

MANIFIESTO CONVIVALISTA

Declaración de interdependencia

Granada
2016

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE CUESTIONES ABIERTAS

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Volker Rühle (U. Hildesheim, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

“Este libro ha sido cofinanciado por la Universidad de Bari Aldo Moro”

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

MANIFIESTO CONVIVALISTA

DECLARACIÓN DE INTERDEPENDENCIA

ISBN 978-84-338-6043-9.

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Diseño de la cubierta: José María Medina Alvea

Fotocomposición: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S. L. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PRESENTACIÓN
MÁS ALLÁ DEL *HOMO OECOMICUS*
ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

Este *Manifiesto* fue redactado originalmente en francés por Alain Caillé, pero de él se responsabilizaron como autoras más de sesenta personas –en su mayoría de procedencia francesa, pero también de otras nacionalidades y tradiciones de pensamiento– entre las que se encuentran pensadores y pensadoras de la talla de Edgar Morin, Chantal Mouffe o Susan George. El *Manifiesto* fue publicado originalmente en 2013 en la pequeña localidad de Lormont, próxima a Burdeos, por la editorial Le Bord de l’Eau. Enseguida ganó multitud de adhesiones de intelectuales y personas comprometidas con diversas redes asociativas y movimientos por la emancipación, y fue traducido íntegramente al alemán, al italiano y al portugués. También hubo una versión resumida publicada en internet en otros idiomas, incluido el español (<http://www.lesconvivialistes.org/compendio-del-manifiesto-convivialista>). Ahora tenemos el honor de publicarlo íntegramente en nuestra lengua en la serie Cuestiones Abiertas de la Colección Filosofía y Pensamiento de la Editorial Universidad de Granada.

Aunque los autores proceden de diversas tradiciones y escuelas de pensamiento, a la base del *Manifiesto* encontramos el trabajo del M.A.U.S.S., juego de letras que se refiere tanto a la sigla del *Mouvement Anti-utilitariste en Science Sociale*, como al autor y la temática más central de la revista del Movimiento: Marcel Mauss

y su teoría del don, de gran influencia en el ámbito de las humanidades –desde Bataille hasta Derrida pasando por Merleau-Ponty– y el de las ciencias sociales –como en los casos de Lévi-Strauss y Bourdieu. La sobresaliente obra de Joan Tronto, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care* (1992), constituye un ejemplo paradigmático de esta influencia, y puede explicar en parte el auge que en el estudio de los actuales medios y modos de producción adquiere el trabajo afectivo, como es el caso de la producción biopolítica de Hardt y Negri.

Mauss desarrolla la teoría del don a partir del análisis de diversos estudios etnográficos de culturas tribales, mostrando cómo en muchas de ellas se da una especie de economía social y solidaria basada en el carácter agonista del don: el que recibe está obligado a devolver. Pero Mauss entiende que este modelo económico ha tenido lugar también en culturas más complejas y, lo más interesante, considera que podría ser útil para corregir algunos de los males endémicos del capitalismo y para fortalecer sus dimensiones más debilitadas, como la protección y la cooperación. Es obvio que la teoría del don ha de resultar especialmente interesante para quien critique la ideología neoliberal desde la defensa de la sociedad del bienestar.

En todo caso, el *Manifiesto Convivalista* no impone dogmáticamente la teoría del don como un universal, sino que la ofrece como herramienta para la construcción de un “pluriversalismo” en el que tengan cabida el mayor número de tradiciones e ideologías.

La fuerza de arrastre de este *Manifiesto* no se halla en una apuesta teórica concreta, sino en la desgarradora

denuncia de una paradoja que empuja imperiosamente a la búsqueda de los acuerdos necesarios para paliarla: por un lado, jamás la humanidad ha tenido a su mano tantas posibilidades para una efectiva emancipación individual y colectiva; pero, por el otro, observamos cómo aumentan las desigualdades entre las personas y entre los pueblos, desigualdades que no sólo pueden ser criticadas moral y políticamente —por el sufrimiento que ocasionan a miles de millones de personas alrededor del mundo—, sino también —y sin restar importancia al elemento anterior— porque ponen en grave peligro la supervivencia de la especie humana y el equilibrio ecológico de nuestro planeta. Si las leyes de la termodinámica nos dicen que el cosmos camina lentamente, pero también de forma ineludible, por una senda de autodestrucción, el ser humano parece empeñado en hacer efectiva sobre la Tierra cuanto antes esta sobrecogedora y fría verdad científica, malgastando su libertad en pos de un destino de muerte.

Pero, ¿por qué hemos dejado de habitar el mundo?, ¿por qué nos empeñamos en destruirlo? En tanto que humanistas, a los hombres y a las mujeres que firman este *Manifiesto*, les preocupan no tanto las razones técnicas que explican este aumento de la entropía, cuanto la “antropía” que se halla a su base: las distintas amenazas que atisbamos, los males que sufrimos, descansan en una determinada comprensión —reductiva, defectuosa e interesada— de nuestra especie; cúmulo de individuos atómicos, encerrados egoístamente sobre sí mismos y movidos sólo por el cálculo racional de sus propios intereses; aquellas amenazas, aquellos males, descansan, resumidamente,

en la descripción unidimensional del ser humano como *homo oeconomicus*.

Pero si el *Manifiesto Convivalista* denuncia el reduccionismo que destila el *homo oeconomicus*, su apertura, su pretensión de sumar fuerzas, tiene unos límites bien definidos: deja fuera, o más exactamente repele, la ideología económica y política neoliberal y su teoría ética y política ancillar: el utilitarismo –si es que tiene hoy algún sentido este reparto de espacios, habida cuenta la total parasitación de la cultura, del mundo de la vida, por aquella ideología.

Podría parecer injusto entender el utilitarismo como una teoría ética al servicio del neoliberalismo; es un hecho que los utilitaristas dicen encontrarse mayoritariamente en posiciones socialdemócratas. También es cierto que el utilitarismo sirvió para apuntalar la teoría económica neoclásica –según la cual, el devenir económico depende del comportamiento agregado de los individuos, seres racionales que usando la información a su alcance toman decisiones tratando de maximizar su beneficio–, que cuenta con más de cien años de existencia y que, convertida en teoría económica ortodoxa, fue suscrita tanto por el nekeynesianismo hegemónico en los años 50 y 60, como por el neoliberalismo que le sucedió, al derrotarle en la batalla ideológica librada en los años 70 y 80 del pasado siglo. Pero entonces el utilitarismo parece, a través de la teoría económica neoclásica, estar unido al neoliberalismo como un destino. Precisamente, para muchos científicos sociales y economistas de orientación socialdemócrata, una de las razones fundamentales de la derrota de la socialdemocracia está en haber aceptado la teoría neoclásica.

No es de extrañar entonces que surjan voces que pretendan revitalizar el espíritu del keynesianismo liberándolo de la doctrina económica ortodoxa. Un buen ejemplo es el libro de George Akerlof y Robert J. Shiller, *Animal spirits: Cómo influye la psicología humana en la economía* (2009). En el mismo título de esta obra se observa la necesidad de dotar a cualquier economía alternativa a la ortodoxa con un nuevo modelo antropológico que supere los errores y peligros del paradigma del *homo oeconomicus*. Podría parecer que se trata sólo de un problema de teoría económica. Nada más lejos de la realidad. No sólo porque, como nos enseñó Montaigne en sus *Ensayos*, la forma en que nos interpretamos acaba configurando nuestro ser. En esto es preciso que seamos más suspicaces, más cínicos (en el sentido griego y sublime del término), más foucaultianos. La ideología dominante no sólo nos dice cómo hemos de interpretarnos, no sólo desarrolla una teoría del ser humano, sino que intenta por todos los medios hacerla efectiva; configura la subjetividad de cada individuo, intentando convertirlo –a través de la educación reglada, los medios de comunicación y una licuación de la existencia que impide la consolidación de cualquier proyecto vital–, en empresario de sí mismo, calculador, responsable y emprendedor; en un ente simple cuyo único horizonte existencial es la maximización de su utilidad, la consecución de sus finalidades exclusivamente privadas; un ser que no pone reparos a que gobiernen su propia vida, porque cree que es por su propio interés, y que está dispuesto a permitir que el poder aplique la racionalidad económica a todas las dimensiones de la vida,

incluidas la política, la justicia, la salud o la educación. El sometimiento del comportamiento al puro interés egoísta y el criterio de eficacia, el ideal que formuló el padre del utilitarismo, Jeremy Bentham, en el siglo XVIII, parece haber sido finalmente consumado por el neoliberalismo: una concepción de la moral y la política, profundamente amoral y apolítica, y, por supuesto, antifilosófica.

El propio Fukuyama, baluarte y al mismo tiempo pretendido reformador del neoliberalismo, define en los siguientes términos el problema fundamental de la filosofía: “El *thymos* (...) ha sido tema central de la filosofía occidental, aunque al fenómeno se le haya dado un nombre diferente por cada pensador. Virtualmente todos cuantos han pensado seriamente sobre la política y los problemas de un orden político justo han tenido que enfrentarse a la ambigüedad moral del *thymos*, y han tratado de usar sus aspectos positivos y de buscar la manera de neutralizar su lado oscuro” (*El fin de la historia y el último hombre*, 1992).

Efectivamente, el *thymos* fue, desde el mundo griego, una de las dimensiones fundamentales de la personalidad –junto al deseo y la razón–, constituyendo, según nos enseñó Hegel, la esencia misma de la libertad. Obviamente el *thymos* es ignorado por la mentalidad utilitarista. Nietzsche lo vio con sus ojos avizores. Consideró que precisamente era la pérdida del *thymos* lo que definía al último hombre, poblador de la tardo-modernidad, época de nihilismo reactivo y utilitarismo, y propuso, como réplica, un nuevo ser de *thymos* megalómano, pura capacidad creativa, pura voluntad de poder. Aun lo hiperbólico del planteamiento

de Nietzsche, no estuvo desacertado en el desvelamiento de las pretensiones de la antropología moderna hegemónica. Sólo hace falta acudir a sus padres fundadores, Hobbes y Locke, para comprobar que, efectivamente, la modernidad se construyó a base del intento de eliminación del *thymos* –dimensión ambigua del alma, creativa y destructiva a la vez– y, consecuentemente, de una reducción del ser humano a sus dimensiones de deseo y razón, o –dicho en un lenguaje más frío, pero no menos real– autoconservación y cálculo.

Ahora bien, ¿puede ser erradicado el *thymos*, como coinciden en creer Nietzsche y la tradición liberal anglosajona, o el *homo oeconomicus* sólo logró enmascararlo? Es, precisamente, esta segunda opción la que suscribe el *Manifiesto Convivalista*.

En ello hay, sin duda, un motivo para la esperanza. El último hombre nunca será consumado. El *thymos* define nuestra humanidad y como tal no puede ser erradicado. No podemos ser transformados en bestias amorales y apolíticas. Pero al mismo tiempo no podemos olvidar que el *thymos* es la fuente no sólo de la virtud, sino también de la *hybris*, de la desmesura. Por ello el esperado ser racional que actúa calculando sus intereses, se convierte en el acaparador insaciable de riquezas y poder cuando el *thymos*, sepultado por una ideología insensata, toma su revancha. Una lógica que, por lo demás, no afecta sólo a aquellos que sufren *megalothymia* –es decir, la necesidad de ser reconocidos por encima de los otros–, sino a todos los individuos cuya subjetividad ha sido configurada de acuerdo con el modelo del *homo oeconomicus*: máquinas insaciables y desmesuradas de consumo.

Este es, entonces, el punto en que la ideología socialdemócrata –que suscribía la teoría económica neoclásica– debe ser revisada. Occidente vivió unas décadas doradas en el espacio temporal transcurrido entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la crisis del petróleo de los años 70. Se alcanzaron cotas de bienestar inimaginables para las generaciones anteriores. Pero la nostalgia está de más en esta reflexión. Aquellas décadas no son reeditables: estaban poseídas por la misma *hybris* que ha profundizado la hegemonía neoliberal y que ya entonces producía grandes desequilibrios entre Occidente y el resto del mundo, entre ricos y pobres. La reedición de la socialdemocracia exige superar este escollo; descubrir una nueva noción de bienestar que no esté basada en el frenesí consumista.

La apuesta del *Manifiesto Convivalista* es simple en la formulación de sus objetivos: desarrollar estrategias para nutrir de forma adecuada el *thymos*, que superen la reducción materialista de lo humano y se hagan cargo del deseo de reconocimiento de forma sostenible, es decir, de forma tal que las fricciones entre los individuos sean constructivas en vez de aniquiladoras. Pero junto a la simplicidad de la formulación de los objetivos, nos encontramos con la complejidad de su efectuación, en tanto que exige una reelaboración de los marcos ontológicos, antropológicos, morales y políticos que definen nuestra existencia.

Al respecto, el *Manifiesto Convivalista* va más allá de la denuncia indignada. Aporta, a través de la suscripción de la teoría del don, un elemento de gran interés para aquella reelaboración: la revisión del problema del reconocimiento, aceptando que este implica lucha

—como ya viera Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo, o Sartre en su rechazo a la comprensión de la intersubjetividad en términos de ser-con y su asunción del conflicto sin solución dialéctica—, pero subrayando que también implica cooperación. Como afirma Caillé en el prólogo de este *Manifiesto*, también queremos ser reconocidos como donantes, como seres generosos. En este punto la lógica del don (donar, recibir, devolver) resulta fundamental. La lógica del don nos permite, en resumen, comprender que el reconocimiento implica la coexistencia agonista de lucha y cooperación.

Sin duda se trata solo del comienzo en la búsqueda de nuevas ideas e ideales de la condición y la naturaleza humana. Una búsqueda que constituye el reto más importante para una época en la que, como nos enseña Bauman, el mercado parece ser lo único sólido; en la que aquello que constituía para Sartre el núcleo de la existencia humana, *le projet de la vie*, parece una tarea imposible. ¿Cómo construir nuevos ideales de humanidad alternativos al del *homo oeconomicus* en esta situación? ¿Cómo aminorar los hábitos decantados en nosotros por la repetición compulsiva del consumo desenfrenado? ¿Cómo crear y reforzar los hábitos alternativos necesarios que permitan apostar de forma realista por un modelo económico sostenible y, por lo tanto, no basado en el crecimiento *ad infinitum*?

El *Manifiesto Convivalista* no ofrece un humanismo acabado; una idea y un ideal definidos del ser humano, pero esto no es un defecto, sino, al contrario, una virtud. El *Manifiesto* tiene como subtítulo “Declaración de interdependencia”. Precisamente, Hardt y Negri publicaron en 2012 una *Declaración* a la que oponían

la idea de un manifiesto: “Esto no es un manifiesto. Los manifiestos ofrecen un atisbo de un mundo por venir y engendran a su vez el sujeto que, no siendo más que un espectro, debe materializarse para tornarse agente del cambio”. Para estos autores, frente a lo que ocurre en el manifiesto, en la declaración no hay una idea-ideal rectora. Los movimientos sociales, la multitud, vuelven obsoletos los manifiestos, los proyectos precocinados, ya que los hábitos emancipadores se generan performativamente en las propias prácticas de la multitud. El *Manifiesto Convivalista* rechaza esta visión dicotómica: es a la vez manifiesto y declaración; da algunas pinceladas de nuevas ideas-ideales de humanidad, pero también sabe, como nos hace ver Caillé en su prólogo, del poder de auto-organización, a partir del don, de la sociedad cívica.

Quizás ha llegado el momento de recuperar el humanismo, de mirar más allá del antihumanismo foucaultiano que suscriben Hardt y Negri y que tan buen servicio ha prestado a la comprensión de cómo el poder configura nuestras existencias.

El *Manifiesto Convivalista* apuesta por el humanismo y lo hace desarrollando una estrategia muy interesante. Al conjugar las dos formas de humanismo que han marcado nuestra historia, la renacentista y la ilustrada, conjura lo de peor de ellas: ni podemos hallar todas las respuestas en un pasado idealizado, ni podemos proyectarlas hacia un futuro insensible a la historia. Debemos, como expresa el *Manifiesto*, “no solamente proyectarnos en el porvenir, sino también reapropiarnos del pasado”.

El *Manifiesto Convivalista* aparece acompañado por tres textos. En primer lugar, el prefacio, ya mencionado

en esta presentación, a la traducción española escrito por Alain Caillé, quien se refiere a su gestación y abunda en sus temas más importantes, como la apuesta por un modelo económico decrecionista que no hipoteque los ideales de democracia y emancipación en la defensa del crecimiento económico ilimitado, la desmesura y la opulencia; o la necesidad de fomentar la retroalimentación productiva entre sociedad cívica –que no debemos confundir con la sociedad civil liberal, basada en el egoísmo individual– y democracia representativa.

En segundo lugar, el *Manifiesto* va acompañado por una introducción de Paolo Ponzio, para quien el convivalismo es una de las señas de identidad del cristianismo. De esta forma entra en una inteligente y sutil polémica con los autores del *Manifiesto*, en tanto que estos han considerado, a juicio de Ponzio de forma errónea, que el cristianismo, como el resto de las religiones, debería poner al día su mensaje para hacerlo compatible con el espíritu convivalista.

Por último, como epílogo, encontramos un texto de Francesco Fistetti en el que se analiza, a través del estudio de la teoría del don en Mauss, el origen histórico del convivalismo. Se refiere también a la metodología heurística por la que apuesta el *Manifiesto* y subraya que en él no hay una renuncia total al mercado, sino, más bien, una crítica a la mercantilización de la vida.

PREFACIO A LA TRADUCCIÓN EN ESPAÑOL DEL MANIFIESTO *CONVIVALISTA*

ALAIN CAILLÉ

Es una gran alegría ver aparecer en español esta traducción comentada del *Manifiesto convivalista*, y quisiera expresar mi agradecimiento por ello a Oscar Barroso y Paolo Ponzio. Placer aún mayor por el hecho de que esta traducción se haya hecho esperar. Retraso extraño. Una versión abreviada del *Manifiesto* ha aparecido en una buena decena de idiomas, entre ellos el español, pero también el chino, el japonés o el hebreo, por ejemplo (cf. www.lesconvivialistes.fr), y versiones integrales, comentadas por numerosos intelectuales o activistas han sido publicadas en Brasil, en Alemania o en Italia. Pero nada en español hasta ahora. Nada en España ni en ninguno de los múltiples países hispanoparlantes de América latina que deberían sin embargo sentirse preocupados en primera instancia por el convivalismo. ¿No es este, efectivamente, otra manera de plantear la cuestión del *buen vivir*, como piensa por ejemplo Edgar Morin?

Me preguntaba incluso si no existe una forma de extrañeza estructural insuperable entre los universos teóricos y políticos franceses y españoles. La cuestión se plantea aún más cuando constato una misma extrañeza a propósito de la *Revue du MAUSS* (Movimiento antiutilitarista en ciencia social) casi tan ignorada en España o en América latina como bien conocida en Italia o en Brasil. Francia, España, Italia, Brasil, Amé-

rica latina, se trata sin embargo de países igualmente marcados por la doble impregnación del catolicismo y del marxismo. ¿Por qué entonces esta separación entre el español y las demás lenguas latinas? ¿Efecto lejano de las guerras napoleónicas y de las masacres del *dos de mayo*?

Aquí paro las interrogaciones puesto que de todas formas el convivalismo sólo tendrá sentido y repercusión si encarna una cierta forma de universalismo. Más bien de “pluriversalismo”, según una de las formulaciones centrales del Manifiesto, aunque falte aún desarrollarlo y explicitarlo. Si tuviera que resumir en pocas palabras la aspiración central del convivalismo, diría que se basa en la convicción de que, frente a las múltiples amenazas potencialmente apocalípticas que se perfilan a escala mundial, sólo un gigantesco sobresalto de la opinión pública mundial frente a la explosión de la *hybris* puede salvarnos. Pero para poder conseguirlo, haría falta aun ponerse de acuerdo sobre algunos valores centrales a los que una gran parte de la humanidad podría adherirse, sea cual fuere la tradición religiosa –cristiana, musulmana, budista, judía, hinduista, etc.– o política –liberal, socialista, comunista, anarquista, etc.– de la que uno se reclame. Esa apuesta puede parecer un poco loca, pero no es seguro que haya otra que esté a la altura de los desafíos de nuestro tiempo y que merezca intentarse. Y el hecho mismo de que ese manifiesto haya podido redactarse demuestra que esa apuesta no está necesariamente perdida de antemano. Firmado por 64 intelectuales, mayoritariamente, aunque no solamente, franceses (a los que se unieron desde entonces un centenar más), representantes a título personal de corrientes de pen-

samiento, de redes asociativas, de redes de redes, etc., muy diversas, el *Manifiesto* convivalista atestigua que con voluntad es posible superar las divisiones, demasiado numerosas y que nos condenan a la impotencia, que separan además a todos aquellos que alrededor del mundo se oponen prácticamente y/o intelectualmente al reino del neo-liberalismo y del capitalismo rentista y especulativo dibujando los contornos de un mundo post-neoliberal. El espectro ideológico de estos autores va desde la izquierda de izquierdas y desde el altermundialismo al centro-izquierda, y también encuentra simpatizantes en el centro-derecha. Quizás porque en parte va más allá de la polaridad derecha/izquierda. Volveré a esto.

LAS RAZONES DE UNA CONVERGENCIA

¿Qué es lo que ha permitido esta convergencia entre autores tan diversos? Un acuerdo, explícito o implícito, sobre al menos seis puntos:

1. Para empezar, y es sin duda lo que ha sido más determinante, un sentimiento muy fuerte de urgencia. La certeza de que no nos queda tiempo para intentar evitar, en la medida de nuestros medios, aun siendo una posibilidad sobre cien o sobre mil, toda una serie de desastres: climáticos, medioambientales, económicos, sociales, guerreros, morales, culturales, etc. Frente a estos peligros es necesario, cueste lo que cueste, superar las querellas de capilla o de ego, los múltiples narcisismos de la diferencia, pequeña o mediana, individual u organizacional.

2. La convicción de que una parte de estos peligros resulta de la hegemonía a la vez ideológica y material ejercida en el mundo entero por un capitalismo rentista y especulativo que se ha convertido en el enemigo principal de la humanidad y del planeta porque opera y representa una cristalización paroxística de la desmesura (*hybris*) y de la corrupción.

3. La convicción de que la primera razón de la omnipotencia de ese capitalismo rentista y especulativo es la impotencia de todos aquellos que lo sufren y que aspiran a otro modo de vida, a percibir bien lo que tienen en común, a nombrarlo, y a empezar a dar una figura y una forma plausibles a sus esperanzas. Se ve bien que en todas partes alrededor del mundo los pueblos se levantan, no solamente contra la miseria sino ante todo, y aún más profundamente, contra la corrupción de las élites y de los dominantes. De la Puerta del Sol a Maïdan, pasando por las plazas Tahrir o Gezi, de Alepo a Bangkok o a Caracas, etc., es un irresistible sentimiento de indignación lo que les empuja a salir a la calle, a veces con un valor inaudito. Se dirá que la revuelta no basta para hacer una política y, a falta de una representación compartida de alternativas practicables, se vuelve a caer rápidamente en las mismas viejas costumbres. Los coroneles y los generales suceden a los generales o a los coroneles, y las medidas de economía a las medidas de economía. Pero sin embargo las ideas o las iniciativas que dibujan los contornos de otro mundo son numerosas, como el Manifiesto menciona: “la defensa de los derechos del hombre y de la mujer, del ciudadano, del trabajador, del parado, o de los

niños; la economía social y solidaria con todos sus componentes: las cooperativas de producción o de consumo, el mutualismo, el comercio equitativo, las monedas paralelas o complementarias, los sistemas de intercambio local, las múltiples asociaciones de ayuda mutua; la economía de la contribución numérica (cf. *Linux*, *Wikipedia*, etc.); el crecimiento decreciente y el post-desarrollo; los movimientos *slow food*, *slow town*, *slow science*; la reivindicación del *buen vivir*, la afirmación de los derechos de la naturaleza y el elogio de la *pachamama*; el altermundialismo, la ecología política y la democracia radical, los *indignados*, *Occupy Wall Street*; la búsqueda de indicadores de riqueza alternativos, los movimientos de la transformación personal, de la sobriedad voluntaria, de la abundancia frugal, de la agrobiología, del diálogo de civilizaciones, las teorías del *care*, los nuevos pensamientos de *lo común*, etc.”. ¿Se imagina uno la fuerza que representarían todas estas corrientes si, de alguna manera llegaran a oponerse juntas al neoliberalismo financiero? ¿Qué resistiría al poder de tal unión?

4. La certeza de que no podremos ya hacer reposar la adhesión a los valores democráticos –y *a fortiori*, universalizarlos haciéndolos compartir por países o culturas que eran o que son aún rebeldes o alejados– sobre la perspectiva de un crecimiento indefinido y significativo del PIB y del poder adquisitivo monetario. El crecimiento fuerte del PIB no regresará en los países ricos, por razones estructurales, y es vano esperar de ello los remedios a todos nuestros males, como hacen aún todos los gobiernos occidentales. Y aun más vano y peligroso si, por milagro, este remedio se encontrara

de nuevo disponible, pues engendraría otras catástrofes, ecológicas éstas. De cualquier manera, el planeta no podrá sobrevivir a una generalización del modo de vida occidental y del *American way of life*. No mañana sino hoy mismo empezamos ya, ciertos días, a no poder respirar en Pekín o en Seúl. E incluso en París. Cualquier cosa que se piense sobre los beneficios o los daños intrínsecos del dinero, de la riqueza monetaria y del PIB, está claro que el mundo post-neoliberal que tenemos que inventar será un mundo post-crecentista. Un mundo, tomando la fórmula del economista Tim Jackson, “de prosperidad sin crecimiento”. Me atrevería a precisar: “un mundo de prosperidad *incluso* sin crecimiento”, incluso si el crecimiento no debiera volver, o tardar demasiado en hacerlo.

5. La certeza, igualmente, de que lo que nos falta más cruelmente para comenzar a construir de una vez este mundo post-crecentista no son tanto las proposiciones y los esbozos de soluciones técnicas, económicas, ecológicas, etc., como una ideología, o una filosofía política, como se quiera, suficientemente general, compartible y compartida para permitir pensar en el sitio justo de estas diversas proposiciones contempladas desde el punto de vista de su coherencia. Las ideologías políticas de los que somos herederos –liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo, que todos combinamos, cada uno a nuestra manera en proporciones variables (con frecuencia con restos de tradiciones religiosas)–, ya no nos permiten pensar al mismo tiempo nuestro pasado, la situación presente, los futuros posibles y el futuro deseable, como las ideologías políticas

deberían permitirnos hacer según su papel. Y este ahogo teórico e ideológico es otra razón fundamental de nuestra impotencia para pensar en las vías efectivas para dejar atrás el neoliberalismo.

¿Qué es lo que vuelve estas cuatro ideologías de la modernidad hoy día caducas o por lo menos insuficientes? Probablemente dos cosas. La primera es que por muy universalistas o cosmopolitas que hayan podido ser pensadas o queridas en un principio, en realidad han pensado siempre en la emancipación que prometían dentro del marco de los Estados–Naciones. Hay que tener cuidado de no enterrarlas demasiado deprisa, pero ya no están a la escala de los problemas claramente mundiales que se nos presentan de aquí en adelante. La segunda razón, aún más fundamental, es que las cuatro compartían la convicción de que el problema fundamental de la humanidad es el de la escasez material. O incluso que los humanos son ante todo seres de necesidad (material). Ahora bien, si tal es el caso, hay que deducir de ello que el problema número uno de la humanidad es el problema económico, y que es pues natural que todas las sociedades, los Estados y los gobiernos actuales subordinen toda la vida social a la búsqueda de la eficacia económica y al crecimiento del PIB. No es pues por este lado por donde hay que buscar auxilio para pensar una sociedad post–crecientista.

6. La certeza, por último, de que la única esperanza de escapar de manera civilizada a todas las amenazas que nos asaltan es profundizar y radicalizar el ideal democrático. Amplio programa, evidentemente exigente y complicado, a partir del momento en que está

claro que no podrá identificarse ni a la promesa de la opulencia material para todos, puesto que es una sociedad post-crecentista la que se trata de edificar, ni a la multiplicación indefinida de los derechos para todos, puesto que se trata de luchar contra la desmesura. Habrá que limitar al menos el “derecho” al enriquecimiento sin límites. Pero sería demasiado fácil dejar entender que la *hybris* no alcanza más que a los malvados capitalistas o a los dominantes del momento, y que ella no amenazaría a los hombres y mujeres corrientes, que estarían milagrosamente inmunizados contra ella. Contra los destrozos de la aspiración a la omnipotencia, habrá que equilibrar los nuevos derechos que haya que conquistar con deberes y prohibiciones. Es pues de otra manera y en otro registro diferente al de la multiplicación indefinida de bienes, servicios y derechos como es necesario pensar la realización del ideal democrático. La dirección general a seguir es probablemente la siguiente: allí donde las ideologías políticas heredadas situaban sus esperanzas, unas en el Mercado, otras en el Estado, la ideología política post-crecentista que vendrá, el convivalismo, si este nombre se impone, las situará en la sociedad misma, en la infinita miríada de las acciones emprendidas en común por los ciudadanos, las mujeres y los hombres juntos con múltiples fines en las asociaciones, si se quiere, y más generalmente en la sociedad civil auto-organizada, O mejor en lo que los convivalistas llaman la *sociedad cívica*. En esta perspectiva convendrá pensar un nuevo equilibrio que hay que encontrar entre los derechos y los deberes.

EL CONVIVALISMO COMO SUPERACIÓN (AUFHEBUNG) DE LOS DISCURSOS FILOSÓFICOS DE LA MODERNIDAD

Desde su aparición el manifiesto ha encontrado un verdadero eco que no para de crecer. Ya he señalado las traducciones que se han hecho de él y las discusiones que ha suscitado fuera de Francia. Éstas, además de la página web francesa (www.lesconvivialistes.org), retransmitidas sobre todo en las páginas www.diekonvivialisten.de y www.convivialism.org. Faltan las voces hispano-parlantes y espero que esta traducción será para ellas la ocasión de hacerse oír. En Francia, como esperaba, incluso el nombre de convivalismo se hace cada vez más popular y cada vez son más números los activistas de asociaciones cívicas que se llaman convivalistas, incluso si no han leído el Manifiesto. Esto me alegra profundamente porque estoy seguro de que lo que necesitamos ante todo es un nombre compartido, un símbolo común, “un significante vacío” que permita una coordinación simbólica –a falta de coordinación organizativa– entre todos aquellos que se preocupan del bien común.

Pero no es solo el nombre de convivalismo lo que ha progresado. Son las ideas y los valores expresados por el *Manifiesto convivalista* los que son cada vez más tomados en serio y profundizados. Hasta tal punto que efectivamente parece permitido ver ahí el principio de un verdadero sobrepasamiento de las ideologías políticas heredadas y de una manera de ir más allá de la oposición derecha/izquierda. Algunas precisiones sobre este tema para terminar.

La cualidad específica del movimiento convivalista, ya lo he señalado, es la de decir que para organizar

una sociedad de prosperidad post–crecientista, no basta con inventar soluciones ecológicas, técnicas, económicas, etc., sino que lo que más falta es una filosofía política –¿una doctrina? ¿una ideología?– compartida, porque aquellas de las que somos herederos ya no son suficientes. Aquellas de las que somos herederos son el liberalismo, el comunismo, el anarquismo, el socialismo, por dar los cuatro nombres principales. Eso no quiere decir que estén muertas, sino que algo hace que ellas no tengan agarre en la época ni en los problemas que tenemos que plantearnos.

Hace falta pues salir de ahí, salir pero conservándolas. Busco aquí traducir la palabra “*aufheben*”, central en Hegel, que no se sabe muy bien como traducir en francés [y en español]. Hace falta a la vez conservar y superar. Nos hace falta conservar algunas cosas del pasado incluidas sus ideologías políticas, y al mismo tiempo, nos hace falta ir más allá. Conservar/ir más allá: “*aufheben*”, lo cual se puede hacer de dos maneras. Primeramente, conservar estas ideologías políticas combinándolas. Y, en segundo lugar, ir resueltamente más allá, porque si lo pensamos bien, nos damos cuenta de que las coordenadas espaciales y temporales que les servían de referencia ya no están adaptadas a la época actual, y también por otra parte que la visión del hombre, la antropología sobre la cual reposaban, es del mismo modo tambaleante.

SUPERAR COMBINANDO

Para empezar, ¿cómo superar (*aufheben*) estas cuatro grandes ideologías de la modernidad, combinándolas?

Reflexionando acerca de ello nos damos cuenta de que los cuatro grandes principios del convivalismo, aquellos que están en el corazón del *Manifiesto convivalista*, reproducen cada uno una de las cuatro grandes ideologías de la modernidad. El *principio de humanidad común*, es en el fondo el principio del comunismo. El *principio de socialidad común*, es el del socialismo. El *principio de legítima individuación*, es lo que está en el corazón del anarquismo. El *principio de control de la oposición*, es el que caracteriza al liberalismo político. Pero también se pueden retraducir y resumir estos cuatro principios en palabras más familiares. El principio de humanidad común es el principio de fraternidad. El principio de socialidad común del socialismo, es un principio de igualdad. El principio de legítima individuación, es un principio de libertad. El cuarto principio, el principio de control de la oposición, es un principio que se puede llamar republicano o liberal. Aquí tengo una pequeña duda porque en la historia de las relaciones entre las cuatro grandes ideologías, liberalismo, comunismo, anarquismo y socialismo, el liberalismo entendido de manera general ocupa una posición dominante, como lo había expuesto muy bien el economista/sociólogo/historiador Immanuel Wallerstein. El liberalismo, entendido en su sentido amplio, es la matriz de todas las ideologías modernas si entendemos por liberalismo aquella posición que se opone a todas las dominaciones y jerarquías tradicionales, y que reconoce en consecuencia la inevitabilidad y la legitimidad del conflicto y de la división en el seno del orden social.

¿Por qué hay que combinar estos cuatro principios o estas cuatro ideologías? Porque cada una abandonada a ella misma tiende a corromperse y a producir

monstruos. El comunismo abandonado a sí mismo, la llamada a la fraternidad reducida a ella misma, produce el totalitarismo. Es la desviación bien conocida del comunismo. El socialismo, el principio de igualdad reducido a sí mismo produce el estatismo. El anarquismo o la búsqueda de individuación abandonados a ellos mismos, producen el nihilismo. Se ve con frecuencia en variantes del anarquismo. Y luego el liberalismo abandonado a él mismo, produce lo que domina hoy día, es decir, el neo-liberalismo, dicho de otra manera, la hegemonía de un capitalismo rentista y especulativo. Es necesario pues combinar, temperar, los cuatro principios, los unos por los otros –de la misma manera que Montesquieu proponía equilibrar los poderes legislativo, ejecutivo y judicial–, y es una tarea evidentemente urgente.

SUPERAR CAMBIANDO LOS PUNTOS DE REFERENCIA

Pero no basta con combinar los cuatro principios que he aislado, las cuatro doctrinas, ni con temperarlas las unas con las otras. La razón está en que sus referencias espaciales y temporales, por una parte, y su antropología, por otra, no son ya suficientes.

Referencias espaciales. Incluso si cada una de estas ideologías se ha creído internacionalista, incluso cosmopolita, ellas imaginaban que el marco por excelencia de realización de su ideal era fundamentalmente el del Estado-nación (o bien la comuna, por ejemplo, en el caso del anarquismo). Podría incluso ser “el comunismo en un solo país” o “el socialismo en un solo país”, etc.

Aquí mismo hago una precisión: personalmente no creo que el marco nacional haya sido tan sobrepasado como muchas personas piensan actualmente y sobre todo en Francia. Creo que el ideal de la nación no está absolutamente muerto, pero es evidente que es insuficiente en la escala de los problemas contemporáneos. Es insuficiente para tratar un gran número de cuestiones que se plantean en la escala mundial, en la escala de los bienes comunes de la humanidad. Y luego, la formulación clásica de la idea misma de nación se ha vuelto totalmente insostenible. Esta suponía la posibilidad de superponer en un espacio territorial determinado, de hacer que se superpusieran, al menos simbólicamente, de forma ficticia, un origen –llamémoslo étnico–, común, compartido, una religión dominante compartida, una cultura compartida, una lengua única, etc., etc. Esto se ha convertido evidentemente en algo insostenible. Incluso poblaciones inmigradas, venidas del extranjero, entraban en ese marco, en el marco de esta ficción. Ahora es imposible. Es la primera razón por la cual el ideal político y democrático tradicional no puede ya caber en sus referencias espaciales de origen.

Por otra parte, no podemos olvidar que nuestras cuatro grandes ideologías han nacido en Occidente, en el marco de este liberalismo matricial del que hablaba antes, que está en el origen de la modernidad. Aquéllas compartían –y comparten aún ampliamente– la certeza de poseer la verdad, que esta verdad había nacido en Occidente, y que ella tenía como vocación expandirse, universalizarse a escala planetaria. Ahora bien, está claro que sea cual fuere el valor que se pueda acordar al ideal

occidental de universalidad, siempre quedará algo esencial proveniente de otras culturas, que no ha sido producido por Occidente y que debemos tomar en consideración. Por esta razón, para atenuar la idea de que podríamos contentarnos generalizando a escala mundial valores que han nacido en Occidente, el *Manifiesto convivalista* habla de un ideal pluriversalista y no universalista.

Referencias temporales. Por otra parte, además de las referencias espaciales tenemos que modificar las referencias temporales de los pensamientos políticos de la modernidad. Aquí aparece la cuestión del progresismo. Nuestras cuatro grandes ideologías funcionaban sensiblemente con la misma representación del tiempo. La misma representación de lo que se ha llamado la flecha del tiempo. Esta idea de que la historia humana, una vez dejado atrás el bienaventurado tiempo del origen, pasa, debe o va a pasar de un período de miseria y desesperación a un presente que no tiene sentido verdadero si no es el de construir un porvenir más deseable, un porvenir radiante, ya sea un porvenir anarquista, comunista, socialista o liberal, etc. Ya no podemos razonar más de esta manera. Hemos descubierto la finitud del planeta y la finitud de la especie humana. Hemos descubierto la necesidad, no solamente de cambiar el mundo, sino también la de cambiar a los revolucionarios mismos y de conservar algo, a la vez de la naturaleza y de la cultura. ¿Quién es el pueblo de la democracia? ¿Se limita a los vivos? ¿Pero cuáles? ¿No están también los vivos que vendrán? ¿Y los vivos de generaciones anteriores? He aquí cuestiones gigantescas que yo no desarrollo, para limitarme a decir que nos hace falta inventar otra relación con el tiempo, más compleja

que la de nuestras cuatro grandes ideologías. Y, por lo tanto, otro progresismo.

Otra antropología. Finalmente, las cuatro grandes ideologías de la modernidad comparten, sin saberlo demasiado, la misma representación del sujeto humano. Todas suponen que si hay problemas dentro de las sociedades humanas, si hay conflicto, es porque no hay recursos materiales suficientes, recursos económicos, para satisfacer todas las necesidades. Y sacan la conclusión de que si solamente pudiera haber suficientemente para todo el mundo, entonces no habría conflicto. La idea subyacente es pues que los humanos son seres de necesidades materiales y que el drama de la existencia humana es la escasez material.

Pero esta idea, manifiestamente, no se sostiene. Las necesidades son potencialmente ilimitadas. Durkheim lo había dicho muy bien, si las necesidades no son limitadas por alguna potencia no se podrán satisfacer nunca¹. ¿Y eso por qué? Pues bien, porque las necesidades no son nunca únicamente necesidades, están siempre impregnadas de deseo. De un deseo de

1. En *Le socialisme*, escribía: “El individuo, abandonado a la única presión de sus necesidades, nunca admitirá que ha llegado al límite extremo de sus derechos. Si no siente sobre él una fuerza que él respeta y que le pare, que le diga con autoridad que la recompensa que se le debe ha sido alcanzada, es inevitable que reclame como debido todo lo que exigen sus necesidades, y como en la hipótesis estas necesidades no tienen freno, sus exigencias son necesariamente sin límites. Para que sea de otro modo, tiene que haber un poder moral al que reconozca su superioridad y que le grite: ‘No debes ir más allá’”.

reconocimiento. Los seres humanos buscan satisfacer no solamente necesidades materiales, quieren igualmente ser reconocidos. Más precisamente, desean ser reconocidos como donantes. Nosotros deseamos ser reconocidos por nuestra generosidad y por nuestra generatividad, por nuestra creatividad. Por nuestro poder de actuar dando y/o haciendo emerger lo que aún no existía².

Si esto es cierto, no significa que tengamos que hacer una elección radical, dicotómica, entre satisfacción de la necesidad y satisfacción del deseo; entre los dos existe una jerarquía entrecruzada. Pero si la tesis de la primacía del deseo de reconocimiento –al menos en ciertas condiciones–, es justa, es una buena y una mala noticia a la vez. Es una buena noticia porque ello nos permite aflojar la hegemonía de la economía e inventar otra cosa. Es una mala noticia porque es mucho más difícil gestionar la lucha por el reconocimiento que la producción técnica de bienes materiales.

¿Cómo gestionar el conflicto de los deseos de reconocimiento? Yendo deprisa, diré que lo esencial no es intentar suprimir este deseo de reconocimiento, de atarlo, sino más bien intentar canalizarlo en direcciones que sean socialmente benéficas para todo el mundo. Pasar de la búsqueda de reconocimiento

2. Una de las contribuciones importantes de la *Revue du MAUSS* es para mí el acoplamiento que opera entre lo que ella llama el paradigma del don, heredado de Marcel Mauss y de su *Ensayo sobre el don*, y el paradigma del reconocimiento, desarrollado por Honneth, Fraser o Ricoeur siguiendo a Hegel.

por la acumulación de riqueza por una parte, lo que domina actualmente, o de la búsqueda de reconocimiento por la acumulación del poder, a una búsqueda del reconocimiento por contribuir a la mejora de la humanidad común y de la socialidad común, por los progresos en el terreno de la cultura, del saber, de la convivencia³, de la democracia, incluso del deporte, etc., etc. Aquí está, para mí, el problema esencial. No basta denunciar el capitalismo en general, o incluso sólo el capitalismo financiero y especulativo. Hay que comprender bien que por delante del triunfo del capitalismo, produciéndolo, existe esta desmedida, esta *hybris*, que va con frecuencia unida a la búsqueda de reconocimiento, si no se canaliza adecuadamente.

CONCLUSIÓN: ¿LA IZQUIERDA? ¿LA REVOLUCIÓN?

¿Cómo esperar llevar a cabo tal perspectiva de la canalización de la *hybris*? ¿En el marco de una referencia a la izquierda y a un ideal revolucionario? Aquí, de nuevo, pienso que hace falta poner estas nociones en la rueda, reexaminarlas.

¿El convivalismo es de izquierdas? En algunos aspectos, si el criterio de la izquierda, como lo sostenía el filósofo italiano Norberto Bobbio, es preferir más que la derecha la igualdad en un momento dado,

3. Prefiero esta palabra a “vivir-juntos” utilizada en español a falta de una mejor. “Convivencia” debe darle todo su sentido en español.

entonces el convivalismo es radicalmente de izquierdas, ya que preconiza unos ingresos máximos y/o un patrimonio máximo, etc., en el marco de una lucha resuelta contra la explosión de las desigualdades. Sin embargo, por otra parte, se puede ver que esta señalización simple de la oposición derecha/izquierda no funciona ya por todo un conjunto de razones que están ligadas sobre todo a las interferencias de las referencias espacio-temporales, que evocaba antes, y a las interferencias de la antropología subyacente, etc.⁴. Nos hace falta pues salir decididamente de la

4. La izquierda es siempre más favorable a la igualdad que la derecha. Pero, ¿igualdad de qué? ¿Entre quién? ¿Igualdad entre individuos, entre grupos, entre países, culturas, Estados, religiones, sexualidades? La cuestión es bastante sencilla si hablamos de igualdad de ingresos o de patrimonio. Mucho menos lo es hablar de igualdad de reconocimiento. Pero, incluso hablando solamente de ingresos, todo depende del nivel de diferenciación deseado, ¿1 a 5, a 100, a 1000...?. Yo creo que hay que plantear la cuestión a partir de la constatación siguiente: la riqueza es acaparada no obstante por el 1 por 100 o el 1 por 1000, incluso 1 por 1.000.000, y se trata de la supervivencia del planeta y de una cierta humanidad amenazada, entre otras, por la explosión de las desigualdades. No podremos llegar a movilizarnos planetariamente si seguimos en el marco de la oposición derecha/izquierda clásica. Hay que sensibilizar y movilizar al 90% o al 99% y, para ello, hacer alianza, aliarse, con las religiones. No es imposible con el papa actual, por ejemplo, pero sería peligroso considerarlo como de izquierdas. Vemos también el descrédito de la izquierda en Brasil. La referencia a la izquierda no basta ya para encontrar una consistencia moral suficiente. Concluamos, pues, diciendo que los problemas más cruciales hoy día no se plantean ya en el marco de la oposición derecha/izquierda clásica. Hay que terminar ya con las sobreofertas izquierdistas – “Más a la izquierda que yo,

oposición derecha/izquierda, la cual no estructura ya hoy día los problemas principales, pero conservar la referencia a la izquierda sacando de ella, *aufheben*, la idea de izquierda⁵. Hay que salir decididamente de la oposición derecha/izquierda sabiendo que salimos de ella por la izquierda, siendo los herederos del ideal de la izquierda. Y hay que ser fiel a este ideal de la izquierda sobrepasándolo.

Y diría lo mismo del ideal revolucionario. ¿Qué es lo que puede hacer que el convivalismo sea deseable? ¿Qué es lo que haría que los jóvenes pudieran movilizarse por el convivalismo, más que por revoluciones violentas? Amplia cuestión. En una palabra, creo que si se mostrara concretamente hasta qué punto el convivalismo puede desembocar en una sociedad efectivamente más armoniosa y más justa que las sociedades pasadas, menos exaltante quizás que los grandiosos ideales comunistas o anarquistas, por ejemplo, pero efectivamente realizable, y protegida contra los riesgos de degeneración totalitaria, estatista, nihilista o mercantil, entonces sí, el convivalismo aparecería infinitamente deseable, digno de todos los combates.

te mueres”-, para ir a lo esencial. La oposición derecha/izquierda sirve aún para organizar *la* política, pero ésta está cada vez más separada *de lo* político.

5. En *La ciencia de la lógica* (t.1, libro1, sección1, cap.1) Hegel explica que *Aufheben* tiene en alemán un doble sentido: significa a la vez conservar (*bewahren*) o guardar (*erhalten*) y al mismo tiempo pararse (*aufhören lassen*), poner fin (*ein Ende machen*). Una traducción corriente es: “superar conservando”. También podría decirse completar [*parachever*]. Completar para ir más allá conservando.

Pero haría falta un poco más de tiempo para mostrarlo. Y tenemos aún mucho trabajo que hacer, todos juntos, para hacer este ideal convivalista más concreto y más visible. La contribución de los españoles y de los hispano-parlantes será en este punto decisiva.

Traducción de Alicia de la Higuera

INTRODUCCIÓN.

HUELLAS DE CONVIVALIDAD

PAOLO PONZIO

«Privilegiar sus convergencias antes que sus divergencias, e indicar sobre qué terreno y sobre qué posiciones estas convergencias pueden desplegarse y profundizarse»¹.

Esto es lo que declaran los autores que han suscrito el *Manifiesto convivalista* que aquí se publica. Es una «aproximación del máximo común denominador de los pensamientos alternativos», como se dice en la presentación del texto².

El lector está frente a una declaración de principios e ideas dirigidas a todos los hombres que quieren vivir-juntos (con-vivir) valorando «la relación y la cooperación, y que permita contraponerse sin masacrarse, cuidando a los otros y a la naturaleza»³.

El *Manifiesto* asume con claridad cuál es el desafío más importante de la humanidad en este momento histórico: buscar «un fundamento duradero para la existencia en común, fundamento al mismo tiempo ético, económico, ecológico y político»⁴. Por este motivo los autores piensan que son cuatro las preguntas, las cuestiones fundamentales: ¿qué les está permitido a los

1. *Manifiesto convivalista*, p. 64.

2. *Ibid.*, p. 64.

3. *Ibid.*, p. 75.

4. *Ibid.*, p. 75.

individuos esperar y qué se debe prohibir? (cuestión moral); ¿cuáles son las comunidades políticas legítimas? (cuestión política); ¿qué nos está permitido tomar de la naturaleza y qué debemos darle a cambio? (cuestión ecológica); ¿qué cantidad de riqueza es lícito producir y de qué modo? (cuestión económica).

Junto a estas cuatro cuestiones, los autores sitúan una última cuestión que, por su propia índole, se sitúa fuera de una doctrina común que pueda ser asumida por todos: la cuestión religiosa o espiritual. Y, para evaluar esta posición, escriben que «las religiones *en cuanto tales* se esfuerzan por poner al día su mensaje sobre la buena política, la buena economía o la buena ecología»⁵.

Parecería que las religiones han tenido muchas dificultades para prestar atención a la convivialidad entre los hombres en sus aspectos fundamentales. Pero tenemos que preguntarnos si esta posición se corresponde con la verdad, o si podemos hablar de “convivialismo” solo para una *convivencia* con ideas que han marcado el camino del hombre occidental en el recorrido de la historia y que tienen en el acontecimiento del cristianismo, su primer incontestable origen. Un origen que ahora está también testificado en aquello que escribió el Papa Francisco en su encíclica *Laudato sií*. Al respeto, Serge Latouche, en su artículo titulado: *Loué sois-tu François ! (Laudato si' Franciscus !)* *A propos de l'encyclique Laudato si'*, « *Sur la sauvegarde de la maison commune* », escribe: «la déclaration pontificale

5. Ibid., p. 78.

marque une incontestable rupture, constituant, selon les termes employés, un plaidoyer pour une *écologie radicale*, même si cette radicalité ne va pas aussi loin que le projet canonique de la décroissance»⁶.

En la Iglesia católica no son pocos los que individúan en este pontificado un cambio total de perspectiva respecto a sus predecesores. Aunque es útil evocar algunos documentos que, quizás, han preparado el camino a la encíclica del Papa Francisco. En efecto, ya el Papa Pablo VI, en su carta *Octogesima adveniens*, había señalado los peligros de la actividad desenfrenada del hombre que, por ganancias económicas, no tiene reparos en destruir el medio ambiente, y consideraba al hombre como verdugo y víctima de su obra destructora. Pero es con Juan Pablo II con quien la cuestión ecológica asume una relevancia particular, hablando sobre este tema muchas veces y advirtiendo de los peligros del daño que se causa a la naturaleza a través de la dilapidación de los recursos. Recordamos también que Juan Pablo II fue quien en el año 1991 acuñó el término “ecología humana” para indicar el adecuado ambiente humano que se requiere para la vida digna de las personas, en analogía con el ambiente natural que es la creación⁷.

También Benedicto XVI empieza su reflexión sobre la cuestión ecológica a partir de la idea de la creación. Ya en el año 2001, en una serie de homilias de Cuaresma sobre la creación y el pecado, había propuesto un análisis muy agudo sobre las causas filosóficas e

6. Cf. el texto de Serge Latouche en <http://www.lesconvivialistes.org>.

7. Cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 38.

ideológicas de la mentalidad hodierna que han llevado al daño del medio ambiente en nombre de una ciencia y una técnica desbocadas, analizando la destrucción de la creación a partir de la mentalidad tecnocéntrica⁸. Y, después, como Papa, llamó la atención sobre el daño gravoso y las numerosas heridas infligidas a la creación por la explotación indiscriminada e irracional de los recursos naturales. Hay que mencionar la encíclica *Caritas in veritate*, en la cual Ratzinger presenta una descripción de los ecologismos ideológicos que precisamente por su “divinización” del mundo son incompatibles con la visión cristiana y, en contraste con estas ideologías, marca la pauta de lo que debería ser un compromiso cristiano con la conservación y cuidado de la creación⁹.

EL ORIGEN DEL “CONVIVALISMO” CRISTIANO

El problema de la convivencia es una historia vieja en el cristianismo. Hay, por lo menos, dos aspectos que se pueden individuar en la primera comunidad cristiana y referidos, ambos, a una particular sensibilidad de Pablo de Tarso. El primer aspecto concierne a la cuestión de la circuncisión de los paganos y, el segundo, a la cuestión de la esclavitud¹⁰.

8. Cf. J. Ratzinger, *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la Creación*, Edicep, Valencia 2001.

9. Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 48.

10. Cf. por el primer aspecto *Hechos de los Apóstoles*, cap. 15; por el segundo la *Carta a Filemón* de Pablo de Tarso.