la naturaleza, puede decirse que es probablemente primera vez en la historia que dichos derechos quedan establecidos en una constitución política.

¿Rompe la categoría del buen vivir con el principio de la neutralidad valorativa del Estado?

Ahora bien, como adelanté al comienzo, un principio liberal sobre el que existe un extenso debate dictamina que el estado no puede inmiscuirse en las cuestiones morales acerca de la vida buena, sino que debe restringirse a las cuestiones de justicia. En efecto, no es justo que, en una sociedad pluralista, la concepción del bien de una parte de la población se imponga a otras que no la comparten. Luego, ¿es consistente con este principio la proclamación de la buena vida como

¹ El vivir bien, o vida buena, *eu zên*, es solidario, en griego, de un conjunto de expresiones entre las que predominan *agathón*, *spoudáios*, *areté*.

² CORTEZ, David (2010). Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. *Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main, 227-248.

“objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural” o estaría más bien abriendo la puerta a la ‘dictadura de las mayorías’?

Estoy consciente de que este planteamiento es susceptible de varias objeciones. En primer lugar, podría objetárseme que las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia no tienen por qué someterse a los estándares evaluativos del liberalismo, tanto menos cuanto que declaradamente se trata de regímenes que buscan abrir nuevas sendas más allá del liberalismo. También podría objetárseme que la discusión de la neutralidad valorativa es un asunto ya resuelto por el propio liberalismo en sus debates con el feminismo, el comunitarismo y las corrientes socialdemócratas dentro del liberalismo. A la primera de estas le respondería de la siguiente manera. No hay que confundir el liberalismo político con el neoliberalismo económico. La búsqueda de alternativas a este último no requiere poner en cuestión instituciones típicamente liberales del proceso político formal: cargos públicos no hereditarios, sufragio universal, respeto de los derechos humanos, atribuciones del poder político y la administración pública reguladas por leyes, competencia por el gobierno, etc. La búsqueda de alternativas ‘más allá’ del liberalismo tiene que entenderse más bien en el sentido de una profundización de la democracia que parte de las instituciones liberales como un piso mínimo antes que entenderlas como algo que tendría que ser demolido. A la segunda objeción respondería que bien puede ser que los debates entre feministas, liberales, comunitaristas y socialdemócratas hayan pasado a segundo plano frente a debates más recientes pero lo que está en juego en esos debates no ha perdido nada de su importancia: se trata de una cuestión que para nosotros, latinoamericanos, es central: la profundización de la democracia. Más que intentar responder directamente a la pregunta antes planteada sobre la consistencia o inconsistencia del buen vivir con el principio de la neutralidad valorativa del Estado, intentaré una respuesta indirecta mediante un rodeo que se orientará por esta idea (democratización de la democracia).

El argumento de la sociedad civil

Es posible constatar cómo, entre filósofos, sociólogos, politólogos e historiadores, se ha producido, desde finales de los años '80, un interés creciente por lo que, según los contextos, se ha llamado ‘sociedad civil’, ‘mundo de la vida’ o ‘esfera pública’. Se trata, con estos conceptos, de

captar la dinámica y el sentido de una dimensión de las sociedades modernas que se vio fuertemente amenazada desde casi los inicios del siglo XX —en el caso del fascismo y el socialismo de Estado por la intervención del Estado y en el caso de las sociedades capitalistas por el impacto negativo de la creciente privatización de las relaciones sociales. La caída de los regímenes comunistas, a fines de la década de los '80, coincidió con la aparición de nuevas formas de resistencia y articulación política —los 'nuevos movimientos sociales'— que vinieron a revitalizarla. Es dable suponer que el interés teórico por esta dimensión tiene que ver con la esperanza de encontrar en ella el lugar de una repolitización indispensable para la radicalización de una democracia reducida a la institucionalidad democrático-liberal, lo que se veía reforzado por el hecho de que había sido precisamente la sociedad civil la que había, en buena medida (si se descuenta el efecto de la presión económica desde el exterior) provocado la caída de los regímenes estatistas y monopartidistas en los países del Este, de modo que era concebible esperar que en ella también se alojase un potencial democrático capaz de contrarrestar los efectos perversos del desarrollo capitalista sobre el sistema político vigente en Occidente, el que entretanto se ha extendido prácticamente a la totalidad del globo.

El colapso impresionante del socialismo de Estado vino, pues, a reavivar las expectativas de la década de los sesenta, reafirmando la sospecha de que los cambios democráticos no (sólo) vendrían de la participación en las estructuras partidarias y sindicales donde la izquierda se había concentrado hasta ese momento, sino que tenían que esperarse, más bien, de la participación en distintas formas de asociaciones voluntarias de la sociedad civil que ya no respondían a la lógica redistributiva de la lucha de clases sino a formas de lucha más afines al planteamiento gramsciano de una lucha por la hegemonía en los intersticios de la sociedad civil.

El interés por la sociedad civil es resultado, entonces, de la percepción de que ella se encuentra amenazada. Pero *el hecho crucial es que esta percepción tiene lugar en la sociedad civil misma*. La proliferación de nuevas demandas —de género, étnicas, lingüísticas, etc.— *junto* a las clásicas reivindicaciones redistributivas es la expresión multiforme de esa percepción. Las disciplinas que se ocupan académicamente de las distintas dimensiones de la sociedad *sólo han reaccionado a un proceso de reformulación del sentido de lo social y lo político que estaba aconteciendo de forma reflexiva en la 'sociedad' misma*.

Desde luego, hablar de sociedad civil se presta a más de un equívoco. Introdujimos el término haciéndolo equivalente a ‘esfera pública’³ y a ‘mundo de la vida’⁴, lo que no es en modo alguno inocente. La historia del concepto retrocede modernamente a los primeros teóricos liberales.⁵ Los pasos en la formación del concepto se pueden seguir en la obra de Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Smith, y Hegel.⁶ En su *Filosofía del derecho* Hegel entregó la formulación teórica más completa de esta tradición, a la vez que sentó las bases paradigmáticas para una discusión sobre la sociedad civil en el futuro. De acuerdo con él, la *bürgerliche Gesellschaft* es la ‘eticidad perdida en sus extremos’, en ella uno de los principios es la persona concreta, dotada de necesidades y arbitrio, que se tiene a sí misma como fin, el otro principio es la universalidad, que a los individuos se les presenta como un simple medio, pero que se manifiesta en la relación entre ellos, en la medida que sus deseos sólo pueden ser satisfechos a través de la mediación de esta relación. La realización de los fines egoístas, sostiene Hegel, funda un sistema de dependencias recíprocas (el sistema de las necesidades) y sólo en este sistema pueden esos fines ser satisfechos. Frente a la sociedad civil, Hegel sitúa al Estado como ‘la realidad efectiva de la idea ética’. La eticidad, que en la sociedad civil queda oculta bajo el particularismo de agentes que simplemente persiguen sus fines privados, alcanza en el Estado su ser para sí, esto es, sólo en el Estado puede la eticidad como un todo tenerse como finalidad, pensarse y actuar sobre sí misma, papel que Hegel, como es sabido, le asigna a la ‘clase universal’ entendida como el funcionariado del Estado.

³ Sobre esta noción (Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.*, 2009), (Fraser, 1997) (Benhabib, 2006)

⁴ Sobre este concepto (Habermas, 1999)

⁵ Históricamente, la noción retrocede a la *koinōnía politiké* (κοινωνία πολιτική) de la *Política* aristotélica. La expresión fue traducida al latín como *societas civilis*, de donde pasó a las lenguas romance y germánicas como ‘sociedad civil’, ‘civil society’ y ‘bürgerliche Gesellschaft’.

⁶ (Cohen, Jean & Arato, Andrew, 2002), (Riedel, 1975). Comienza en estos autores una distinción que la antigua noción aristotélica de la *κοινωνία πολιτική* no había conocido, la distinción de la sociedad y el Estado. Hasta entonces la sociedad civil, tal como se entendió desde la antigüedad hasta la alta Edad Media, sólo incluía a los que ejercen una judicatura o la administración de una comunidad, a los miembros o representantes de estamentos y, ante todo, al Príncipe de un territorio. Quedaba, pues excluido todo aquel que no ejerciese alguna forma de dominio (Koselleck, 2006, 405 s.). Sociedad civil y Polis eran, pues, sinónimos. La ampliación del concepto de ciudadano a capas sociales cada vez más amplias hasta incluir virtualmente a todos los habitantes de un territorio (siempre con excepciones: niños, enfermos mentales, etc.) se puede seguir en sus pasos iniciales en los autores mencionados. Vemos en ellos, paralelamente a este proceso inclusivo, la conceptualización de una diferenciación entre Estado y sociedad civil: la inclusión como miembro pleno de la *civis* es simultáneamente la exclusión de su órgano gubernativo. Esta paradoja, tensión, contradicción, está presente en las luchas y perspectivas contemporáneas de la democracia. El arco de posibilidades teóricamente percibidas hasta aquí se abre en una galería de combinaciones que van desde la disolución de uno de los polos a la disolución del otro, pasando por la serie de variantes intermedias que buscan articularlos sin disolverlos: disolución del Estado: anarquistas, algunas variantes marxistas; disolución de la sociedad civil: totalitarismos facista y comunista; articulación: liberalismo, republicanismo, democracia radical, democracia deliberativa.

En la actualidad asistimos al intento, desde las ciencias sociales y la filosofía, por concebir la articulación de ambos órdenes en términos que hagan justicia a la necesidad de democratizar no sólo el sistema político formal (partidos, sistema parlamentario, principios constitucionales, etc.), tarea que ya fue en buena medida completada desde la abolición de los regímenes absolutistas contra los que se alzó la filosofía de Hegel, sino también y particularmente en América Latina, a la necesidad de democratizar la sociedad misma (formas de participación ciudadana, formas de propiedad, democratización de la escuela, de la familia, de los lugares de trabajo, pluralismo ético, etc.).

La correcta conceptualización de la diferencia Estado/sociedad civil constituye hoy uno de los ejes teóricos tal vez más decisivo en la elaboración de políticas democráticas. La búsqueda por ir “más allá del liberalismo” adquiere el sentido, desde esta perspectiva, de una superación de esa restricción de lo político presente en ciertas formas (predominantes) del liberalismo, en la que lo político queda acotado a la acción del Estado limitándose a la regulación de las cuestiones de justicia con estricta prescindencia de las concepciones del buen vivir o la vida buena (el principio de la neutralidad valorativa del Estado del que hemos partido esta exposición), las que pertenecerían a un ámbito pre-político. La perspectiva abierta por el enfoque centrado en la sociedad civil permite reconocer y analizar el sentido político de la praxis en ésta mediante los conceptos de ‘esfera pública’, movimientos sociales, hegemonía, etc., abandonando un concepto de sociedad civil demasiado apegado al modelo de las relaciones económicas entre individuos posesivos y a un modelo jurídico de lo público.

El argumento económico

Una de las formas en las que se ha producido esta nueva mirada hacia la sociedad civil ha sido la atención de algunos economistas hacia aspectos que la economía neoclásica dejaba completamente de lado. Esta variante es interesante por varios motivos. En primer lugar, porque en ella se pone en cuestión, desde la propia disciplina económica, la reducción de la sociedad civil al tráfico entre individuos posesivos presupuesta en el modelo neo-liberal estándar. Enseguida, porque se ha desarrollado en esta línea de investigación un acercamiento al tema del buen vivir que difícilmente puede ser soslayado como planteamiento poco serio. Finalmente, porque este enfoque ha sido explícitamente asumido por autores vinculados a la puesta en marcha de la política del buen vivir y puede entenderse, en consecuencia, como una interpretación económica

de la misma. Voy a referirme en primer lugar al trabajo desarrollado por un autor ecuatoriano, René Ramírez, economista de Ecuador. En su libro *La vida (buena) como riqueza de los pueblos* (Ramírez, 2012), Ramírez parte por señalar que la corriente principal de la economía sólo ha tomado como objeto una parte de la vida, aquella relacionada con el consumo y la producción de bienes y servicios en el mercado. El fundamento teórico de este enfoque es el utilitarismo, que interpreta el bienestar como una función del ingreso o consumo per cápita.

“La ecuación es simple: se debe producir la mayor cantidad de bienes para que los individuos de una sociedad tengan mayores opciones para elegir. La utilidad que recibe un individuo se evalúa en función de qué canasta de productos selecciona de las opciones posible que tiene a su alcance. El bienestar del individuo se consigue en la medida en que satisface su deseo a través de la compra. Este deseo se expresa a través de la preferencia de cada individuo, revelada en la elección que hace al comprar un producto y descartar otro del mercado. En esta perspectiva la utilidad se equipara a la felicidad y al bienestar”. (Ramírez, 2012, pág. 23)

La economía neo-clásica no es capaz, según Ramírez, de evaluar el buen vivir de una sociedad, razón por la cual propone una vía alternativa que denomina socioecología política. En lugar de atenerse a la producción y consumo de bienes y servicios utilizando la unidad de medida del dinero, el foco de atención está puesto aquí en el tiempo.

Quizá el termómetro más adecuado para medir el Buen Vivir de una sociedad sea el que nos permita conocer cuánto tiempo vive saludablemente su población haciendo lo que desea hacer; o cuánto tiempo del día se dedica para producir sociabilización (estar con amigos y amigas, familiares, comunidad política), para contemplar arte, producirlo y deleitarse con él, para autoconocerse, para dar y recibir amor; o cuántos años de vida gana un territorio al evitarse la pérdida de bosque nativo o gracias a la reforestación de su entorno natural. (Ramírez, 2012, pág. 17)

No se trata, así, simplemente del tiempo cronológico destinado a distintas actividades, sino de un tiempo cargado, para decirlo de alguna manera, un tiempo emancipado de la necesidad o, dicho aún de otro modo, de un tiempo de libertad. Apoyándose en Martha Nussbaum, Ramírez toma partido por el concepto de *eudaimonía* aristotélico, esto es, un concepto de felicidad no reducido

utilitarista o hedonistamente. Se sirve en cambio del concepto de los bienes relacionales para pensar una *eudaimonía* ética.

El texto reflexiona sobre el concepto de *eudaimonía* como un indicador más adecuado para evaluar el Buen Vivir de las personas y de la sociedad. Dicho concepto está relacionado principalmente con la vida contemplativa (ocio liberador o emancipador) así como con la producción y consumo de bienes relacionales, siendo estos el sentimiento de amar y ser amado, la amistad, el compromiso público para participar en la vida civil o política, y la relación de convivencia existente entre el ser humano y la naturaleza o Pachamama. Si bien la teoría económica ha estudiado la producción y consumo de bienes privados, públicos o comunes, ha dicho muy poco respecto a los bienes relacionales. (Ramírez, 2012, pág. 18 s.)

Una orientación afín a ésta, desde la perspectiva de la economía solidaria es la de Raúl González, economista chileno, quien investiga las prácticas y unidades económicas de tipo cooperativo, asociativo, comunitario y solidario que, según él, constituyen el núcleo de la economía social. Desde la perspectiva de este economista, la teoría económica hegemónica deja fuera de consideración un enorme campo de prácticas que no siguen el patrón capitalista pero no por ello no son económicas, prácticas que, por otra parte, sirven de soporte social no reconocido pero indispensable en la reproducción de la sociedad, sin el cual la economía capitalista desde luego no podría subsistir. Se trata de “aquellas actividades de tipo asociativo indistintamente orientadas a producir bienes y servicios para el mercado, para el autoconsumo, para terceros sin mediación del mercado, bajo formas monetarios o no monetarias, pero que, en lo esencial y común, presentan formas de propiedad, de organización y de gestión colectiva y participativa, aunque las formas en que esto ocurre pueden diferir de unas a otras.” (González, Septiembre de 2014)

Lo que quiero destacar, a partir de estos dos ejemplos, a los que se podría agregar muchos otros, es que en ellos, desde diferentes ángulos, hay un intento por pensar la “economía” como algo que excede el sentido y los mecanismos del tráfico entre sujetos que sólo persiguen su propio interés

(la 'eticidad perdida en sus extremos', de Hegel⁷) para abrirse a la investigación de relaciones que no están despojadas de la dimensión ética y existencial,⁸ relaciones cuya racionalidad no es exclusivamente 'instrumental' sino básicamente 'comunicativa'. La introducción de este aspecto transforma completamente la imagen arbitraria que la corriente predominante de la economía nos entrega de una sociedad civil gobernada por el narcisismo. Por último, y conectando con lo que sosteníamos al comienzo, en este tipo de enfoque la salida más allá del liberalismo no implica la demolición de las instituciones de la democracia liberal, sino que más bien suponen una reorientación de su sentido al servicio del buen vivir.

La sociabilidad como una dimensión específica de la sociedad civil.

El concepto de sociabilidad adquiere ciudadanía teórica más bien tardíamente y podría decirse que, pese a las referencias de Kant, de N. Elías y de Simmel, todavía está en los trámites previos para conseguir el visado que la admita en el lenguaje más especializado de las ciencias sociales y de la filosofía. La historia del concepto retrocede al *symposium* de Platón, pero la acuñación moderna de su significado tiene lugar en el siglo XVIII en un momento histórico en el que las formas cortesanas de socialización —en las que predominaban el disimulo y la apariencia— dieron paso a la cultura burguesa. Las nuevas formas de sociabilidad que comenzaron a florecer en este período no podían ya aspirar a integrar como un todo la sociedad compleja que da sus primeros pasos hacia la sociedad de mercado, pero su importancia no se desvaneció por ello, sino que comenzó a vibrar de singular manera ante la consciencia de la época (Pott, 2010, pág. 21) (Elias, 1987, pág. 511). Kant incluye el concepto en su *Antropología en sentido pragmático*, en el capítulo "Sobre el más alto bien físico y moral", donde postula que "el acto del bien vivir que mejor parece concordar con esta última", es decir, con "la verdadera humanidad", "es una buena comida en buena compañía (y, si puede ser, cambiante)". Ésta ha de concluir "como en un concierto, en medio de la pura alegría general (...) Igual que el banquete de Platón, del que el convidado decía: 'Tus comidas no agradan sólo cuando se las goza, sino también tantas veces como se piensa en ellas.'". La escena a la que Kant remite la

⁷ Aunque, para ser justos, Hegel concibió la sociedad civil en unos términos que incluyen distintas formas de asociatividad o manifestación de lo universal. Sobre esto, un interesante artículo de Cohen y Arato en (Cohen, Jean & Arato, Andrew, 2002)

⁸ Sobre el aspecto existencial (Arnsperger, 2008)

Geselligkeit es tal vez demasiado restringida —no sólo conversamos durante la cena, también en los lugares de trabajo, etc.—, pero tiene el mérito de constituir algo así como una escena primordial que podemos presumir universalmente compartida por las más diversas culturas y épocas históricas, la comensalidad. El acento lo pone Kant, por otra parte, no en el mero compartir una comida, sino en la conversación que tiene lugar en ella. “[Los comensales] no tienen meramente la intención de gozar en común una comida, sino la mutua compañía ... esta pequeña sociedad de la mesa tiene por intención no tanto la satisfacción corporal... cuanto el deleite social, para el que aquél ha de parecer ser sólo el vehículo”. El punto es importante, porque lo resaltado viene a ser la conversación, esto es, la comunicación verbal.

Ya más próximo a nosotros, Georg Simmel le dedica un estudio a la sociabilidad. En la misma línea de Kant, Simmel le asigna a esta forma de encuentro un carácter destacado, por cuanto en ella los participantes entrarían en relación en cuanto seres humanos y no en su calidad de personas determinadas por sus roles sociales (profesiones, ocupaciones, etc.). De ahí que en la dimensión de la sociabilidad pueda hablarse, según él, de *sociedad* en su sentido más estricto:

“De hecho, la sociedad estatal, la económica, la que se mantiene unida por algún razonamiento de finalidad, es plenamente una ‘sociedad’. Pero sólo la sociable (*gesellige*) es ‘una sociedad’ sin más añadidos porque, al elevarse por principio sobre cualquier contenido específico de todas las ‘sociedades’ de carácter unilateral, representa la forma pura en una imagen en cierto modo abstracta que disuelve todos los contenidos en el mero juego de la forma.” (Simmel, 2002, pág. 83)

El concepto de sociabilidad desarrollado por Simmel no queda reducido a la comensalidad sino que se amplía a todas las formas de encuentro que no persiguen otra funcionalidad que el mutuo regocijo de compartir el momento. Considera que la sociabilidad corresponde la forma pura de la sociedad.

La hipótesis que me gustaría desarrollar en futuros trabajos, inspirada en el trabajo de estos dos autores, parte del supuesto que la sociabilidad es una instancia central en los procesos de sociación. Es en la sociabilidad donde los individuos forman y confrontan primariamente sus ‘posiciones de sujeto’, donde testean, por así decir, el reconocimiento (o el desprecio) de los otros, principalmente por medio del uso narrativo del lenguaje, pero también del uso argumentativo. Este supuesto sociológico tiene que ser desarrollado, ampliado y especificado, a fin de construir un

campo categorial adecuado (aquí los trabajos de Araujo y Martucelli pueden ser de gran ayuda, por ejemplo mediante la categoría de desafío). Partiendo de este supuesto, la hipótesis es que por una parte la estructura y la dinámica política de la sociedad se refleja en las modalidades de sociabilidad, lo que permite suponer una historicidad de la sociabilidad que puede ser investigada. Que, por eso mismo, la sociabilidad es un lugar clave para la mediación del pluralismo ético de las sociedades contemporáneas. En palabras de José Fernando García, “la sociabilidad moderna es un ámbito en el cual se expresa el pluralismo en toda su amplitud y dicha sociabilidad — fundamentalmente de encuentros cara a cara, en la cual es posible tener experiencia del “otro”, de su rostro, de su finitud, similar a la propia— constituye un ámbito indispensable de elaboración y reconocimiento que hace posible las conversaciones en el espacio público más amplio.” En fin, que el peso relativo del buen vivir, en cuyo concepto, como vimos, se hace alusión explícita a la sociabilidad, y su contrario, las formas alienadas de vida, así como las transformaciones de uno en otro, también pueden estudiarse en la sociabilidad.

Bibliografía

Araujo, K.; Martucelli, D. (2012). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. Santiago: LOM.

Arnsperger, C. (2008). *Crítica de la existencia capitalista*. Edhasa.

Benhabib, S. (2006). Modelos de espacio público. En S. Benhabib, *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (págs. 105 - 138). Barcelona: Gedisa.

Breiner, R. (1995). *Theorizing Citizenship*. New York: State University of New York Press.

Cohen, Jean, & Arato, Andrew. (2002). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cortez, D. (2010). Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana. En R. Fornet-Betancourt, *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Band 30* (págs. 227 - 248). Main: Wissenschaftsverlag.

Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Fraser, N. (1997). Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes. En N. Fraser, *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (págs. 95 - 99). Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

García, J.F; Aguirre, M.; Hurtado, C. Durán, F (2014). "Proyecto esfera pública, sociabilidad y democracia en las sociedades contemporáneas", (no publicado).

González, R. (Septiembre de 2014). La Economía Cooperativa, Solidaria, Autogestionaria (CSA) concebida como corazón de una "Economía Social". *Segundo Congreso sobre Economía Social organizado por la Universidad Católica de Chile*. Santiago.

Habermas, J. (2009). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Hegel, G. F. *Filosofía del derecho*.

Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koselleck, R.; Brunner, O. (1975). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett.

- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E.; Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E.; Butler, J. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Pott, H.-G. (2010). Kultur als Spiel, Geselligkeit und Lebenskunst. Schillers Ästhetische Briefe und das humanistische Bildungsprogramm der Aufklärung. En Stolzenberg, Jürgen, & Lars-Thade, Ulrichs, *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt und Nietzsche*. Berlin/NewYork: De Gruyter.
- Ramírez, R. (2012). *La vida (buenad) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Riedel, M. (1975). Gesellschaft, bürgerliche. En W. C. o. Brunner, *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett.
- Simmel, G (2002). *Problemas fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Simon Critchley, O. M. (2008). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.